PROF. DR. WAHBAH AZ-ZUHAILI

الفقه الإسلامي وأدلته

FIQIH ISLAM WA ADILLATUHU

SUMPAH • NADZAR • HAL-HAL YANG DIBOLEHKAN & DILARANG • KURBAN & AQIQAH • TEORI-TEORI FIQIH

Jilid 4

DARULFIKIR

الفقه الإسلامي وأدلته

FIQIH ISLAM WA ADILLATUHU

SUMPAH • NADZAR • HAL-HAL YANG DIBOLEHKAN & DILARANG • KURBAN & AQIQAH • TEORI-TEORI FIQIH

Buku ini membahas aturan-aturan syariah islamiyyah yang disandarkan kepada dalil-dalil yang shahih baik dari Al-Qur'an, As-Sunnah, maupun akal. Oleh sebab itu, kitab ini tidak hanya membahas fiqih sunnah saja atau membahas fiqih berasaskan logika semata.

Selain itu, karya ini juga mempunyai keistimewaan dalam hal mencakup materi-materi fiqih dari semua madzhab, dengan disertai proses penyimpulan hukum (*istinbaath al-ahkaam*) dari sumber-sumber hukum Islam baik yang naqli maupun aqli (Al-Qur'an, As-Sunnah, dan juga ijtihad akal yang didasarkan kepada prinsip umum dan semangat *tasyri'* yang otentik).

Pembahasan buku ini juga menekankan kepada metode perbandingan antara pendapat-pendapat menurut imam empat madzhab (Imam Hanafi, Maliki, Syafi'i dan Hambali).

Buku ini merupakan jilid keempat dari 10 jilid yang kami terbitkan. Pada jilid keempat ini, disajikan pembahasan mengenai seluk-beluk fiqih antara lain : Sumpah, Nadzar, Hal-hal yang Dibolehkan & Dilarang, Kurban & Aqiqah, dan Teori-Teori Fiqih.

Semoga karya Profesor Wahbah az-Zuhaili, ulama asal Suriah, ini dapat memberikan manfaat yang seluas-seluasnya kepada umat Islam, khususnya bagi Anda sekalian, para pembaca yang dirahmati Allah SWT.

WAHBAH AZ-ZUHAILI lahir di Dair 'Athiyah, Damaskus, pada tahun 1932. Pada tahun 1956, beliau berhasil menyelesaikan pendidikan tingginya di Universitas Al-Azhar Fakultas Syariah. Beliau memperoleh gelar magister pada tahun 1959 pada bidang Syariah Islam dari Universitas Al-Azhar Kairo dan memperoleh gelar doktor pada tahun 1959 pada bidang Syariah Islam dari Universitas Al-Azhar Kairo. Tahun 1963, beliau mengajar di Universitas Damaskus. Di sana, beliau mendalami ilmu fiqih serta ushul fiqih dan mengajarkannya di Fakultas Syariah. Beliau juga kerap mengisi seminar dan acara televisi di Damaskus, Emirat Arab, Kuwait, dan Arab Saudi. Ayah beliau adalah seorang hafizh Qur`an dan mencintai As-Sunnah.

Perpustakaan Nasional: Katalog Dalam Terbitan (KDT)

AZ-ZUHAILI, Wahbah
Fiqih Islam Wa adillatuhu 4/Wahbah az-Zuhaili; Penerjemah, Abdul Hayyie al-Kattani, dkk; Penyunting, Budi Permadi--Cet. 1--Jakarta: Gema Insani, 2011.

672 hlm.; 26.4 cm

ISBN: 978-979-077-224-3

1. Fiqih I. Judul II. az-Zuhaili, Wahbah III. Permadi, Budi

FIQIH ISLAM WA ADILLATUHU 4 • Prof. Dr. Wahbah az-Zuhaili

| Sumpah • Nadzar • Hal-Hal yang Dibolehkan & Dilarang • Kurban & Aqiqah • Teori-Teori Fiqih |

Penerbit • Darul Fikr, Damaskus-2007 M - 1428 H, cet. kesepuluh

Penerjemah • Abdul Hayyie al-Kattani, dkk.
Penyunting • Budi Permadi
Perwajahan • Muchlis
Penata Letak • Indra
Desain sampul • GarisLingkar
Penerbit

GEMA INSANI

Depok: Jl. Ir. H. Juanda Depok 16418
Telp. (021) 7708891, 7708892, 7708893 Fax. (021) 7708894
http://www.gemainsani.co.id
e-mail:gipnet@indosat.net.id, penerbitan@gemainsani.co.id
Layanan SMS: 0815 86 86 86 86
Jakarta: Jl. Kalibata Utara II No. 84 Jakarta 12740
Telp. (021) 7984391, 7984392, 7988593 Fax. (021) 7984388

Anggota IKAPI

DARUL**FIKIR**

329B Jalan Abdul Rahman Idris,
off Jalan Raja Muda Abdul Aziz, 50300 Kuala Lumpur
Telp. 603-2698 1636, 603-2691 3892 Faks. 603-2692 8757
E-mail: emel@darulfikir.com.my

Cetakan Pertama, Rabi'ul Awwal 1432 H / Februari 2011 M

DAFTAR ISI

Pengantar Penerbit

Agama Islam kaya akan tuntunan hidup bagi umatnya. Selain sumber hukum utama yakni Al-Qur'an dan As-Sunnah, Islam juga mengandungi aspek penting yakni fiqih. Fiqih Islam sangat penting dan dibutuhkan oleh umat Islam, karena ia merupakan sebuah "manual book" dalam menjalankan praktik ajaran Islam itu sendiri, baik dari sisi ibadah, muamalah, syariah, dan sebagainya.

Hadir di hadapan Anda, sebuah hasil karya ulama kontemporer yang kapasitasnya sudah tidak diragukan lagi, Profesor Wahbah az-Zuhaili. Ulama asal Suriah ini hadir dengan pembahasan Fiqih Islam yang lengkap dan komprehensif. Buku ini merupakan jilid keempat dari 10 jilid yang kami terbitkan.

Buku ini membahas aturan-aturan syariah islamiyyah yang disandarkan kepada dalil-dalil yang shahih baik dari Al-Qur'an, As-Sunnah, maupun akal. Oleh sebab itu, kitab ini tidak hanya membahas fiqih sunnah saja atau membahas fiqih berasaskan logika semata.

Buku ini juga mempunyai keistimewaan dalam hal mencakup materi-materi fiqih dari semua madzhab, dengan disertai proses penyimpulan hukum (*istinbaath al-ahkaam*) dari sumber-sumber hukum Islam baik yang naqli maupun aqli (Al-Qur'an, As-Sunnah, dan juga ijtihad akal yang didasarkan kepada prinsip umum dan semangat *tasyri'* yang otentik).

Pembahasan dalam buku ini tidak hanya terfokus pada satu madzhab tertentu. Buku ini lebih menekankan kepada metode perbandingan antara pendapat-pendapat dalam madzhab empat (Hanafiyyah, Malikiyyah, Syafi'iyyah, dan Hanabilah), dan pada beberapa permasalahan juga dipaparkan beberapa pendapat madzhab selain madzhab yang empat. Dalam memaparkan pendapat suatu madzhab, penulis berusaha untuk merujuk langsung kepada kitab-kitab utama dalam madzhab tersebut. Buku ini juga memerhatikan keshahihan hadits yang dijadikan dalil. Oleh sebab itu, setiap hadits yang dijadikan dalil oleh fuqaha akan di-*takhrij* dan di-*tahqiq*.

Dari segi pembahasan hukum, buku ini membahas perbedaan-perbedaan hukum yang terdapat dalam setiap masalah fiqhiyyah dan membandingkan permasalahan yang ada dalam satu madzhab dengan madzhab lain.

Keunggulan lain dari buku ini adalah buku ini lebih memfokuskan pada sisi praktikal. Oleh sebab itu, ia tidak menyinggung masalah-masalah rekaan yang tidak mungkin terjadi, seperti masalah perbudakan karena hal itu sudah tidak relevan dengan kehidupan universal modern masa kini.

Penulis juga akan menyebutkan pendapat yang *rajih*, terutama bila di antara pendapat tersebut ada yang bersandar kepada hadits

dhaif, atau di saat satu pendapat mempunyai potensi lebih untuk menimbulkan kemaslahatan dan menolak kerusakan.

Para pembaca juga akan dengan mudah dalam memahami pembahasan dalam buku ini. Penulis menggunakan redaksi bahasa yang mudah dipahami, rangkaian kalimatnya sederhana, dan sistematikanya sesuai dengan pemahaman kontemporer. Penulis juga berusaha untuk membahas beberapa permasalahan fiqih kontemporer. Pembahasan ini dilakukan dengan berbekal kaidah-kaidah syara', dasar-dasar utamanya, dan juga keputusan-keputusan fuqaha.

Akhirnya, semoga karya besar ini dapat memberikan manfaat yang seluas-seluasnya kepada umat Islam, khususnya bagi Anda sekalian, para pembaca yang dirahmati Allah SWT.

Billaahit-taufiiq wal-hidaayah
Allaahu a'lam bish-shawaab.

Bagian 1
IBADAH

BAB KEENAM
SUMPAH, NADZAR, DAN KAFARAT

SECARA etimologis maupun dalam terminologi fiqih, kata sumpah (*yamiin*) dan nadzar (nadzar) mengandung makna akad dan kehendak atau tekad (*tashmiim*). Hal itu dikarenakan sumpah merupakan suatu hal yang dilaksanakan oleh si pelaku dengan kehendaknya sendiri. Hal tersebut dimaksudkan untuk menguatkan tekadnya melakukan atau meninggalkan suatu perbuatan. Makna yang sama juga dapat ditemukan pada nadzar, yang merupakan suatu hal yang diwajibkan pelaku terhadap dirinya. Hal tersebut dimaksudkan untuk mencapai target tertentu yang ia inginkan. Adapun kafarat, merupakan sanksi terhadap pelanggaran terhadap akad yang dibuat seseorang dengan dirinya.

Secara jelas dapat dilihat bahwa dalam aktivitas sumpah, nadzar, dan kafarat, terkandung makna ibadah, pengagungan, dan ketaatan terhadap Allah SWT. Hal ini tidak terlepas dari lahirnya kewajiban-kewajiban tertentu terhadap Allah SWT sebagai hasil dari tindakan-tindakan tersebut.

Dalam kesempatan yang baik ini, saya akan memulai pembahasan dengan uraian tentang masalah sumpah, dikarenakan tingginya tingkat urgensi masalah ini, peredarannya yang meluas di masyarakat, serta kompleksitas pembahasannya dibandingkan dua masalah berikutnya. Uraian akan dibagi ke dalam tiga bagian.

A. SUMPAH

Uraian tentang hal ini mencakup empat pembahasan pokok berikut:

Pertama, definisi, landasan, dan pembagian sumpah serta hukum masing-masing bagian.

Kedua, redaksi sumpah.

Ketiga, syarat-syarat sumpah.

Keempat, macam-macam situasi yang secara umum mendorong seseorang melakukan sumpah. Dalam hal ini terdapat sebelas hal:

1. Sumpah untuk memasuki sesuatu.
2. Sumpah untuk keluar dari sesuatu.
3. Sumpah untuk mengucapkan sesuatu.
4. Sumpah untuk memakan atau meminum sesuatu.
5. Sumpah untuk memakai pakaian tertentu.
6. Sumpah untuk mengendarai sesuatu.
7. Bersumpah untuk duduk.
8. Sumpah untuk mendiami atau menghuni suatu tempat.

9. Sumpah untuk memukul atau memerangi sesuatu.
10. Sumpah untuk hal-hal yang dilekatkan kepada selain pelaku sumpah.
11. Sumpah untuk melakukan perkara syariat tertentu.

1. DEFINISI, LANDASAN, DAN PEMBAGIAN SUMPAH SERTA HUKUM MASING-MASING BAGIAN

Definisi

Secara etimologis, *al-yamiin* memiliki tiga arti:

1. Kekuatan, seperti disebutkan dalam firman Allah SWT, *"Pasti Kami pegang dia pada tangan kanannya."* **(al-Haaqqah: 45)**;
2. Tangan kanan. Disebut demikian dikarenakan kekuatan besar yang dimiliki organ tubuh yang satu ini.
3. Sumpah. Kata *al-yamiin* dipakai dalam makna ini dikarenakan ketika ada dua orang yang melakukan sumpah, maka masing-masing biasanya saling memegang tangan kanan temannya.

Adapun dalam terminologi para fuqaha, seperti dikemukakan kelompok Hanafiyyah, sumpah dimaknai sebagai sebuah ungkapan terhadap suatu akad tertentu yang diucapkan oleh seseorang, yang dengannya tekad atau motivasi orang itu untuk melakukan atau meninggalkan suatu perbuatan menjadi kuat. Akad tersebut disebut dengan *al-yamiin* dikarenakan dengannya tekad menjadi kuat.[1]

Landasan

Keberadaan sumpah dalam Islam memiliki landasan berpijak yang kuat. Hal itu dikarenakan Allah SWT, seperti dapat ditemukan dalam Al-Qur'an, banyak melakukan sumpah, di samping juga menyuruh Rasulullah saw. untuk melakukannya. Sebagai contoh firman-Nya, *"Demi malam apabila menutupi (cahaya siang)."* **(al-Lail: 1)**, firman-Nya, *"Demi matahari dan sinarnya pada pagi hari."* **(asy-Syams: 1)**, firman-Nya, *"Demi bintang ketika terbenam."* **(an-Najm: 1)**, **dan** firman-Nya, *"Demi (buah) Tin dan (buah) Zaitun."* **(at-Tiin: 1)** Seluruh ayat tersebut membawa satu pesan, yaitu, "Demi Tuhan benda-benda tersebut." Adapun masalah yang ingin ditegaskan dengan sumpah dalam ayat-ayat dimaksud tidak disebutkan.

Sementara itu, perintah kepada Rasulullah saw. untuk bersumpah ditegaskan dalam tiga ayat, yaitu firman-Nya, *"Dan mereka menanyakan kepadamu (Muhammad), 'Benarkah (azab yang dijanjikan) itu?' Katakanlah, 'Ya, demi Tuhanku, sesungguhnya (azab) itu pasti benar dan kamu sekali-kali tidak dapat menghindar.'"* **(Yunus: 53)**, dan firman-Nya, *"Katakanlah (Muhammad), 'Tidak demikian, demi Tuhanku, kamu pasti dibangkitkan....'"* **(at-Taghaabun: 7)**

Di dalam As-Sunnah juga dapat ditemukan dasar pembolehan sumpah,[2] antara lain sabda Rasulullah saw.,

وَإِنِّي وَاللهِ إِنْ شَاءَ اللهُ لاَ أَحْلِفُ عَلَى يَمِيْنٍ فَأَرَى غَيْرَهَا خَيْرًا مِنْهَا إِلاَّ أَتَيْتُ الَّذِي هُوَ خَيْرٌ وَتَحَلَّلْتُهَا

"Demi Allah, tidaklah saya bersumpah (untuk mengerjakan atau meninggalkan sesuatu) kemudian saya menemukan ada hal lain yang lebih baik darinya, melainkan saya akan

---

1 Lihat: as-Sarkhasi, *al-Mabsuuth*, jilid 8, hlm. 126; *Fathul Qadiir*, jilid 4, hlm. 2; *az-Zaila'i, Tabyiinul Haqaa'iq*, jilid 3, hlm. 106; *ad-Durrul Mukhtaar bi Haamisy Radd al-Mukhtaar*, jilid 3, hlm. 48; *Mughnil Muhtaaj*, jilid 4, hlm. 320; *al-Fataawaa al-Hindiyyah*, jilid 2, hlm. 48.

2 Lihat: Ibnu Qudamah al-Hanbali, *al-Mughnii*, jilid 8, hlm. 676-682 dan az-Zaila'i, *Tabyiinul Haqaa'iq*, jilid 3, hlm. 106.

melakukan yang lebih baik itu serta melepaskan diri dari yang pertama (dengan membayar kafarat sumpah)."[3]

Akan tetapi, di dalam Islam, seseorang tidak bisa begitu saja menarik lagi sumpah, nadzar, atau lafal talak yang ia ucapkan. Sebaliknya, lafal-lafal tersebut telah menjadi beban bagi dirinya sejak saat ia diucapkan.

Menurut para ahli fiqih, sekalipun bersumpah pada dasarnya dibolehkan, hanya saja makruh hukumnya jika dilakukan secara berlebihan. Hal itu dilandasi oleh firman Allah SWT,

"Dan janganlah engkau patuhi setiap orang yang suka bersumpah dan suka menghina." **(al-Qalam: 10)**

Dapat dilihat bahwa ayat ini mengecam orang yang bersumpah dengan nama Allah SWT secara berlebihan. Kecaman tersebut jelas mengindikasikan bahwa perbuatan dimaksud tidak disukai. Itulah alasannya mengapa Imam Syafi'i berkata, "Saya tidak pernah bersumpah dengan nama Allah SWT, baik ketika berkata benar atau tidak."[4]

Di dalam ayat lain juga disebutkan,

وَلَا تَجْعَلُوا اللَّهَ عُرْضَةً لِأَيْمَانِكُمْ... ﴿٢٢٤﴾

"Janganlah kamu jadikan (nama) Allah dalam sumpahmu sebagai Penghalang...." **(al-Baqarah: 224)**

Maksud ayat ini adalah jangan bersumpah dengan nama Allah SWT secara berlebihan. Karena, dikhawatirkan si pelaku tidak mampu menunaikannya, kecuali jika sumpah dimaksud berkenaan dengan hal-hal yang berkaitan dengan ketaatan kepada Allah SWT, seperti untuk melakukan sesuatu yang diwajibkan dan disunnahkan, atau meninggalkan perkara yang diharamkan atau dimakruhkan. Artinya, bersumpah dalam hal-hal seperti ini juga dapat dikategorikan sebagai bagian dari ketaatan.

Berdasarkan penjelasan di atas, tindakan seseorang yang menjadikan sumpah sebagai sarana untuk meyakinkan atau mempengaruhi orang lain dapat dipandang sebagai bentuk kekurangetisan terhadap Allah SWT. Demikian juga menjadikan sumpah dengan nama-Nya sebagai tameng untuk melariskan dagangan atau membuat orang lain tertarik melakukan transaksi. Diriwayatkan dari Abu Hurairah r.a., bahwa Rasulullah saw. bersabda,

اَلْحَلِفُ مَنْفَقَةٌ لِلسِّلْعَةِ مَمْحَقَةٌ لِلْبَرَكَةِ

"Sumpah itu melariskan barang dagangan, namun menghilangkan keberkahan."

Menurut madzhab Maliki, bersumpah dengan selain Allah SWT hukumnya makruh. Namun menurut yang lain, haram. Jika seseorang bersumpah dengan selain Allah SWT, seperti "Demi Latta dan demi Uzza," lalu ia meyakini keagungannya maka orang itu kafir. Namun jika tidak, maka ia telah melakukan perbuatan haram.

a. Macam-Macam Sumpah

Menurut madzhab Hambali, sumpah memiliki lima macam hukum:

Pertama, wajib, yaitu sumpah yang dimaksudkan untuk menyelamatkan seorang yang tidak bersalah dari kebinasaan.

3 HR Bukhari, Muslim, Abu Dawud, dan an-Nasa'i. Riwayat lain memakai redaksi, *"...melainkan saya akan membayar kafarat untuk membatalkan sumpah tersebut lalu mengerjakan perkara yang lebih baik tadi."* Lebih lanjut lihat *Jaami'ul Ushuul*, jilid 12, hlm. 301 dan *Nashbur Raayah*, jilid 3, hlm. 297.

4 Lihat *al-Mughnii*, jilid 8, hlm. 678; asy-Sya'rani, *al-Miizaan*, jilid 2, hlm. 18 dan 130; *Mughnil Muhtaaj*, jilid 4, hlm. 325; dan *al-Fataawaa al-Hindiyyah*, jilid 2, hlm. 49.

Kedua, sunnah, yaitu sumpah yang dimaksudkan untuk kemaslahatan tertentu, seperti mendamaikan dua orang yang tengah berselisih, atau menolak kemungkaran, atau menghilangkan kedengkian dari hati seorang Muslim terhadap si pelaku sumpah atau terhadap yang lainnya.

Ketiga, mubah. Contohnya bersumpah untuk mengerjakan atau meninggalkan sebuah perbuatan yang dibolehkan, atau bersumpah untuk menginformasikan suatu berita, di mana si pelaku sumpah benar dalam hal tersebut atau menduga kuat bahwa dirinya benar.

Keempat, makruh, yaitu bersumpah untuk mengerjakan suatu perbuatan yang makruh atau meninggalkan perbuatan yang disunnahkan.

Kelima, haram, yaitu sumpah palsu. Hal itu dikarenakan Allah SWT mencela keras pelakunya, sebagaimana firman-Nya, "*...Dan mereka bersumpah atas kebohongan, sedang mereka mengetahuinya.*" **(al-Mujaadilah: 14)**; dan juga dikarenakan berkata bohong adalah haram.

Lebih lanjut, sumpah dengan nama Allah SWT memiliki tiga bentuk, yaitu *yamiin mun'aqadah, yamiin al-ghamuus,* dan *yamiin al-laghwi*. Dalam kitab *al-Ashli*, Muhammad, salah seorang sahabat utama Abu Hanifah, berkata, "Sumpah memiliki tiga bentuk: sumpah yang bisa ditebus dengan kafarat, sumpah yang tidak bisa ditebus dengan kafarat, dan sumpah yang mudah-mudahan Allah SWT memaafkan pelakunya." Ia kemudian menafsirkan bentuk yang ketiga ini dengan *yamiin al-laghwi*.[5]

1) Al-Yamiin al-Ghamuus

Ulama Hanafiyyah dan Malikiyyah mendefinisikannya sebagai, "Sumpah palsu yang disengaja terhadap suatu hal yang berlangsung di masa lalu atau masa sekarang. Dengan ungkapan lain, ia adalah sumpah seseorang terhadap sesuatu yang terjadi di masa lampau atau masa sekarang, baik guna menguatkan keberadaannya atau sebaliknya, di mana si pelaku dengan sengaja berdusta. Contohnya, seseorang berkata, 'Demi Allah, saya sungguh telah masuk ke rumah ini,' padahal ia tahu bahwa dirinya tidak pernah memasukinya; atau ucapan seseorang, 'Demi Allah, orang itu adalah Khalid,' padahal ia tahu bahwa yang bersangkutan adalah Amir, dan sebagainya."

Menurut jumhur ulama, tercakup di dalamnya ulama madzhab Hanafi, Maliki, dan Hambali (berdasarkan riwayat yang lebih kuat dalam madzhab ini),[6] si pelaku sumpah palsu ini berdosa dan wajib bertobat dan memohon ampun kepada Allah SWT. Namun, ia tidak dikenakan kafarat berupa tebusan harta. Mereka melandaskan pendapatnya dengan sabda Rasulullah saw.,

مَنْ حَلَفَ عَلَى يَمِيْنٍ هُوَ فِيهَا فَاجِرٌ لِيَقْتَطِعَ بِهَا مَالَ امْرِئٍ مُسْلِمٍ حَرَّمَ اللهُ عَلَيْهِ الْجَنَّةَ وَأَدْخَلَهُ النَّارَ

"Siapa yang bersumpah agar mendapatkan harta seorang Muslim, sedangkan ia berbohong dalam sumpahnya itu, maka Allah SWT akan mengharamkan surga baginya, dan memasukkannya ke dalam neraka."[7]

---

5 *Al-Badaa'i'*, jilid 3, hlm. 2.

6 Lihat *al-Mabsuuth*, jilid 8, hlm. 127; *al-Badaa'i'*, jilid 3, hlm. 3 dan 15; *al-Fataawaa al-Hindiyyah*, jilid 2, hlm. 48; *Fathul Qadiir*, jilid 4, hlm. 3; *Tabyiinul Haqaa'iq*, jilid 3, hlm. 107; ad-Dardiri, *asy-Syarhul Kabiir bi Haamisy Haasyiyat ad-Dasuqi*, jilid 2, hlm. 128; *Bidaayatul Mujtahid*, jilid 1, hlm. 396; *al-Mughnii*, jilid 8, hlm. 686; *al-Qawaaniin al-Fiqhiyyah*, hlm. 160.

7 Diriwatkan oleh Ibnu Hibban dari Abu Umamah dan dalam ash-Shahihain dengan redaksi yang sama; juga diriwayatkan oleh Abu Dawud dan at-Tirmidzi dari Abdullah bin Mas'ud; ath-Thabrani dari al-Aras bin Umairah; serta Ahmad dan juga ath-Thabrani dari Abu Musa. Lihat *Jaami'ul Ushuul*, jilid 12, hlm. 295; *Majma'uz Zawaa'id*, jilid 4, hlm. 178; dan *Nashbur Raayah*, jilid 3, hlm. 292.

Dalam riwayat lain, لَقِيَ اللهَ وَهُوَ عَلَيْهِ غَضْبَانُ "maka ia akan menemui Allah SWT sedang Dia dalam keadaan murka terhadapnya." Ibnu Mas'ud juga berkata, "Kami mengkategorikan *yamiin al-ghamuus* sebagai sumpah yang tidak dapat ditebus dengan kafarat." Diriwayatkan bahwa Sa'id ibnul Musayyab berkata, "Ia (*yamiin al-ghamuus*) termasuk dosa besar dan besarnya (dosa perbuatan ini) tidak dapat ditutupi oleh kafarat."

Diriwayatkan juga bahwa Rasulullah saw. bersabda,

مِنَ الْكَبَائِرِ: الإِشْرَاكُ بِاللهِ وَعُقُوْقُ الْوَالِدَيْنِ وَقَتْلُ النَّفْسِ وَالْيَمِيْنُ الْغَمُوْسُ

"Di antara dosa besar: mempersekutukan Allah SWT, durhaka kepada orang tua, membunuh, dan melakukan sumpah palsu."[8]

Selain dalil naqli, dalil aqli juga menguatkan pendapat jumhur ini. Yaitu, bahwa kekejian dan kerusakan yang ditimbulkan oleh perbuatan ini lebih besar dari kafarat apa pun yang bisa diberikan. Oleh karena itu, kafarat tidak akan mampu menutupi dosa yang mengiringinya, sehingga tidak ada guna disyariatkan kafarat terhadapnya. Jenis sumpah ini dinamakan *yamiin al-ghamuus* dikarenakan ia membenamkan (menceburkan) pelakunya ke dalam dosa atau api neraka.

Sedangkan menurut madzhab Syafi'i dan sekelompok ulama lainnya: seseorang yang melanggar *yamiin al-ghamuus* diwajibkan membayar kafarat. Dengan demikian, kafarat dapat menghapus dosa perbuatan tersebut sebagaimana pada bentuk sumpah yang lainnya. Alasannya, pada *yamiin al-ghamuus* seseorang tetap dipandang telah melakukan sumpah atas nama Allah SWT. Sehingga ketika ia melanggarnya dengan sengaja, maka ia diwajibkan membayar kafarat. Hal ini tidak berbeda ketika ia melanggar *yamiin al-mu'aqqadah*, yaitu sumpah yang dilakukan terhadap sesuatu yang terjadi di masa mendatang.

Selain itu, firman Allah SWT, yaitu,

"Allah tidak menghukum kamu disebabkan sumpah-sumpahmu yang tidak disengaja (untuk bersumpah), tetapi Dia menghukum kamu disebabkan sumpah-sumpah yang kamu sengaja...." **(al-Maa'idah: 89)**

juga memakai redaksi umum (*'Aam*), dalam arti mencakup seluruh sumpah, baik untuk perkara masa lampau atau masa yang akan datang. Artinya, ayat ini juga mengisyaratkan kewajiban kafarat pada *yamiin al-ghamuus* karena ia termasuk dalam kategori *yamiin al-mu'aqqadah*. Dengan demikian, adanya ancaman dosa besar bagi pelaku sumpah palsu ini tidaklah dapat menghalangi pemberlakuan kafarat terhadapnya, seperti halnya zihar yang dikategorikan oleh Al-Qur'an sebagai perkataan yang keji dan kebohongan yang nyata, namun tetap diwajibkan kafarat terhadapnya.[9]

2) *Al-Yamiin al-Laghwi*

Para ulama berbeda pendapat tentang definisi sumpah *al-laghwi*. Menurut jumhur,[10] ia adalah penginformasian seseorang tentang suatu hal yang terjadi di masa lalu atau masa

8 HR Bukhari dari Umar ibnul Khaththab. Lebih lanjut, di dalam riwayat tersebut juga disebutkan bahwa seseorang kemudian bertanya, "Apa itu *yamiin al-ghamuus?*" Rasulullah saw. lalu menjawab, *"(Yaitu) sumpah palsu guna mendapatkan harta milik seorang Muslim."* Lihat *Nailul Authaar*, jilid 8, hlm. 235 dan *Subulus Salaam*, jilid 4, hlm. 105.

9 *Mughnil Muhtaaj*, jilid 4, hlm. 325 dan asy-Syairazi, *al-Muhadzdzab*, jilid 2, hlm. 128.

10 Lihat *al-Badaa'i'*, jilid 3, hlm. 3 dan 17; *al-Fataawaa al-Hindiyyah*, jilid 2, hlm. 49; *Bidaayatul Mujtahid*, jilid 1, hlm. 395; *al-Mughnii*, jilid 8, hlm. 688; *al-Qawaaniin al-Fiqhiyyah*, hlm. 159.

kini, diiringi dugaan bahwa keadaan sesuatu itu sesuai dengan yang ia informasikan. Padahal, yang sebenarnya adalah tidak seperti itu. Informasi dimaksud baik dalam hal penegasan terhadap keberadaan sesuatu maupun penafiannya.

Dengan ungkapan lain, sumpah *al-laghwi* itu adalah sumpah yang diucapkan seseorang terhadap sesuatu yang ia duga seperti yang ia sampaikan padahal yang sebenarnya tidak demikian. Contohnya adalah ucapan, "Demi Allah, saya tidak pernah berbicara dengan Zaid," di mana menurut dugaannya ia memang tidak pernah berbicara dengannya; atau ucapannya, "Demi Allah, saya sungguh telah berbicara dengan Zaid," diiringi dengan sangkaan kuat telah melakukannya. Padahal, faktanya bertentangan dengan kedua dugaannya itu. Contoh lainnya adalah ucapan seseorang, "Demi Allah, ini adalah burung gagak," di mana dalam persangkaannya memang yang ada di hadapannya adalah gagak. Namun, ternyata terbukti bahwa yang benar adalah burung merpati.

Sementara menurut Imam Syafi'i,[11] sumpah *al-laghwi* adalah sumpah yang tidak diiringi dengan niat untuk bersumpah. Dengan ungkapan lain, ia adalah sumpah yang terucap secara spontan dari mulut tanpa adanya maksud untuk bersumpah. Bisa juga, bentuknya adalah seseorang ingin bersumpah tentang sesuatu. Namun, ternyata yang terucap dari mulutnya adalah sesuatu yang lain. Dalil tentang keberadaan sumpah ini adalah firman Allah SWT,

"Allah tidak menghukum kamu disebabkan sumpah-sumpahmu yang tidak disengaja (untuk bersumpah), tetapi Dia menghukum kamu disebabkan sumpah-sumpah yang kamu sengaja...." **(al-Maa'idah: 89)**

Selain itu diriwayatkan bahwa Ibnu Umar, Ibnu Abbas, dan Ummul Mu'minin Aisyah r.a., berkata, "Ia (sumpah *al-laghwi*) adalah ucapan seseorang, 'Tidak, demi Allah,' atau, 'Ya, demi Allah.'" Sumpah seperti ini tidak dihitung sebagai kesalahan dikarenakan apa yang terlontar secara spontan dari lisan tanpa adanya maksud untuk itu tidak dapat dikenakan sanksi, sebagaimana jika seseorang secara tidak sengaja mengucapkan kata-kata kafir.

Para ulama sepakat bahwa sumpah *al-laghwi* tidak dikenakan kafarat jika melanggarnya dikarenakan firman Allah SWT,

"Allah tidak menghukum kamu disebabkan sumpah-sumpahmu yang tidak disengaja (untuk bersumpah)...." **(al-Maa'idah: 89)**

Sebab lainnya adalah karena ia termasuk sumpah yang *ghair mun'aqadah* yang tidak dikenakan kafarat, di samping karena ia tidaklah dimaksudkan untuk melanggar ajaran Allah SWT dengan sengaja. Yang terakhir ini sama halnya dengan seseorang yang melanggar syariat karena lupa.[12]

Sementara, dalam madzhab Syafi'i, sumpah *al-laghwi* berlaku pada perkara-perkara di masa lalu, sekarang, dan akan datang. Hal itu dikarenakan berbagai dalil yang ada tidak membedakan antara perkara di masa lalu dan masa mendatang. Dengan demikian, sumpah *al-laghwi* berlaku di segala waktu. Adapun menurut madzhab Hanafi, sumpah *al-laghwi*

11 *Mughnil Muhtaaj*, jilid 4, hlm. 324 dan asy-Syairazi, *al-Muhadzdzab*, jilid 2, hlm. 128.

12 Pendapat Aisyah r.a. ini diriwayatkan oleh Imam Bukhari, Syafi'i, dan Malik secara *mauquuf*; juga oleh Ibnu Hibban secara *marfuu'*, demikian juga oleh Abu Dawud dan al-Baihaqi. Sedangkan pendapat Ibnu Umar r.a., Ibnu Abbas r.a., sekelompok sahabat, dan tabi'in dalam hal ini dinukilkan oleh Ibnul Mundzir. Lihat *Jaami'ul Ushuul*, jilid 12, hlm. 307; *Nailul Authaar*, jilid 8, hlm. 235; dan *Subulus Salaam*, jilid 4, hlm. 107.

tidak berlaku untuk masa mendatang. Namun, ia termasuk kategori sumpah *al-mu'aqqadah* yang diwajibkan membayar kafarat bagi yang melanggarnya, baik orang tersebut memang bermaksud bersumpah atau tidak. Pembatasan sumpah *al-laghwi* hanya pada sumpah yang diperuntukkan bagi perkara masa lalu dan sekarang saja didasarkan pada firman Allah SWT,

"Allah tidak menghukum kamu disebabkan sumpah-sumpahmu yang tidak disengaja (untuk bersumpah)...." **(al-Maa'idah: 89)**[13]

Secara etimologis, *al-laghwi* adalah kata yang dipergunakan untuk menunjuk pada sesuatu yang sebenarnya tidak ada. Hanya saja, si pelaku menduga bahwa perkara dimaksud sesuai dengan yang ia sumpahkan. Padahal, yang sebenarnya tidak demikian. Demikianlah sumpah yang dilekatkan pada perkara yang terjadi di masa lampau atau sekarang. Perkara yang disebut dalam sumpah itu tidak ada, karena memang si pelaku tidak bermaksud bersumpah. Yaitu, tekad untuk melakukan atau meninggalkan suatu perkara. Itulah sebabnya, bentuk sumpah ini disebut sumpah *al-laghwi*. Adapun sumpah terhadap perkara di masa datang, maka ia adalah sumpah *al-mu'aqqadah*, sebagaimana yang akan dijelaskan pada pembahasan yang akan datang.

3) Sumpah al-Mun'aqadah atau al-Mu'akkadah

Ia adalah sumpah yang diucapkan seseorang untuk melakukan atau meninggalkan suatu perkara yang akan terjadi di masa depan. Jika seseorang melanggar jenis sumpah ini, maka ia diwajibkan membayar kafarat berdasarkan firman Allah SWT,

"Allah tidak menghukum kamu disebabkan sumpah-sumpahmu yang tidak disengaja (untuk bersumpah), tetapi Dia menghukum kamu disebabkan sumpah-sumpah yang kamu sengaja, maka kafaratnya (denda pelanggaran sumpah) ialah memberi makan sepuluh orang miskin, yaitu dari makanan yang biasa kamu berikan kepada keluargamu, atau memberi mereka pakaian atau memerdekakan seorang hamba sahaya. Barangsiapa tidak mampu melakukannya, maka (kafaratnya) berpuasalah tiga hari. Itulah kafarat sumpah-sumpahmu apabila kamu bersumpah (dan kamu langgar)...." **(al-Maa'idah: 89)**

Maksud sumpah pada ayat ini adalah sumpah terhadap perkara yang terjadi di masa mendatang. Pemahaman ini didasarkan pada firman Allah SWT dalam ayat lainnya, yaitu,

"...Dan jagalah sumpahmu...." **(al-Maa'idah: 89)**

Hal ini dikarenakan pemeliharaan seseorang terhadap sesuatu yang disumpahkan tidak mungkin terjadi, kecuali terhadap perkara yang terjadi di masa depan. Selain itu, Allah SWT berfirman,

"...janganlah kamu melanggar sumpah setelah diikrarkan...." **(an-Nahl: 91)**

Pembatalan tentunya hanya dapat dilakukan terhadap perkara yang terjadi kemudian.[14]

Seluruh ulama menyepakati wajibnya kafarat bagi orang yang melanggar jenis sumpah ini, baik sumpahnya itu berkenaan dengan tekad untuk melakukan suatu perkara yang wajib atau meninggalkannya, melakukan

13 *Al-Badaa'i'*, jilid 3, hlm. 3-4.

14 *Al-Mabsuuth*, jilid 8, hlm. 127; *Fathul Qadiir*, jilid 4, hlm. 5; *Tabyiinul Haqaa'iq*, jilid 3, hlm. 109; *al-Badaa'i'*, jilid 3, hlm. 17; dan *al-Mughni*, jilid 8, hlm. 683 dan 689.

suatu perbuatan dosa, meninggalkan perkara yang disunnahkan, atau juga melakukan serta meninggalkan perkara yang mubah.[15]

Contoh dari sumpah untuk melakukan suatu perkara yang wajib adalah ucapan seseorang, "Demi Allah, saya sungguh akan melakukan shalat Zhuhur pada hari ini," atau, "Demi Allah, saya sungguh akan melakukan puasa di bulan Ramadhan." Bentuk sumpah yang seperti ini wajib untuk ditepati dan tidak boleh dilanggar. Artinya, jika seseorang tidak menepatinya, maka ia berdosa[16] dan harus membayar kafarat.[17] Dalam hal ini, Rasulullah saw. bersabda,

مَنْ نَذَرَ أَنْ يُطِيعَ اللهَ فَلْيُطِعْهُ

"Siapa yang bernadzar untuk menaati Allah SWT, maka hendaklah ia menaati-Nya."[18]

Adapun contoh sumpah untuk meninggalkan suatu perkara yang wajib atau melakukan suatu kemaksiatan adalah ucapan seseorang, "Demi Allah, saya tidak akan melakukan shalat fardhu," atau, "Demi Allah, saya tidak akan melakukan puasa Ramadhan," atau, "Demi Allah, saya sungguh akan meminum khamar," atau, "Demi Allah, saya sungguh akan membunuh si Fulan," atau, "Demi Allah, saya tidak akan berbicara dengan ibu bapak saya," dan sebagainya. Terhadap sumpah yang semacam ini, maka si pelaku wajib segera bertobat dan memohon ampun kepada Allah SWT pada saat itu juga, serta wajib melanggarnya (tidak menepatinya) dan kemudian membayar kafarat berupa mengeluarkan sejumlah harta. Hal itu disebabkan sumpah tersebut adalah bagian dari kemaksiatan kepada Allah SWT,[19] sementara Rasulullah saw. telah bersabda,

مَنْ حَلَفَ عَلَى يَمِينٍ فَرَأَى غَيْرَهَا خَيْرًا مِنْهَا فَلْيَأْتِ الَّذِي هُوَ خَيْرٌ وَلْيُكَفِّرْ عَنْ يَمِينِهِ

"Siapa yang bersumpah kemudian melihat bahwa yang lainnya lebih baik dari yang disumpahkannya itu, maka hendaklah ia melakukan hal yang lebih baik itu dan membayar kafarat terhadap sumpahnya tersebut."[20]

Contoh dari sumpah untuk meninggalkan perkara yang disunnahkan adalah seperti ucapan, "Demi Allah, saya tidak akan mengerjakan shalat sunnah, puasa sunnah, tidak akan menjenguk orang sakit, atau menziarahi orang yang meninggal." Termasuk juga dalam kategori ini sumpah seseorang untuk mengerjakan suatu perbuatan makruh, seperti ucapannya,

---

15 *Al-Badaa'i'*, jilid 3, hlm. 17.

16 Menurut madzhab Maliki, penunaian sumpah belum terwujud kecuali jika si pelaku menunaikan perkara tersebut secara sempurna. Sebaliknya, seseorang telah cukup dianggap melanggar sumpahnya jika ia melakukan sedikit saja dari muatan sumpah tersebut. Sebagai contoh, siapa yang bersumpah untuk memakan sepotong roti, maka ia belum dipandang menepati sumpahnya kecuali jika ia memakan seluruh roti itu. Sebaliknya jika ia bersumpah tidak akan memakannya, maka ia telah dipandang melanggar sumpahnya jika ia memakan sebagian saja dari roti itu (Lihat *al-Qawaaniin al-Fiqhiyyah*, hlm. 161). Sedangkan menurut madzhab Hanafi, penunaian atau pelanggaran sumpah itu belum akan terwujud, kecuali jika si pelaku melakukan seluruh isi sumpah tersebut (*al-Badaa'i'*, jilid 3, hlm. 12 dan *Mukhtashar ath-Thahaawi*, hlm. 308).

17 *Al-Badaa'i'*, jilid 3, hlm. 17 dan *al-Mughnii*, jilid 8, hlm. 682.

18 HR Bukhari, Ahmad, dan Ashaabus Sunan yang empat, dari Aisyah r.a.. Bunyi hadits ini selengkapnya adalah,

وَمَنْ نَذَرَ أَنْ يَعْصِيَهُ فَلَا يَعْصِهِ

"...dan siapa yang bernadzar untuk bermaksiat kepadanya (Allah SWT), maka janganlah ia merealisasikannya."

Penjelasan selengkapnya, lihat *Nashbur Raayah*, jilid 3, hlm. 300 dan *Nailul Authaar*, jilid 8, hlm. 240.

19 *Al-Badaa'i'*, jilid 3, hlm. 17; *Mughnil Muhtaaj*, jilid 4, hlm. 325; dan *al-Mughnii*, jilid 8, hlm. 682 .

20 Diriwayatkan oleh Ahmad, Muslim, dan at-Tirmidzi dari Abu Hurairah; juga oleh para penyusun enam kitab hadits, kecuali Ibnu Majah, dari Abdurrahman ibnu Samrah; serta oleh Ahmad, Muslim, an-Nasa'i, dan Ibnu Majah dari Udai bin Hatim. Selengkapnya lihat *Jaami'ul Ushuul*, jilid 12, hlm. 300; *Majma'uz Zawaa'id*, jilid 4, hlm. 183; *Nashbur Raayah*, jilid 3, hlm. 296; *Nailul Authaar*, jilid 8, hlm. 237; dan *Subulus Salaam*, jilid 4, hlm. 103.

"Demi Allah, saya sungguh akan menoleh pada saat shalat."

Terhadap bentuk-bentuk sumpah ini, maka yang lebih utama bagi orang tersebut adalah tidak mengerjakan yang makruh. Sebaliknya, mengerjakan perkara yang sunnah tadi walaupun dengan konsekuensi harus melanggar sumpah dan membayar kafarat. Hal ini didasarkan pada hadits di atas dan juga firman Allah SWT,

"Dan janganlah orang-orang yang mempunyai kelebihan dan kelapangan di antara kamu bersumpah...." **(an-Nuur: 22)**

Diriwayatkan bahwa ayat ini turun berkenaan dengan sumpah Abu Bakar ash-Shiddiq untuk tidak akan lagi memberikan nafkah kepada Misthah setelah ia terlibat dari penyebaran berita palsu tentang Aisyah.[21]

Adapun jika sumpah tersebut berkenaan dengan perkara yang mubah, baik mengerjakan atau meninggalkannya, seperti masuk ke sebuah rumah, memakan sesuatu, memakai suatu pakaian, dan sebagainya, maka yang lebih utama adalah menepati sumpah itu dan tidak melanggarnya. Hal itu dikarenakan dalam penunaiannya terdapat makna pengagungan terhadap Allah SWT, sementara Dia berfirman,

"...janganlah kamu melanggar sumpah setelah diikrarkan...." **(an-Nahl: 91)**

Akan tetapi, ia tetap dibolehkan untuk melanggarnya dan membayar kafarat.[22]

Hukum Orang yang Bersumpah karena Lupa atau Terpaksa

Menurut madzhab Hanafi dan Maliki, seseorang yang melanggar sumpah *al-mu'aqqadah* diwajibkan membayar kafarat, baik ia melakukannya dengan sengaja atau karena lupa, tersalah, tertidur, pingsan, gila, atau dipaksa.[23] Alasannya, firman Allah SWT,

"...tetapi Dia menghukum kamu disebabkan sumpah-sumpah yang kamu sengaja...." **(al-Maa'idah: 89)**

tidak membedakan antara pelanggaran dengan sengaja, lupa, atau lainnya. Selain itu, Rasulullah saw. juga bersabda,

ثَلَاثٌ جَدُّهُنَّ جَدٌّ وَهَزْلُهُنَّ جَدٌّ، اَلنِّكَاحُ وَالطَّلَاقُ وَالْيَمِيْنُ

"Tiga perkara yang jika dilakukan dengan sungguh-sungguh maka ia dipandang sungguh-sungguh, dan jika dilakukan secara main-main maka ia tetap dipandang sungguh-sungguh: nikah, talak, dan sumpah."[24]

Oleh karena itu, siapa yang bersumpah akan memerdekakan seorang budak atau menalak istrinya ketika ia bertekad tidak akan melakukan suatu perkara, namun ia kemudian melanggarnya karena lupa, maka ia tetap dipandang melanggar. Hal itu dikarenakan sumpahnya tersebut berkaitan dengan hak seorang manusia. Sehingga, hukum tetap berlaku sekalipun ia melakukannya disebab-

21 *Al-Badaa'i'*, jilid 3, hlm. 16; *Mughnil Muhtaaj*, jilid 4, hlm. 326; dan *al-Mughnii*, jilid 8, hlm. 681.

22 *Ibid.*, dan *al-Qawaaniin al-Fiqhiyyah*, hlm. 160.

23 *Al-Badaa'i'*, jilid 3, hlm. 17; *Fathul Qadiir*, jilid 4, hlm. 6; *Tabyiinul Haqaa'iq*, jilid 3, hlm. 109; *al-Fataawaa al-Hindiyyah*, jilid 2, hlm. 49; *Bidaayatul Mujtahid*, jilid 2, hlm. 402; *al-Mughnii*, jilid 8, hlm. 688; *al-Qawaaniin al-Fiqhiyyah*, hlm. 161; *ad-Durrul Mukhtaar*, jilid 3, hlm. 53; *al-Mughnii*, jilid 8, hlm. 726; dan *asy-Syarhul Kabiir*, jilid 2, hlm. 142.

24 Redaksi sesungguhnya dari hadits di atas tidak seperti itu tetapi, *"...nikah, talak, dan raj'ah (rujuk)"*; diriwayatkan oleh Abu Dawud, Ibnu Majah, at-Tirmidzi, al-Hakim, ad-Daruquthni, dan al-Baihaqi. Perubahan redaksi *raj'ah* menjadi *yamiin* (sumpah) merupakan perbuatan para fuqaha. Lebih lanjut lihat *Nashbur Raayah*, jilid 3, hlm. 293.

kan lupa. Hal ini sama dengan seseorang yang merusak atau membinasakan sesuatu karena lupa.

Adapun menurut madzhab Syafi'i dan Hambali,[25] tidak wajib kafarat serta tidak dipandang sebagai pelanggaran jika pelanggaran tersebut dilakukan oleh orang yang tidak *mukallaf* seperti anak kecil, orang gila, dan orang yang tertidur. Hal ini berdasarkan sabda Rasulullah saw.,

رُفِعَ الْقَلَمُ عَنْ ثَلاَثَةٍ عَنِ الصَّغِيرِ حَتَّى يَبْلُغَ وَعَنِ النَّائِمِ حَتَّى يَسْتَيْقِظَ وَعَنِ الْمَجْنُونِ حَتَّى يُفِيقَ

"Tidak dicatat (sebagai pelanggaran) dalam tiga hal: (perbuatan itu dilakukan oleh) anak kecil sampai ia balig, oleh orang yang tidur hingga ia terbangun, atau oleh orang gila hingga kembali kesadarannya."[26]

Demikian juga, tidak diwajibkan kafarat bagi pelangggaran yang dilakukan orang yang sedang pingsan atau mabuk yang tidak disengaja atau lupa, dikarenakan mereka juga termasuk dalam lingkup makna hadits di atas. Selain itu, sumpah mereka tidak dianggap sebagai sumpah, sama halnya dengan sumpah seseorang yang dalam paksaan. Rasulullah saw. bersabda,

لَيْسَ عَلَى الْمَقْهُوْرِ يَمِيْنٌ

"Tidaklah dipandang sebagai sumpah, jika dilakukan oleh orang yang dalam paksaan."[27]

Beliau saw. juga bersabda,

رُفِعَ عَنْ أُمَّتِي الْخَطَأُ وَالنِّسْيَانُ وَمَا اسْتُكْرِهُوا عَلَيْهِ

"Tidak dicatat (sebagai pelanggaran) bagi umatku sesuatu yang dilakukan karena khilaf, lupa, atau dipaksa orang lain."[28]

Syarat Berlakunya Sumpah

Suatu sumpah baru dipandang berlaku jika memenuhi beberapa persyaratan umum berikut.

1. Orang yang bersumpah balig dan berakal. Dengan demikian, tidak berlaku sumpah yang dilakukan anak kecil atau orang gila, dikarenakan tidak adanya pembebanan hukum terhadap mereka. Abu Dawud meriwayatkan dari Ali bin Abi Thalib bahwa Rasulullah saw. bersabda,

   رُفِعَ الْقَلَمُ عَنْ ثَلاَثَةٍ عَنِ النَّائِمِ حَتَّى يَسْتَيْقِظَ وَعَنِ الصَّغِيرِ حَتَّى يَكْبَرَ وَعَنِ الْمَجْنُونِ حَتَّى يَعْقِلَ

   "Tidak dicatat (sebagai pelanggaran) dalam tiga hal: (perbuatan itu dilakukan oleh) orang yang tidur hingga ia terbangun, oleh anak kecil sampai ia mimpi

25 Asy-Syairazi, *al-Muhadzdzab*, jilid 2, hlm. 128; *Haasyiyah al-Bajuri alaa Matn Abi Syujaa'*, jilid 2, hlm. 323; dan *al-Mughnii*, jilid 8, hlm. 676, 684.

26 HR Ahmad, Abu Dawud, an-Nasa'i, Ibnu Majah, al-Hakim, dan Ibnu Hibban dari Aisyah. Sebagian dari mereka juga meriwayatkannya dari Ali bin Abi Thalib, Umar ibnul Khaththab, Ibnu Abbas, Abu Hurairah, dan lainnya; lihat *Majma'uz Zawaa'id*, jilid 6, hlm. 251 dan *Subulus Salaam*, jilid 3, hlm. 180.

27 Diriwayatkan oleh ad-Daruquthni dari Watsilah ibnul Asyqa' dan Abu Umamah. Selanjutnya, Anbasah—salah seorang dari rangkaian perawinya—mengatakan, "(Hadits ini) dhaif." Dalam kitab *at-Tanqiih* disebutkan, "Hadits *munkar*, bahkan *maudhu'* (palsu), dan dalam rangkaian sanadnya terdapat sekelompok orang yang tidak dapat dijadikan sandaran dalam hujjah." Lebih lanjut, lihat *Nashbur Raayah*, jilid 3, hlm. 294.

28 Diriwayatkan oleh ath-Thabrani dari Tsauban dan Abu Darda' oleh Ibnu Majah, Ibnu Hibban, dan al-Hakim dari Ibnu Abbas; juga oleh Ibnu Majah dari Abu Dzar; dan oleh Abu Nu'aim dalam kitab *al-Hilyah* dari Ibnu Umar; dengan redaksi yang berbeda-beda. Lebih lanjut lihat *Nashbur Raayah*, jilid 2, hlm. 62; *at-Talkhiish al-Kabiir*, jilid 1, hlm. 109; dan *Majma'uz Zawaa'id*, jilid 6, hlm. 250.

basah (balig), atau oleh orang gila hingga kembali kesadarannya."

2. Sumpah dimaksud tidak termasuk kategori sumpah *al-laghwi*, yaitu ucapan-ucapan bernada sumpah yang sering diucapkan orang banyak, tanpa dimaksudkan untuk bersumpah, seperti, "Ya, demi Allah," atau, "Tidak, demi Allah."
3. Sumpah tersebut dengan mempergunakan zat Allah SWT seperti, "Saya bersumpah demi Allah," atau salah satu Nama-Nya, seperti, "Saya bersumpah demi Yang Maha Penyayang atau demi Tuhan Semesta alam,"; atau dengan salah satu sifat-Nya seperti, "Saya bersumpah demi keagungan Allah SWT, ilmu-Nya, iradat-Nya, atau qudrat-Nya."

Perincian lebih lanjut tentang persyaratan-persyaratan sumpah ini, baik yang disepakati para fuqaha atau yang diperselisihkan, akan dijelaskan pada paragraf-paragraf selanjutnya.

b. Macam-Macam Sumpah al-Mun'aqqadah

Sebagaimana akan dijelaskan, agar sumpah berlaku atau sah, maka disyaratkan agar perkara yang disumpahkan (*al-mahluuf 'alaih*) merupakan sesuatu yang betul-betul ada atau bisa terjadi, baik pada saat pengucapan sumpah maupun setelahnya. Berdasarkan persyaratan ini, maka sumpah *al-mu'aqqadah*, menurut Hanafiyah, terbagi ke dalam tiga bentuk.

Pertama, sumpah terhadap suatu perkara yang biasanya bisa terjadi atau ada.

Kedua, sumpah terhadap suatu perkara yang pada dasarnya tidak mungkin terjadi atau ada.

Ketiga, sumpah terhadap suatu perkara yang bisa atau mungkin terjadi atau bisa ada pada dirinya, namun secara tradisi/kebiasaan ia tidak mungkin ada.

1) Sumpah terhadap Suatu Perkara yang Biasanya Bisa Terjadi atau Ada

Jika perkara yang dijadikan objek sumpah itu adalah perkara yang menurut kebiasaan mungkin untuk terjadi maka sumpah yang diucapkan bisa jadi untuk menegaskan (*itsbaat*) atau menafikan (*salb*).

a. Jika sumpah adalah dalam posisi untuk menegaskan pelaksanaan perkara yang disumpahkan, redaksinya bisa jadi bersifat umum (tidak dibatasi waktu tertentu) atau dibatasi oleh waktu (mu'aqqat)[29]:

1. Sumpah dalam posisi menegaskan pelaksanaan perkara dengan menggunakan redaksi umum itu adalah seperti ucapan seseorang, "Demi Allah, sungguh akan saya makan roti ini," atau, "Demi Allah, sungguh akan saya masuki rumah ini," atau, "Demi Allah, saya benar-benar akan pergi ke Damaskus." Dalam bentuk sumpah yang seperti ini, selama si pelaku sumpah dan perkara yang disumpahkan masih ada, maka sumpah tersebut tetap berlaku dan ia tidak dianggap melanggar jika mengakhirkan pelaksanaannya.

Hal ini dikarenakan status pelanggaran baru bisa dikenakan ketika si pelaku tidak menepati sumpahnya. Sementara pemenuhan sumpah, yaitu pelaksanaannya sekali seumur hidup, dimungkinkan. Dengan kata lain, status pelanggaran baru bisa dikenakan apabila salah satu pihak, baik pelaku sumpah atau objek sumpah, binasa dikarenakan pemenuhan sumpah pada saat itu menjadi tidak mungkin. Hanya saja, kapan status pelanggaran tersebut dilekatkan, maka terdapat perbeda-

29 Lihat: *al-Badaa'i'*, jilid 3, hlm. 12 dan *al-Mughnii*, jilid 8, hlm. 786 dan 791.

an. Yaitu jika yang binasa adalah objek sumpah maka status pelanggaran baru melekat pada saat hancurnya objek. Sementara jika yang binasa adalah si pelaku sumpah maka status pelanggaran baru melekat pada akhir masa hidupnya.

2. Sumpah dalam posisi menegaskan pelaksanaan perkara menggunakan redaksi yang dibatasi waktu adalah seperti ucapan seseorang, "Demi Allah, saya benar-benar akan memakan roti ini hari ini," atau, "Demi Allah, saya sungguh akan masuk ke rumah itu pada hari ini." Dalam bentuk sumpah yang seperti ini, selama pelaku, objek, dan waktu sumpah masih ada, maka si pelaku tidak dapat dikenakan status pelanggaran. Hal itu dikarenakan pemenuhan sumpah masih memungkinkan selama waktunya masih ada. Adapun jika pelaku dan objek sumpah masih ada, namun waktu sumpah telah berlalu, maka menurut kesepakatan ulama Hanafiyah si pelaku dipandang telah melanggar. Alasannya, sumpah tersebut dibatasi dengan waktu. Sehingga jika si pelaku tidak merealisasikannya sampai habis waktu, maka ia telah disebut melanggar.

   Sementara itu, jika salah satu unsur, pelaku, atau objek sumpah, binasa dalam rentang waktu sumpah, maka hukumnya dapat dibedakan sebagai berikut: jika yang binasa adalah pelaku sumpah, maka menurut madzhab Hanafi dan Hambali si pelaku tidak terkena status pelanggaran. Alasannya, dalam sumpah yang dibatasi waktu, maka pelanggaran baru bisa dilekatkan setelah berlalunya akhir waktu. Sementara, si pelaku pada saat itu telah meninggal, sedangkan orang yang telah wafat tidak dapat disifati sebagai pelanggar. Adapun jika yang binasa adalah objek sumpah, contohnya roti, sebelum berakhirnya waktu sumpah, maka menurut Abu Hanifah dan dua orang sahabat utamanya, Muhammad dan Zafar, sumpah menjadi batal ketika itu juga. Dengan demikian, si pelaku dipandang telah melanggar sumpahnya dan wajib membayar kafarat.

   Adapun menurut Abu Yusuf, demikian juga dalam madzhab Syafi'i dan Hambali, sumpah tersebut tidak batal. Walaupun demikian, terdapat beberapa versi pendapat yang diriwayatkan dari Abu Yusuf, tentang kapan menurutnya status pelanggaran tersebut melekat pada si pelaku. Menurut satu versi, pelanggaran baru melekat pada saat terbenamnya matahari di hari terakhir berlakunya sumpah. Sementara menurut versi lain, si pelaku baru disebut melanggar tepat pada saat binasanya objek sumpah. Menurut penelitian, versi kedua inilah yang lebih kuat.

b. *Jika sumpah adalah dalam posisi untuk menafikan pelaksanaan perkara yang disumpahkan, maka redaksinya bisa jadi bersifat umum (tidak dibatasi waktu tertentu) atau dibatasi oleh waktu (mu'aqqat):*

1. Sumpah dalam posisi menafikan pelaksanaan perkara menggunakan redaksi umum itu adalah seperti ucapan seseorang, "Demi Allah, saya tidak akan memakan roti ini," atau, "Demi Allah, saya tidak akan memasuki rumah ini." Jika ternyata si pelaku kemudian melakukan sebaliknya, meski hanya sekali, maka ia telah dikategorikan melanggar. Hal itu dikarenakan ketika itu ia tidak memenuhi sumpahnya. Akan tetapi, jika sebelum melakukan kebalikannya, baik si pelaku atau objek sumpah binasa, maka si pelaku tidak disebut melanggar. Karena, ketika itu telah terwujud komitmennya untuk

menepati sumpah, yaitu tidak melakukan perkara yang disumpahkan.

2. Sumpah dalam posisi menafikan pelaksanaan perkara dengan menggunakan redaksi yang dibatasi waktu adalah seperti ucapan seseorang, "Demi Allah, saya tidak akan memakan roti ini pada hari ini." Dalam kondisi sumpah seperti ini, jika sampai berlalunya waktu sumpah si pelaku tidak memakan roti tersebut, sementara ia dan roti masih ada, maka berarti ia telah menepati sumpahnya. Demikian juga, jika salah satu unsur, pelaku, atau objek sumpah, binasa dalam rentang waktu berlakunya sumpah, maka ia juga dipandang telah menepati sumpahnya. Hal itu disebabkan syarat pemenuhan sumpah adalah tidak memakan roti dan hal itu telah terwujud. Sebaliknya, jika si pelaku memakan roti itu dalam rentang waktu sumpah, maka ia telah melanggar. Sebabnya, telah terwujud syarat pelanggaran, yaitu melaksanakan perbuatan yang dinafikan dalam rentang waktu sumpah.

2) Sumpah terhadap Suatu Perkara yang pada Dasarnya tidak Mungkin Terjadi atau Ada

Sumpah dalam bentuk ini termasuk kategori mustahil menurut akal. Contohnya ucapan seseorang, "Demi Allah, saya sungguh akan meminum air yang ada di dalam bejana ini," padahal tidak ada air didalamnya; atau ucapannya, "Demi Allah, saya sungguh akan melunasi utang si Fulan esok," ternyata ia melunasinya hari ini. Menurut Abu Hanifah, Muhammad, Zafar, Imam Malik, dan Abul Khaththab dari madzhab Hambali,[30] dalam kondisi seperti ini tidak berlaku sumpah. Alasannya, sebuah sumpah baru berlaku jika objeknya adalah sesuatu yang memang ada atau diduga ada. Sedangkan dalam contoh tersebut, tidak terpenuhi salah satu dari dua hal ini. Selain itu, jika pemenuhan sumpah tidak mungkin terjadi, maka tidak mungkin ada pelanggaran dan ketika itu tidak ada gunanya pemberlakuan sumpah.

Menurut Abu Yusuf, Imam Syafi'i, dan al-Qadhi dari ulama madzhab Hambali,[31] sumpahnya tersebut berlaku dan diwajibkan kafarat baginya. Hal ini dikarenakan si pelaku bersumpah untuk melaksanakan suatu perkara di masa datang. Posisinya sama seperti seseorang yang bersumpah akan menalak istrinya, lalu ia meninggal sebelum terlaksananya hal tersebut. Lebih lanjut, menurut kelompok ulama ini, objek sumpah tidak mesti sesuatu yang menurut akal ada.

Sekiranya orang yang bersumpah itu mengetahui bahwa tidak ada air di dalam bejana, maka menurut tiga pemuka madzhab Hanafi berlakulah sumpah, namun menurut Zafar tidak.

Perbedaan pendapat seperti di atas juga terjadi dalam hal ketika seseorang bersumpah, "Demi Allah, sungguh saya akan membunuh si Fulan," sementara ia tidak mengetahui bahwa si Fulan itu telah wafat. Dalam kondisi yang seperti ini, menurut Abu Hanifah, Muhammad, Zafar, dan orang-orang yang sependapat dengan mereka, sumpah orang tersebut berlaku. Akan tetapi, menurut Abu Yusuf dan kelompok yang sependapat dengannya, tidak berlaku.[32]

---

30 *Al-Badaa'i'*, jilid 3, hlm. 11; *Tabyiinul Haqaa'iq*, jilid 3, hlm. 134; *al-Mughnii*, jilid 8, hlm. 730; *al-Qawaaniin al-Fiqhiyyah*, hlm. 163; *ad-Durrul Mukhtaar*, jilid 3, hlm. 109.

31 *Ibid.*, dan *Mughnil Muhtaaj*, jilid 4, hlm. 320.

32 Para pengikut madzhab Hanafi menganut urutan tertentu dalam pengambilan pendapat para imam mereka. Mereka mengatakan, "Seorang qadhi atau mufti atau yang lainnya (dari madzhab Hanafi) mendahulukan berpegang pada pendapat Abu Hanifah secara mutlak, baik pendapat tersebut sejalan dengan pendapat para sahabat beliau yang lain atau tidak. Akan tetapi, hal ini dalam masalah-masalah yang tidak berkaitan dengan masalah qadha' dan warisan. Dalam kedua hal ini, pendapat yang diambil adalah pendapat Abu Yusuf, dikarenakan eksperimennya yang lebih luas (dari Abu Hanifah). Selanjutnya (setelah Abu Hanifah) baru

Madzhab Jumhur Ulama, jika si pelaku sumpah tahu tentang wafatnya si Fulan (objek sumpah), maka berlakulah sumpahnya. Bentuk sumpah yang seperti ini mirip dengan bentuk sumpah yang ketiga, yaitu yang mustahil menurut kebiasaan. Hal itu dikarenakan hampir mustahil menurut akal, Allah SWT akan menghidupkan si Fulan itu kembali sehingga ia bisa membunuhnya. Walaupun demikian, pemenuhan sumpah tetap mungkin terjadi sekalipun bertentangan dengan kebiasaan umum. Sementara menurut pendapat Zafar, "Sumpahnya tersebut tidak berlaku."

3) Sumpah terhadap Suatu Perkara yang Mustahil Menurut Kebiasaan

Jika objek sumpah merupakan sesuatu yang dari segi zat bisa dibayangkan keberadaannya namun menurut kebiasaan mustahil terjadi, seperti terbang di udara, terangkat ke langit, mengubah batu menjadi emas, meminum seluruh air yang ada di sungai Tigris, atau menempuh jarak yang sangat jauh dalam tempo kilat, maka menurut Abu Hanifah dan kedua sahabatnya serta para imam madzhab, sumpah dengan objek seperti itu tetap dipandang berlaku.[33] Alasannya, perealisasian sumpah yang seperti itu secara zatnya dapat dibayangkan terjadinya, di mana Allah SWT menjadikan si pelaku sumpah dapat melakukannya, sebagaimana Allah SWT menjadikan para malaikat, jin, dan para nabi dapat naik atau terangkat ke langit. Demikian juga, berubahnya batu menjadi emas mungkin terjadi dengan takdir Allah SWT. Begitu pula contoh-contoh lain yang tersebut di atas. Hanya saja, menurut kebiasaan, seseorang tidak akan mampu melakukannya. Oleh karena itu, dari segi mungkin terwujudnya sumpah, jika seseorang bersumpah dengan hal-hal seperti contoh di atas berlakulah sumpahnya. Akan tetapi, dengan melihat sangat musykilnya hal tersebut bisa terwujud menurut kebiasaan, maka si pelaku dipandang telah melanggar sumpahnya pada saat itu juga dan dengan demikian ia diwajibkan membayar kafarat. Hal itu seperti seseorang yang bersumpah akan menalak istrinya, lalu si istri meninggal sebelum sumpah itu terealisasi.

Berbeda dengan pendapat di atas, menurut Zafar sumpah dengan hal-hal yang seperti itu tidak berlaku. Alasannya, objek sumpah yang mustahil terwujud menurut kebiasaan, maka statusnya sama dengan yang benar-benar mustahil. Dan apabila sebuah sumpah yang objeknya merupakan sesuatu yang benar-benar mustahil dipandang tidak berlaku, maka demikian pula apabila objeknya adalah sesuatu yang mustahil menurut kebiasaan.[34]

Selanjutnya, jika sumpah yang seperti ini dibatasi dengan waktu, seperti ucapan seseorang, "Demi Allah, saya sungguh akan naik ke langit pada hari ini," maka menurut Abu Hanifah dan Muhammad, orang itu dianggap melanggar pada akhir waktu. Hal itu dikarenakan menurut keduanya perealisasian sumpah yang dibatasi oleh waktu baru dituntut pada akhir waktu. Sebaliknya, menurut Abu Yusuf, orang itu telah dipandang melanggar langsung setelah mengucapkan sumpahnya, dikarenakan tidak mungkinnya ia memenuhinya sejak awal ia mengucapkannya. Inilah pendapat yang dipandang lebih shahih dalam madzhabnya.[35]

---

beralih kepada pendapat Abu Yusuf kemudian Muhammad kemudian Zafar dan selanjutnya Hasan bin Ziyad. Berikutnya, pendapat dua orang sahabat lebih didahulukan dari pendapat Abu Hanifah, sekalipun bertentangan dengan pendapat Sang Imam. Yaitu jika pertentangan tersebut dikarenakan perubahan zaman dan dalam hal yang disepakati oleh ulama-ulama kontemporer, seperti dalam masalah *muzara'ah* dan muamalah. Lebih lanjut, lihat *ad-Durrul Mukhtaar wa Raddul Mukhtaar*, jilid 3, hlm. 109.

33 Lihat *al-Badaa'i'*, jilid 3, hlm. 11; *Tabyiinul Haqaa'iq*, jilid 3, hlm. 135; *al-Mughnii*, jilid 8, hlm. 730; *Mughnil Muhtaaj*, jilid 4, hlm. 320; *al-Muhadzdzab*, jilid 3, hlm. 140; ad-Dardiri, *asy-Syarhul Kabiir*, jilid 2, hlm. 126; dan *al-Miizaan*, jilid 2, hlm. 129 dan 132.

34 Sumber-sumber madzhab Hanafi, *Ibid.*.

35 *Ibid.*.

Sumpah *al-Faur*

Terdapat satu bentuk lagi dari sumpah *al-mu'aqqadah* (sumpah terhadap perkara di masa mendatang), yaitu yang disebut dengan sumpah *al-faur*. Ia adalah sumpah yang jika dilihat dari segi maknanya, dibatasi oleh waktu. Namun jika dilihat dari segi lafal, maka ia tidak terbatas. Sumpah seperti ini adalah yang biasanya merupakan reaksi (jawaban) terhadap ucapan orang lain atau yang didasarkan pada suatu perkara. Sehingga, ia menjadi dibatasi oleh situasi yang melingkupinya. Sebagai contoh, seseorang berkata, "Mari makan siang bersama saya," namun orang yang diajak kemudian menjawab, "Demi Allah, saya tidak akan makan siang." Orang tersebut memang tidak makan bersama yang mengajak, tetapi ia kemudian makan ketika pulang ke rumahnya. Hukum sumpah yang seperti ini, dari aspek *istihsan*, adalah yang bersangkutan tidak dipandang melanggar. Akan tetapi, menurut Zafar, berdasarkan qiyas, orang tersebut dipandang melanggar. Bentuk pengqiyasannya: si pelaku sumpah telah melarang dirinya untuk makan siang dalam kondisi apa pun. Dengan demikian, dibatasinya sumpah tersebut dengan kondisi tertentu merupakan pengkhususan dari sesuatu yang umum.

Sedangkan alasan kelompok yang pertama, yaitu yang menganggap tidak terjadi pelanggaran, adalah karena ucapan atau sumpah yang bersangkutan merupakan jawaban terhadap permintaan. Dengan demikian, ia harus dikembalikan pada makna atau maksud permintaan tersebut. Sementara itu, sebagaimana terlihat, permintaan di atas berkenaan dengan makan siang yang khusus, sehingga jawabannya pun harus dipahami dalam konteks khusus. Artinya, seakan-akan orang yang diajak itu menjawab, "Demi Allah, saya tidak akan makan dengan makanan yang kamu ajak saya memakannya." Menurut kebiasaan, maksud orang yang bersumpah itu tertuju pada penolakan terhadap makan siang yang diajak itu saja.

Sementara itu, dalam madzhab Hanafi, sebagaimana akan dijelaskan selanjutnya, makna sebuah sumpah didasarkan pada kebiasaan yang diterima oleh masyarakat. Akan tetapi, jika orang yang diajak itu menjawab, "Demi Allah, saya tidak akan makan pada hari ini," maka batallah konteks sumpah *al-faur* dan yang bersangkutan dipandang melanggar sumpah dengan makan pada hari itu.

Contoh lain dari sumpah *al-faur* adalah: Ada seorang perempuan yang bermaksud keluar dari rumah, lalu suaminya spontan berkata, "Jika kamu keluar maka jatuhlah talak terhadapmu." Perempuan tersebut lalu berdiam diri di rumah beberapa saat dan baru setelah itu keluar. Pada kondisi seperti ini, tidak terjadi pelanggaran sumpah dikarenakan konteks larangan menunjukkan pembatasan hanya kepada keluarnya istri saat itu juga; seakan-akan si suami berkata, "Jika kamu keluar sekarang maka jatuhlah talak terhadapmu." Akan tetapi, jika si suami dalam reaksinya tersebut mengatakan perkataan yang berbeda dari pemahaman semula, seperti menjelaskan bahwa yang ia maksud adalah larangan keluarnya si istri secara umum pada hari itu, batallah konteks sumpah *al-faur*. [36]

Penunaian Kewajiban Sebelum Waktunya

Jika seseorang bersumpah akan menunaikan sebuah kewajiban terhadap orang lain pada suatu waktu, lalu ia ternyata menunaikannya sebelum datangnya waktu itu, maka menurut madzhab Hanafi dan Hambali, yang bersangkutan tidak dipandang melanggar sumpah. Alasannya, konsekuensi dari sumpah

36 Lihat *al-Mabsuuth*, jilid 8, hlm. 131; *al-Badaa'i'*, jilid 3, hlm. 13; *ad-Durrul Mukhtaar*, jilid 3, hlm. 92; dan *Fathul Qadiir*, jilid 4, hlm. 42.

tersebut adalah menyegerakan penunaian kewajiban dimaksud sebelum habis waktunya. Dengan demikian, jika ia menunaikannya sebelum itu, maka ia dipandang telah menunaikannya sebelum habis waktu. Malah si pelaku sumpah mendapat tambahan pahala, karena sebuah sumpah didasarkan pada niat sedangkan niat yang bersangkutan dengan sumpahnya itu adalah penunaian kewajiban sebelum habis waktu yang ditetapkan.

Berbeda dengan pendapat di atas, menurut Imam Syafi'i, berdasarkan nukilan dari Ibnu Qudamah, orang tersebut dipandang telah melanggar. Karena, ia dengan sengaja telah melanggar perkara yang ia sumpahkan. Dengan demikian, ia dipandang telah melanggar sumpahnya, sama seperti jika ia menunaikannya setelah habis waktu yang ditetapkan.[37]

Hukum Menunaikan Sebagian dari Objek Sumpah

Menurut madzhab Hambali, jika seseorang bersumpah, bahwa ia akan melakukan suatu perkara, maka ia belum dipandang menepati sumpahnya kecuali jika ia mengerjakan perkara itu secara sempurna. Sebaliknya, jika ia bersumpah untuk tidak akan melakukan sesuatu, lalu ia melakukan sebagiannya, maka menurut riwayat yang lebih kuat dalam madzhab Hambali, yang bersangkutan dipandang telah melanggar sumpah.[38]

2. REDAKSI SUMPAH

Berdasarkan redaksi atau lafal yang dipergunakan, sumpah terbagi kepada lima macam.

Pertama, sumpah dengan nama Allah SWT secara tegas dengan menggunakan salah satu dari Asmaul Husna.

Kedua, sumpah dengan nama Allah SWT secara tegas dengan menggunakan salah satu dari sifat-sifat-Nya.

Ketiga, sumpah dengan nama Allah SWT melalui cara kiasan.

Keempat, sumpah dengan nama Allah SWT secara makna.

Kelima, sumpah dengan selain Allah SWT, baik dalam bentuk lahir maupun makna.

a. Sumpah dengan Menggunakan Salah Satu dari Asmaul Husna

Bersumpah dengan nama Allah SWT hukumnya mubah, sebaliknya dipandang berdosa jika seseorang bersumpah dengan selain Allah SWT. Para ulama telah menyepakati kebolehan bersumpah dengan nama Allah SWT ini, baik nama tersebut khusus bagi Allah SWT dan tidak digunakan terhadap selain diri-Nya, seperti "Allah" atau "*Ar-Rahmaan*" (Yang Maha Penyayang), maupun nama yang selain dipergunakan untuk Allah SWT juga digunakan untuk selain-Nya, seperti *al-'Aliim* (Yang Maha Mengetahui), *al-Hakiim* (Yang Mahabijaksana), *al-Kariim* (Yang Maha Pemurah), *al-Haliim* (Yang Mahalembut), dan lainnya. Jenis nama-nama yang terakhir ini, sekalipun juga dipergunakan untuk makhluk, hanya saja dalam konteks sumpah maka maknanya hanya tertuju kepada Allah SWT. Hal ini dikarenakan sumpah dengan selain Allah SWT tidak boleh. Sehingga jika seseorang bersumpah dengan nama-nama tersebut, maka maksudnya adalah nama-nama Allah SWT.

Huruf-huruf yang mengiringi nama Allah SWT dalam sumpah antara lain *ba'*, *waw*, dan *ta'*. Contohnya seseorang berkata, "*Billaah*," "*Wallaah*," atau "*Tallaah*." Penggunaan huruf-huruf ini pada awalnya berdasarkan kebiasaan masyarakat yang kemudian dikuatkan oleh Al-Qur'an, antara lain pada firman Allah SWT berikut, "*Wallaah*:" "*...Demi Allah, Tuhan kami, tiadalah kami mempersekutukan Allah*." **(al-An'aam: 23)**; *Tallah*: firman-Nya, "*Demi Allah,*

37 *Al-Mughnii*, jilid 8, hlm. 790 dan *asy-Syarhul Kabiir*, jilid 2, hlm. 153.
38 *Al-Mughnii*, jilid 8, hlm. 782 dan 792.

sesungguhnya aku akan melakukan tipu daya terhadap berhala-berhalamu...." **(al-Anbiyaa': 57)**; dan *Billaah*, yaitu firman-Nya, *"Dan mereka bersumpah dengan nama Allah ...."* **(Faathir: 42)** Selain itu, dalam sebuah hadits, Rasulullah saw. bersabda,

وَاللهِ،لَاَغْزُوَنَّ قُرَيْشًا.وَاللهِ، لَاَغْزُوَنَّ قُرَيْشًا. وَاللهِ لَاَغْزُوَنَّ قُرَيْشًا!. ثُمَّ قَالَ: إِنْ شَاءَ اللهُ

"Demi Allah (wallaah), sungguh saya akan memerangi Quraisy (beliau mengucapkannya tiga kali dan pada kali ketiga berkata) insya Allah SWT."[39]

Lebih lanjut, beliau juga bersabda,

إِنَّ اللهَ يَنْهَاكُمْ أَنْ تَحْلِفُوْا بِآبَائِكُمْ مَنْ كَانَ حَالِفًا فَلْيَحْلِفْ بِاللهِ أَوْ لِيَصْمُتْ

"Sesungguhnya Allah SWT melarang kalian untuk bersumpah dengan nama nenek moyang kalian. Oleh karena itu, siapa yang ingin bersumpah, maka hendaklah dengan nama Allah SWT atau hendaklah ia diam."

Setelah mendengar sabda tersebut, Umar ibnul Khaththab berkata, "Setelah itu, saya tidak pernah lagi bersumpah dengannya, baik secara sadar maupun berdasarkan pendengaran orang lain."[40]

Huruf *ba'* dan *waw* dipergunakan dalam sumpah dengan seluruh nama dan sifat Allah SWT. Adapun huruf *ta'* tidak dipergunakan kecuali dengan lafal Allah SWT. Dengan demikian, seseorang dibolehkan berkata, *"Tallaah,"* tapi tidak boleh mengatakan, *"Tarrahmaan,"* atau, *"Ta'izzatillaah."* Jika seseorang tidak menyebut salah satu dari huruf-huruf ini, seperti berkata, *"Allahi,* saya tidak akan melakukannya," maka menurut jumhur ulama ia tetap dipandang telah bersumpah. Sebaliknya menurut madzhab Syafi'i, jika ia mengatakan, "Allah," baik dengan *dhammah, fathah,* atau *kasrah*, maka ia belum dipandang bersumpah kecuali yang bersangkutan memang berniat bersumpah.[41]

b. Sumpah dengan Menyebut Salah Satu Sifat Allah SWT

Sebelumnya, harus dipahami bahwa sifat Allah SWT terbagi atas tiga macam.

1) Sifat-sifat yang dalam kebiasaan masyarakat secara umum tidak dipergunakan kecuali untuk menyifati Allah SWT. Sebagai contoh, seseorang berkata, "Demi Kemuliaan Allah, Keagungan-Nya, Kesucian-Nya, atau Kesombongan-Nya." Bersumpah dengan menyebut sifat-sifat ini dipandang sebagai sumpah. Alasannya, bersumpah dengan hal-hal tersebut merupakan sesuatu yang telah dikenal luas masyarakat.
2) Sifat-sifat yang sama-sama dipakai untuk

39 Diriwayatkan oleh Abu Dawud, Ibnu Hibban, al-Baihaqi, Abu Ya'la, dan Ibnu Uday dari Ikrimah yang meriwayatkannya dari Ibnu Abbas. Sebagian perawi meriwayatkannya secara *musnad* dan sebagian lagi *mursal*. Ibnu Abi Hatim berkata dalam kitab *al-'Ilal*, "Dugaan yang lebih kuat adalah bahwa hadits ini *mursal*." Ibnul Qaththan juga berkata, "Yang shahih adalah bahwa hadits ini *mursal*." Lebih lanjut, lihat *Jaami'ul Ushuul*, jilid 12, hlm. 299; *Nashbur Raayah*, jilid 3, hlm. 295; *Majma'uz Zawaa'id*, jilid 4, hlm. 182; dan *Nailul Authaar*, jilid 8, hlm. 220.

40 Diriwayatkan oleh Bukhari, Muslim, Ashhabus Sunan yang empat, Ahmad, Malik, al-Baihaqi; dari Umar ibnul Khaththab. Maksud ucapan Umar *"dzaakiran"* adalah "seingat atau sepengetahuan saya," sedangkan *"wa laa aatsiran"*: tidak pernah lagi diriwayatkan dari siapa pun bahwa Umar bersumpah dengan nama bapaknya. Lebih lanjut, lihat *Jaami'ul Ushuul*, jilid 12, hlm. 293 dan 311; *Nashbur Raayah*, jilid 3, hlm. 295; *Subulus Salaam*, jilid 4, hlm. 101; dan *Nailul Authaar*, jilid 8, hlm. 227.

41 Lihat *al-Badaa'i'*, jilid 3, hlm. 5; *Tabyiinul Haqaa'iq*, jilid 3, hlm. 109; *al-Mughnii*, jilid 8, hlm. 677, 689, dan 693; *Mughnil Muhtaaj*, jilid 4, hlm. 320-323; *al-Muhadzdzab*, jilid 2, hlm. 129; *Fathul Qadiir*, jilid 4, hlm. 8; *Bidaayatul Mujtahid*, jilid 1, hlm. 394; *ad-Durrul Mukhtaar*, jilid 3, hlm. 54.

menyifati Allah SWT dan selain-Nya. Jika seseorang bersumpah dengan sifat-sifat ini, seperti berkata, "Demi kudrat Allah SWT, kekuatan-Nya, iradat-Nya, kehendak-Nya, ridha-Nya, kasih-Nya, atau Kalam-Nya," maka sumpahnya juga dipandang berlaku.[42] Alasannya, sekalipun sifat-sifat dimaksud dipergunakan juga untuk menyifati selain Allah SWT. Hanya saja, dengan penyebutannya dalam konteks sumpah, maka maksudnya menjadi hanya tertuju kepada Allah SWT disebabkan tidak bolehnya seseorang bersumpah dengan selain nama dan sifat Allah SWT.

Yang juga termasuk dalam kategori ini adalah ucapan seseorang, "Demi amanat Allah." Menurut madzhab Maliki dan Hambali serta pendapat yang lebih kuat dalam madzhab Hanafi, sumpah dengan ucapan seperti ini dipandang berlaku. Sebaliknya, menurut ath-Thahawi, ucapan tersebut tidak termasuk kategori sumpah sekalipun yang bersangkutan meniatkannya untuk bersumpah. Alasannya, amanat Allah artinya kewajiban-kewajiban terhadap Allah SWT yang dilaksanakan seorang hamba seperti shalat, puasa, dan sebagainya. Allah SWT berfirman,

إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمٰوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ .... ﴿٧٢﴾

"Sesungguhnya Kami telah menawarkan amanat kepada langit, bumi dan gunung-gunung...." **(al-Ahzab: 72)**

Dengan demikian, bersumpah dengan menyebut amanat Allah SWT sama dengan bersumpah dengan selain nama Allah SWT, yang karena itu tidak sah. Sebaliknya, menurut kelompok Hanafiyyah: lafal amanat ketika dinisbatkan kepada Allah SWT dalam penyebutannya, maka pelakunya memaksudkannya sebagai salah satu sifat Allah SWT dengan dalil bahwa *"al-Amiin"* yang berasal dari kata yang sama dengan amanat merupakan salah satu sifat Allah SWT. Oleh sebab itu, penyebutannya, terlebih dalam sumpah, jelas dimaksudkan sebagai sifat Allah SWT.

Sementara itu menurut madzhab Maliki, sumpah *al-mu'aqqadah* yang pelanggaran terhadapnya mewajibkan seseorang membayar kafarat adalah sumpah yang dilakukan, baik dengan menyebut nama Allah SWT secara tegas atau salah satu Asmaul Husna, seperti *Al-'Aziiz* dan *Ar-Rahiim*, atau salah satu sifat-Nya seperti ilmu, qudrat, pendengaran, penglihatan, kalam, keesaan, qidam, baqa', *'izzah*, keagungan, *'ahd, miitsaaq, dzimmah, kafalah*, dan amanat-Nya, demikian juga dengan nama dan hak-Nya. Bahkan, menurut pendapat yang populer di kalangan madzhab ini, termasuk dalam kategori ini juga sumpah dengan menyebut Al-Qur'an dan mushaf.

Adapun dalam pendapat yang dipandang lebih kuat dalam madzhab Syafi'i, penyebutan lafal "amanat Allah" belum dipandang sebagai sumpah, kecuali jika yang bersangkutan memang meniatkan bersumpah dengan salah satu sifat Allah SWT. Hal tersebut dikarenakan kata *amanat* juga dipergunakan dalam arti kewajiban, titipan, dan hak, sebagaimana disebutkan dalam ayat terdahulu.

---

42 Dalam madzhab Abu Hanifah dan kedua sahabatnya, sumpah dengan *Kalamullah*, yaitu sifat kalam-Nya dipandang sebagai sumpah (*al-Badaa'i'*, jilid 3, hlm. 6). Akan tetapi, menurut pengarang kitab *ad-Durrul Mukhtaar*, tergantung pada kebiasaan atau tradisi masyarakat. Hal ini dikarenakan "kalam" merupakan sifat yang digunakan bagi Allah SWT dan lainnya. Dalam sifat-sifat yang seperti ini, maka menjadi penting untuk memerhatikan pemakaiannya dalam kebiasaan masyarakat (Lihat *ad-Durrul Mukhtaar*, jilid 3, hlm. 56).

Tidak berbeda dengan di atas, dalam penyebutan kata *"wa 'ahdullaah"* (Demi hak dan perjanjian Allah SWT) juga terdapat perbedaan pendapat. Menurut kesepakatan madzhab Hanafi, Maliki, dan Hambali, serta satu pendapat dalam madzhab Syafi'i, penyebutan kata ini termasuk sumpah. Alasannya, penyebutan lafal ini menurut kebiasaan masyarakat dipandang sebagai sumpah.

Selain itu, penekanan kuat dalam penyebutan lafalnya juga seperti bersumpah dengan lafal Allah SWT dan sifat-Nya. Sementara menurut pendapat yang dipandang lebih kuat dalam madzhab Syafi'i, penyebutannya belum dipandang sumpah selama si pelaku tidak berniat untuk bersumpah dengannya. Alasannya, lafal ini mengandung dua kemungkinan makna; *pertama*, hak Allah untuk disembah; dan *kedua*, perjanjian yang kita buat dengan Allah berupa ibadah yang lain. Makna yang pertama diperbolehkan bersumpah dengannya. Namun, tidak untuk yang kedua. Karena jika diperbolehkan, maka dengan itu berarti seseorang telah bersumpah dengan sesuatu yang baru (*muhdats*).[43]

Termasuk dalam kategori sumpah juga ucapan seseorang, "Demi wajah Allah SWT." Hal ini dikarenakan penyandaran "wajah" kepada Allah SWT dimaksudkan sebagai zat-Nya. Firman-Nya,

"...Tiap-tiap sesuatu pasti binasa, kecuali 'wajah' Allah...." **(al-Qashash: 88)** yaitu zat-Nya.

Demikian juga jika orang tersebut berkata, *"Wa Aymallah"* (Demi keberkatan-Nya) atau, *"Wa 'Amrullaah"* (Demi kekekalan Allah SWT).[44] Keduanya berlaku sebagai sumpah. Akan tetapi, menurut madzhab Syafi'i, baru dipandang sebagai sumpah jika yang bersangkutan meniatkannya untuk bersumpah.[45] Sementara itu, menurut madzhab Maliki dan Hanafi, jika seseorang mengatakan kedua kalimat di atas dan juga *"Wa Aimanallaah,"* (Demi keberkatan-Nya), maka ia telah dipandang bersumpah dan wajib membayar kafarat jika melanggarnya. Hal tersebut dikarenakan bersumpah dengan ketiga lafal ini dikenal dalam tradisi masyarakat.[46]

3) Bersumpah dengan sifat-sifat yang sama-sama dipakai untuk menyifati Allah SWT dan selain-Nya, tetapi pemakaiannya untuk selain Allah SWT lebih populer, seperti ucapan seseorang, "Demi ilmu Allah SWT, demi rahmat Allah SWT, demi kalam-Nya, kemurkaan-Nya, atau keridhaan-Nya."[47]

Pengucapan hal-hal seperti ini tidak dipandang sebagai sumpah dikarenakan penyebutan sifat-sifat seperti ini biasanya dimaksudkan untuk menyebut konsekuensi atau dampaknya, bukan sifat itu sendiri. Sebagai contoh, penyebutan ilmu biasanya dimaksudkan untuk menyebut "yang diketahui;" penyebutan rahmat dimaksudkan sebagai surga, sebagaimana

43 *Al-Fataawaa al-Hindiyyah*, jilid 2, hlm. 49; *asy-Syarhul Kabiir*, jilid 3, hlm. 127; *al-Qawaaniin al-Fiqhiyyah*, hlm. 158; *al-Badaa'i'*, jilid 3, hlm. 6; *al-Mughnii*, jilid 8, hlm. 697; *al-Muhadzdzab*, jilid 2, hlm. 130; *Fathul Qadiir*, jilid 4, hlm. 14.

44 Lihat *al-Badaa'i'*, *ibid.*; *Tabyiinul Haqaa'iq*, jilid 3, hlm. 110; *ad-Durrul Mukhtaar*, jilid 3, hlm. 58.

45 Lihat *Mughnil Muhtaaj*, jilid 4, hlm. 324; *al-Muhadzdzab*, jilid 2, hlm. 130. Asal lafal *"ayma"* adalah *"aimana."* Dalam hal ini, huruf *nuun* pada kata kerja *"aimana"* dihilangkan dikarenakan seringnya pemakaian. Hal yang sama dapat dilihat pada lafal *"yakun"* yang juga dilafalkan *"yaku"* dengan menghilangkan nun.

46 *Asy-Syarhul Kabiir, ibid.*; *al-Mughnii*, jilid 8, hlm. 691 dan 693. Maksud dari kalimat *"Wa 'arullaah"* adalah *al-baqaa'* (kekekalan) dan *al-hayaat* (hidup).

47 Dalam hal ini, jika si pelaku memaksudkan turunan atau konsekuensi atau dampak dari sifat-sifat tersebut. Menyebut kalimat-kalimat seperti ini belum dipandang sebagai sumpah kecuali jika si pelaku meniatkannya untuk bersumpah.

firman-Nya, "...*mereka berada dalam rahmat Allah (surga); mereka kekal di dalamnya.*" **(Ali 'Imran: 107)**; danpenyebutan kemurkaan biasanya dimaksudkan untuk menyebut konsekuensi dari kemurkaan tersebut, yaitu azab dan siksaan.

Dengan demikian, penyebutan kalimat-kalimat seperti ini belum dipandang sebagai sumpah, kecuali jika si pelaku meniatkannya untuk bersumpah. Terlebih lagi, dalam masyarakat Arab tidak dikenal tradisi bersumpah dengan menyebut "Demi ilmu Allah." Sehingga, menyebutnya tidak dipandang bersumpah kecuali jika disertai niat.[48] Sebagai kesimpulan, yang dipandang sebagai tolok ukur dalam pengucapan lafal-lafal di atas adalah tradisi masyarakat. Artinya, jika suatu masyarakat mengenalnya sebagai lafal sumpah, maka ia berlaku sebagai sumpah. Demikian pula sebaliknya.

Akan tetapi, menurut madzhab Syafi'i dan Hambali, menyebut "Demi kalam Allah, ilmu-Nya, atau kudrat-Nya" telah dikategorikan sebagai sumpah, kecuali jika si pelaku meniatkannya bukan sebagai sifat, tetapi konsekuensinya. Sebagai contoh, penyebutan "ilmu" dengan arti *ma'lum* (yang diketahui), kudrat dengan *maqdur*, dan sebagainya. Sebagai contoh, seseorang mengatakan, "Ya Allah SWT, ampunilah kami. Sesungguhnya ilmu-Mu meliputi kami," maksudnya *ma'lum*; atau "Perhatikanlah kudrat Allah SWT," maksudnya *maqdur*-Nya.[49]

Bersumpah dengan Al-Qur'an

Para ulama madzhab Maliki, Syafi'i, dan Hambali menyepakati bahwa bersumpah dengan Al-Qur'an atau mushaf dipandang berlaku. Pendapat senada juga dikemukakan madzhab Hanafi, sebagaimana yang dipandang kuat oleh Kamal ibnul Hamam dan al-Aini. Alasannya, ketika bersumpah dengan mushaf, maka sebenarnya si pelaku memaksudkan bersumpah dengan apa yang tertulis didalamnya, yaitu Al-Qur'an yang menurut kesepakatan umat Islam adalah lafal yang berada di antara dua sampul mushaf. Akan tetapi, penghukuman sebagai sumpah ini tidak berlaku jika si pelaku memaksudkan ucapannya "demi Al-Qur'an" tersebut dengan khotbah atau shalat, atau memaksudkan lafal mushaf dengan "lembaran kertas atau kulit atau tulisan ayat Al-Qur'an."

Pada prinsipnya madzhab Hanafi menyatakan bahwa bersumpah dengan Al-Qur'an tidak masuk dalam kategori sumpah, dikarenakan ia merupakan sumpah dengan selain Allah SWT. Hanya saja, dikarenakan Al-Qur'an merupakan kalam Allah SWT yang notabene merupakan sifat-Nya, sehingga Ibnul Hamam berpendapat berbeda, sebagaimana dapat dilihat di atas. Menurutnya, tidak dapat disangkal bahwa pada masa sekarang ini bersumpah dengan Al-Qur'an telah menjadi sesuatu yang dikenal oleh masyarakat. Dengan demikian, ia dapat dikategorikan sebagai sumpah. Hal yang sama juga dinyatakan al-Aini, "Menurut saya, bersumpah dengan Al-Qur'an berlaku, terlebih pada masa sekarang ini."[50]

Selanjutnya, jumhur ulama berpendapat bahwa siapa yang bersumpah dengan keseluruhan isi Al-Qur'an kemudian melanggarnya, maka ia cukup menebusnya dengan satu kali kafarat. Alasannya, jika sumpah dengan nama Allah SWT yang dilakukan berulang-ulang saja cukup ditebus dengan satu kali kafarat, maka sumpah dengan salah satu dari sifat-sifat-Nya

48 *Fathul Qadiir*, jilid 4, hlm. 9; *al-Badaa'i'*, *ibid.*; *Tabyiinul Haqaa'iq*, jilid 3, hlm. 109; *ad-Durrul Mukhtaar*, *ibid.*.

49 *Mughnil Muhtaaj*, jilid 4, hlm. 321 dan seterusnya; *al-Muhadzdzab*, jilid 2, hlm. 129; *al-Mughnii*, jilid 8, hlm. 690.

50 *Al-Fataawaa al-Hindiyyah*, jilid 2, hlm. 50; *asy-Syarhul Kabiir*, jilid 3, hlm. 127; *al-Badaa'i'*, jilid 3, hlm. 8; *al-Mughnii*, jilid 8, hlm. 695 dan 707; *Fathul Qadiir*, jilid 4, hlm. 9-10; *ad-Durrul Mukhtaar*, jilid 3, hlm. 56; dan *Mughnil Muhtaaj*, jilid 4, hlm. 322.

lebih wajar ditebus dengan satu kali kafarat. Akan tetapi, Imam Ahmad berpendapat bahwa orang tersebut wajib membayar satu kafarat terhadap setiap ayat. Hal ini berdasarkan riwayat dari Mujahid dari Rasulullah saw. yang bersabda,

مَنْ حَلَفَ بِسُوْرَةٍ مِنَ الْقُرْآنِ فَعَلَيْهِ بِكُلِّ آيَةٍ كَفَّارَةُ يَمِينٍ صَبْرٍ، فَمَنْ شَاءَ بَرَّ وَمَنْ شَاءَ فَجَرَ.

"Siapa yang bersumpah dengan suatu surah Al-Qur'an (lalu melanggarnya), maka ia wajib membayar kafarat untuk setiap ayat (yang ada di surat itu). Ia bebas untuk memutuskan apakah akan menunaikannya atau melanggarnya."

Bersumpah dengan lafal "Demi Hak Allah"

Para ulama madzhab Maliki, Hanafi, serta madzhab Syafi'i menurut riwayat yang dipandang lebih shahih, berpendapat bahwa bersumpah dengan menyebut, "Demi hak Allah SWT" dipandang sebagai sumpah yang wajib ditebus dengan kafarat jika melanggarnya. Hal ini dikarenakan "haq" merupakan salah satu nama Allah SWT. Selain itu, lafal ini bisa juga dimaksudkan sebagai salah satu sifat Allah SWT. Karena, Allah SWT memang memiliki hak-hak tertentu bagi dirinya seperti kekekalan, keagungan, kesucian, atau kemuliaan. Dengan demikian, bersumpah dengan hal-hal ini seperti bersumpah dengan mengatakan, "Demi qudrat Allah SWT."[51]

Sedangkan dalam madzhab Hanafi, terdapat perbedaan pendapat dalam hal di atas. Menurut Abu Hanifah, Muhammad, dan menurut satu (versi) riwayat dari Abu Yusuf, "Tidak dipandang sebagai sumpah" karena yang dimaksud dengan "hak Allah" adalah ketaatan dan pengamalan perintah-perintah-Nya. Dengan demikian, hal itu tidak termasuk dalam kategori sifat Allah SWT. Selain itu, ketika mendengar lafal hak-hak Allah SWT, maka makna yang secara refleks terlintas dalam pemahaman kita, baik secara syariat maupun kebiasaan, adalah ketaatan terhadap-Nya. Dengan demikian, bersumpah dengan lafal ini dipandang sebagai sumpah dengan selain Allah SWT.

Lebih lanjut, ketiganya juga membedakan antara hukum mengucapkan "*Wa al-Haqq*" (dengan *alif laam*) dan "*Haqqan*" (tanpa *alif laam*). Yang pertama disepakati sebagai lafal sumpah, sementara yang kedua tidak. Alasannya, lafal *al-Haqq* merupakan salah satu dari nama Allah SWT, sebagaimana difirmankan-Nya,

"...dan mereka tahu bahwa Allah Mahabenar (Haqq), Maha Menjelaskan (segala sesuatu menurut hakikat yang sebenarnya)." **(an-Nuur: 25)**

Dengan demikian, penyebutan lafal "*haqq*" dengan diiringi *alif laam* menyebabkannya tertuju hanya kepada Allah SWT. Selain itu, bersumpah dengan lafal ini juga telah menjadi kebiasaan di masyarakat. Adapun penyebutannya tanpa *alif laam*, yaitu *haqqan*, maka posisinya dalam kaidah kebahasaan hanyalah sebagai *mashdar* (bentuk dasar) dari kata kerja yang tersembunyi. Dengan mengatakan lafal ini, maka seakan-akan yang bersangkutan berkata, "Saya benar-benar akan melakukan perbuatan ini." Artinya, lafal ini lebih dimaksudkan untuk mengungkapkan tekad mewujudkan sebuah janji. Dengan ungkapan lain, ucapan *haqqan* tersebut sama artinya dengan *shidqan* (sungguh-sungguh), di mana tidak terkandung makna sumpah di dalamnya.

Sedangkan dalam versi lain dari pendapat Abu Yusuf, dikatakan bahwa sumpah dengan lafal "Demi hak Allah" berlaku. Hal itu dika-

51 *Asy-Syarhul Kabiir, ibid.; al-Mughnii, ibid.*, hlm. 691; dan *Mughnil Muhtaaj, ibid.*.

renakan *al-haqq* merupakan salah satu sifat Allah SWT yang dimaksudkan untuk menyatakan bahwa zat Allah SWT tersebut sungguh-sungguh ada. Dengan menyebut lafal tersebut, seakan-akan si pelaku ingin mengatakan "Demi Allah Yang Hak (yang benar-benar ada)." Selain itu, sumpah dengan lafal ini juga telah populer di kalangan masyarakat, sehingga mesti diakui sebagai salah satu bentuk redaksi sumpah.[52] Sejauh pengetahuan kami, ulama-ulama lain juga berpendapat seperti ini.

Sumpah dengan lafal "la 'amrullah"

Menurut jumhur ulama, sumpah dengan lafal ini berlaku sehingga diwajibkan kafarat jika melanggarnya. Alasannya, yang bersangkutan telah bersumpah dengan salah satu sifat dari zat Allah SWT, seperti halnya bersumpah dengan sifat kekekalan Allah SWT. Adapun menurut Imam Syafi'i, baru dipandang sebagai sumpah jika yang bersangkutan memang meniatkannya sebagai sumpah. Namun jika tidak, maka tidak berlaku. Hukum yang sama juga berlku pada sumpah dengan lafal *"Wa aimallah"* atau *"Wa aimanallaah"* di mana menurut jumhur berlaku sebagai sumpah dan diwajibkan kafarat, sementara menurut Syafi'i baru berlaku jika yang bersangkutan memang meniatkannya sebagai sumpah.[53]

Bersumpah dengan lafal *"Uqsim billaah"* (Saya bersumpah demi Allah SWT) atau yang semakna dengan itu

Menurut madzhab Hanafi dan Hambali, jika seseorang berkata, *"Uqsim billaah," "Ahlif billaah," "Usyhid billaah,"* atau *"A'zim billaah,"* maka sumpah tersebut berlaku, baik ketika itu ia memang meniatkannya untuk bersumpah atau tidak. Sementara dalam pendapat yang dipandang lebih kuat dalam madzhab Syafi'i, baru berlaku sebagai sumpah dalam hal tidak diiringi dengan niat atau maksud tertentu.

Adapun menurut madzhab Maliki, baru berlaku sebagai sumpah apabila yang bersangkutan berniat untuk bersumpah dan memang memaksudkan lafal-lafal tersebut untuk bersumpah atas nama Allah SWT. Dengan demikian, apabila ia tidak memaksudkan lafal-lafal tersebut sebagai sumpah, maka tidak dipandang sebagai sumpah. Yang dimaksud dengan niat di sini adalah bahwa suatu lafal memang dipandang sebagai lafal sumpah. Dengan demikian, jika tidak dipandang sebagai lafal sumpah, maka tidak berlaku sebagai sumpah.

Adapun dalil bahwa sumpah dengan menggunakan lafal-lafal di atas berlaku, adalah kebiasaan masyarakat dan tradisi mereka yang bersumpah dengan lafal-lafal tersebut. Allah SWT menceritakan kebiasaan mereka tersebut melalui firman-Nya, "...lalu mereka keduanya bersumpah dengan nama Allah...." **(al-Maa'idah: 106)** dan *"Mereka bersumpah dengan nama Allah..."* **(al-An'aam: 109)**

Bukti lainnya, jika seseorang bersumpah hanya dengan mengatakan "Demi Allah SWT" tanpa disertai dengan kata kerjanya, seperti *uqsimu* (saya bersumpah) atau *usyhidu* (saya bersaksi), maka sumpahnya tersebut dipandang berlaku. Dalam kondisi seperti itu, kata kerja sumpah sebenarnya ada, namun tidak disebutkan. Dengan demikian, jika dengan tidak menyebutkan secara langsung kata kerjanya saja sumpah tetap berlaku, maka tentu dengan menyebutkan kata kerjanya membuat sumpah menjadi lebih utama untuk berlaku. Hal yang sama (sahnya sumpah) juga berlaku jika kata kerja yang digunakan adalah dalam bentuk *past tense* (masa lampau), seperti *Aqsamtu* atau *halaftu*.[54]

52 *Al-Fataawaa al-Hindiyyah*, jilid 2, hlm. 49; *al-Badaa'i'*, jilid 3, hlm. 7; *Fathul Qadiir*, jilid 4, hlm. 11; *Tabyiinul Haqaa'iq*, jilid 3, hlm. 111; *ad-Durrul Mukhtaar*, jilid 3, hlm. 62.

53 *Al-Mughnii*, jilid 8, hlm. 691 dan 693.

54 *Fathul Qadiir, ibid.*; *al-Badaa'i', ibid.*; *Bidaayatul Mujtahid*, jilid 1, hlm. 398; *asy-Syarhul Kabiir*, jilid 2, hlm. 127; *Mughnil Muhtaaj*, jilid 4, hlm. 323; *al-Muhadzdzab*, jilid 2, hlm. 131; *al-Mughnii*, jilid 8, hlm. 700 *et.seq.*; dan *Syarh al-Baajuurii*, jilid 2, hlm. 321.

Bersumpah dengan Menyandarkannya pada Pihak Lain (untuk melaksanakan objek sumpah)

Contohnya adalah seseorang yang berkata, "Demi Allah, saya meminta kepadamu untuk melaksanakan hal ini." Menurut madzhab Syafi'i dan lainnya,[55] jika orang tersebut memaksudkan ucapannya itu sebagai sumpah untuk dirinya sendiri, maka ia berlaku sebagai sumpah dan hanya disunnahkan bagi orang yang diminta untuk melaksanakan objek sumpah.

Hal ini didasarkan pada sebuah hadits yang diriwayatkan oleh Imam Bukhari bahwa Rasulullah saw. menyuruh untuk melaksanakan sumpah seseorang yang menyandarkan pelaksanaan sumpah tersebut kepada dirinya. Dalam hadits tersebut, antara lain disebutkan bahwa Abu Bakar suatu hari berkata, "Saya bersumpah terhadap dirimu, wahai Rasulullah saw. agar engkau memberitahukan kepada saya apa yang benar dan salah dari apa yang saya lakukan." Rasulullah saw lalu berkata, *"Jangan bersumpah, wahai Abu Bakar!"* dan beliau tidak memenuhi permintaan sahabatnya itu.

Dari sini dapat disimpulkan, bahwa apabila wajib bagi Rasulullah saw. memenuhi sumpah Abu Bakar itu, maka beliau pasti akan memberitahukan kepada Abu Bakar apa yang dimintanya itu. Jika bagi orang yang disandarkan kepadanya sumpah hanya disunnahkan untuk melaksanakan objek sumpah sehingga jika ia tidak melaksanakannya, maka diwajibkan kafarat bagi orang yang mengucapkan sumpah.

Ketentuan di atas hanya berlaku bagi orang yang memaksudkan sumpahnya di atas sebagai sumpah untuk dirinya sendiri. Dengan demikian, jika ia memaksudkannya sebagai sumpah bagi orang yang disandarkan kepadanya sumpah atau bahkan tidak memaksudkannya sama sekali sebagai sumpah, namun hanya sebagai bentuk *tasyaffu'* (penyandaran) kepada Allah SWT, dalam melaksanakan objek sumpah, maka dalam kondisi tersebut ucapannya di atas tidak dipandang sebagai sumpah.

Bersumpah tanpa Mengucapkan *al-Muqsam Bih* (Zat yang Menjadi Sandaran Sumpah [Dalam Hal Ini "Allah"])

Apabila seseorang berkata, "Saya bersumpah akan melakukan pekerjaan ini," yaitu hanya menyebut kata kerja sumpah (dengan berbagai lafalnya, seperti *uqsim, ahlif, a'zaim,* atau *usyhid*) dan objek sumpah tanpa menyebut *al-muqsam bih,* maka sumpahnya tersebut berlaku. Demikianlah pendapat mayoritas ulama madzhab Hanafi, serta pendapat yang dipandang lebih kuat dalam madzhab Hambali. Alasannya, sumpah di dalam Islam tidak diperbolehkan dengan selain Allah SWT. Sehingga ketika si pelaku berkata "Saya bersumpah akan melakukannya," maka pada hakikatnya terdapat *al-muqsam bih* dalam kalimat tersebut. Hanya saja, ia sengaja tidak disebutkan, sebagaimana juga dapat dipahami dari ungkapan, "Dan tanyalah negeri itu," maksudnya penduduk negeri.

Di samping itu, orang-orang Arab mengenal secara luas keberadaan sumpah dengan redaksi ini, sebagaimana diisyaratkan dalam firman Allah SWT, *"Mereka akan bersumpah kepadamu agar kamu bersedia menerima mereka...."* **(at-Taubah: 96)**, firman-Nya, *"...ketika mereka bersumpah pasti akan memetik (hasil)nya pada pagi hari."* **(al-Qalam: 17)**, dan firman-Nya, *"Apabila orang-orang munafik datang kepadamu (Muhammad), mereka berkata, 'Kami mengakui, bahwa engkau adalah Rasul Allah.' Dan Allah mengetahui bahwa engkau benar-benar Rasul-Nya; dan Allah menyaksikan bahwa orang-orang munafik itu benar-benar pendusta. Mereka menjadikan sumpah-sumpah*

55 *Mughnil Muhtaaj,* jilid 4, hlm. 324; *al-Muhadzdzab, ibid.; al-Mughnii,* jilid 8, hlm. 731.

mereka sebagai perisai..." **(al-Munaafiquun: 1-2)**

Dapat dilihat bahwa pada ketiga ayat ini lafal Allah SWT tidak disebutkan secara eksplisit padahal semuanya dimaksudkan sebagai sumpah.

Sementara itu, dalam madzhab Maliki, bentuk seperti ini sama hukumnya dengan sumpah yang menyebutkan lafal Allah SWT secara eksplisit, sebagaimana diterangkan sebelumnya. Pendapat ini sejalan dengan riwayat lain dari Imam Ahmad dan juga pendapat Zafar, salah seorang ulama terkemuka dalam madzhab Hanafi. Menurut mereka, redaksi seperti di atas baru berlaku sebagai sumpah jika yang bersangkutan meniatkannya untuk bersumpah. Tetapi jika tidak, maka tidak berlaku. Alasannya, ungkapan tersebut mengandung dua kemungkinan, yaitu bersumpah dengan Allah SWT dan yang selain-Nya. Dengan demikian, hal itu belum dipandang sebagai sumpah yang mewajibkan kafarat sehingga yang bersangkutan menegaskan maksudnya dengan niat. Akan tetapi, para ulama Malikiyyah mengecualikan lafal *"a'zim"* dari hukum ini. Menurut mereka, bersumpah dengan lafal ini tidak berlaku sekalipun si pelaku meniatkannya sebagai sumpah, karena makna *a'zim* adalah bermaksud serta memerhatikan.

Adapun menurut madzhab Syafi'i, sumpah dengan redaksi ini tidak berlaku sekalipun yang bersangkutan meniatkannya untuk bersumpah. Alasannya, penyebutan *al-muqsam bih* merupakan salah satu rukun sumpah.[56]

Pengulangan *al-Muqsam Bih*

Para ulama sepakat bahwa apabila seseorang bersumpah dengan mengulang-ulang penyebutan *al-muqsam bih* tanpa diperantarai dengan kata sambung, seperti mengatakan, "Demi Allah SWT Yang Maha Pengasih, Yang Maha Penyayang, Yang Maha Menuntut, Yang Mahaperkasa, Yang Maha Mengetahui, saya sungguh akan melakukan hal ini," maka seluruhnya hanya dihitung satu sumpah. Akan tetapi, jika masing-masingnya diperantarai dengan kata sambung, seperti "demi Allah dan demi Dzat Yang Maha Penyayang," maka terdapat perbedaan pendapat.

Menurut pendapat yang dipandang paling kuat dari para ulama madzhab Hanafi, selain Zafar, hal tersebut dihitung dua sumpah. Alasannya, ketika seseorang memerantarai dua *al-muqsam bih* dengan kata sambung, maka yang kedua berarti tidak sama dengan yang pertama. Dengan demikian, setiap *al-muqsam bih* dihitung sebagai satu sumpah. Akan tetapi, jika yang kedua tidak diperantarai dengan kata sambung, maka ia diposisikan sebagai sifat dari yang pertama.

Sementara itu, dalam pendapat Zafar dan juga versi lain dari pendapat Abu Hanifah, hal tersebut hanya dihitung satu sumpah. Alasannya, kata sambung terkadang dipergunakan dalam makna *isti'naaf* (menetapkan hukum baru yang berbeda dari yang disebutkan sebelumnya), namun juga dipergunakan untuk menunjukkan sifat. Sebagai contoh, ungkapan, "Si Fulan yang alim dan yang Zahid dan yang dermawan dan yang pemberani..." mengandung dua kemungkinan makna. Yaitu, bisa jadi dimaksudkan untuk menunjukkan orang-orang yang berbeda atau bisa juga untuk menunjukkan satu orang dengan berbagai sifat yang ada padanya. Dikarenakan adanya dua kemungkinan inilah, maka sumpah kedua (penambahan hitungan sumpah) tidak bisa dipastikan keberadaannya.[57]

---

56 *Fathul Qadiir, op.cit.*, hlm. 13; *al-Badaa'i', op.cit.*, hlm. 7; *Bidaayatul Mujtahid, Ibid.*; *asy-Syarhul Kabiir, op.cit.*, hlm. 128; *Mughnil Muhtaaj, ibid.*; *al-Mughnii*, jilid 8, hlm. 702 dan 732; dan *Tabyiinul Haqaa'iq, op.cit.*, hlm. 110.

57 *Fathul Qadiir, Ibid.*; *al-Badaa'i', Ibid.*, hlm. 9; *ad-Durrul Mukhtaar, op.cit.*, hlm. 57.

Pengulangan Penyebutan Objek sumpah (*al-Muqsam 'alaih*)

Apabila seseorang bersumpah dengan menyebut lebih dari satu objek sumpah sekaligus, seperti mengatakan, "Demi Allah, saya tidak akan melakukan perkara ini... saya tidak akan melakukannya," atau berkata, "Demi Allah, saya tidak akan berbicara dengan si Fulan... demi Allah SWT saya tidak akan berbicara dengannya," maka menurut madzhab Hanafi ia terhitung sebagai dua buah sumpah. Kecuali, jika si pelaku memaksudkan dari ucapan kedua sebagai penginformasian dari yang pertama. Pada kondisi terakhir ini, sumpahnya terhitung satu kali. Alasan penghitungannya menjadi dua sumpah adalah, bahwa ketika si pelaku mengulangi penyebutan objek, maka pada saat tersebut dapat dipahami bahwa ia bermaksud menyatakan sumpah yang lain. Sebabnya, jika ia hanya bermaksud menambahkan sifat dari objek yang pertama ataupun lebih menegaskan eksistensinya, maka ia tidak perlu mengulangi penyebutan objek sumpah.[58]

c. Sumpah atas Nama Allah SWT dengan Cara Kiasan

Jika seseorang bersumpah keluar dari Islam, umpamanya dengan mengatakan bahwa jika saya melakukan perkara ini maka saya menjadi Yahudi, Nashrani, atau Majusi, atau lepas dari Islam, dari Rasulullah saw., atau dari Al-Qur'an, menjadi kafir, menjadi seorang penyembah selain Allah SWT atau penyembah salib, atau ucapan-ucapan lain yang ketika menyakininya membawa kepada kekafiran, maka para fuqaha berbeda pendapat tentang berlaku tidaknya sumpah tersebut. Menurut madzhab Hanafi[59] dan dalam satu riwayat dari Imam Ahmad: sumpahnya itu berlaku. Hal ini dikarenakan masyarakat, sejak masa Rasulullah saw. hingga sekarang, mengakui sumpah dengan lafal ini. Sekiranya lafal seperti ini tidak dikategorikan sebagai sumpah, niscaya mereka tidak akan mempraktikkannya secara luas dikarenakan bersumpah dengan selain Allah SWT termasuk perbuatan maksiat.

Dengan demikian, praktik masyarakat tersebut menunjukkan bahwa mereka memahami serta menjadikan lafal ini sebagai kiasan terhadap sumpah dengan nama Allah SWT, sekalipun hubungan antara makna zahir dan kiasannya tersebut dapat dikatakan tidak ada sama sekali. Posisi lafal di atas seperti halnya ungkapan orang-orang Arab, "Demi Allah, saya pasti akan memukulkan kain saya ini ke dinding Ka'bah." Masyarakat Arab mengenal ungkapan ini sebagai kiasan terhadap nadzar untuk bersedekah, sekalipun hubungan antara makna zahir dan kiasannya tersebut tidak dapat dimengerti oleh akal.

Adapun dalam madzhab Maliki, Syafi'i, dan menurut pendapat yang lebih kuat dalam madzhab Hambali: lafal seperti ini tidak menghasilkan sumpah yang diakui syariat, karena ketiadaan penyebutan nama Allah SWT atau sifat-Nya di dalamnya. Lebih lanjut, tidak wajib membayar kafarat bagi yang melanggarnya, bersumpah dengannya dipandang sebagai kemaksiatan yang sangat besar, dan mengucapkan kata-kata seperti itu hukumnya haram. Hal ini jika si pelaku bermaksud menjauhkan dirinya dari pengerjaan objek sumpah dengan sumpah seperti itu.

Adapun jika sumpah tersebut dimaksudkan sebagai kerelaannya untuk menjadi Yahudi atau yang semakna dengannya jika ia mengerjakan objek sumpah, maka ia harus membayar kafarat pada saat itu juga. Sedangkan jika maksud orang itu dari pengucapan lafal ini tidak diketahui, maka menurut pendapat yang

58 *Al-Badaa'i', Ibid.*, hlm. 10

59 *Fathul Qadiir*, Jilid 4, hlm. 13; *al-Badaa'i', Ibid.*; *ad-Durrul Mukhtaar, op.cit.*, hlm. 59; dan *al-Fatawaa al-Hindiyyah*, jilid 2, hlm. 51.

dipandang lebih kuat dalam madzhab Syafi'i, yang bersangkutan tidak dapat dihukum kafir.[60] Pendapat Syafi'iyah ini dikuatkan oleh hadits yang diriwayatkan Buraidah bahwa Rasulullah saw. bersabda,

مَنْ حَلَفَ أَنَّهُ بَرِيءٌ مِنَ الْإِسْلَامِ فَإِنْ كَانَ كَاذِبًا فَهُوَ كَمَا قَالَ وَإِنْ كَانَ صَادِقًا فَلَنْ يَرْجِعَ إِلَى الْإِسْلَامِ سَالِمًا

"Siapa yang bersumpah bahwa ia akan lepas dari Islam (jika sampai melakukan suatu objek sumpah), maka apabila ia berdusta berlakulah kondisi yang diucapkannya itu. Sementara apabila perkataannya benar, maka ia tidak akan hidup lagi dalam (naungan) Islam dengan selamat."[61]

Kondisi seperti di atas adalah jika si pelaku memaksudkan sumpahnya itu untuk perkara di masa mendatang. Adapun jika sumpahnya itu berkenaan dengan perkara yang terjadi di masa lampau, seperti mengatakan, "Saya sungguh menjadi Yahudi atau Nashrani sekiranya melakukan perbuatan ini pada masa lampau," dan pada saat itu ia dengan sengaja berbohong dalam sumpahnya, maka sumpahnya ini termasuk dalam kategori sumpah *al-ghamuus* yang tidak ada kafaratnya menurut pendapat jumhur ulama, sebagaimana telah dijelaskan sebelumnya.

Satu pertanyaan yang kemudian muncul adalah, apakah si pelaku sumpah menjadi kafir dengan pernyataannya itu? Para ulama Hanafiyyah berbeda pendapat dalam hal ini. Tetapi yang dipandang lebih kuat adalah yang dinukilkan dari Abu Yusuf, bahwa yang bersangkutan tidak kafir. Alasannya, orang tersebut sebenarnya tidak memaksudkan untuk benar-benar ingin kafir atau meyakininya. Namun, hanya bermaksud menguatkan pendapatnya atau membuat orang lain percaya kepadanya dengan sumpah itu.

Demikian juga, menurut pendapat yang lebih kuat, seseorang tidak menjadi kafir jika berkata, "Hanya Allah yang tahu bahwa sesungguhnya saya melakukan perkara ini." Padahal, ia sadar bahwa dirinya tidak melakukannya. Akan tetapi, sebagian yang lain berpendapat bahwa orang tersebut menjadi kafir jika ia mengetahui atau menyadari bahwa ucapannya tersebut membawa kepada kekafiran. Hal itu disebabkan bahwa ketika ia dengan berani mengucapkan kata-kata tersebut, maka pada saat tersebut ia sebenarnya tidak dalam kondisi terpaksa untuk memilih kekafiran. Sementara, memilih kekafiran dengan kemauan sendiri adalah kafir.[62]

---

60 *Bidaayatul Mujtahid*, jilid 1, hlm. 396; *asy-Syarhul Kabiir, op.cit.*, hlm. 128; *Mughnil Muhtaaj*, jilid 4, hlm. 324; *al-Muhadzdzab*, jilid 2, hlm. 129; *al-Mughnii*, jilid 8, hlm. 698; dan *al-Qawaaniin al-Fiqhiyyah*, hlm. 158.

61 HR Ahmad, Abu Dawud, Ibnu majah, an-Nasa'i, dari Buraidah dengan lafal,

مَنْ حَلَفَ فَقَالَ إِنِّي بَرِيءٌ مِنَ الْإِسْلَامِ فَإِنْ كَانَ كَاذِبًا فَهُوَ كَمَا قَالَ وَإِنْ كَانَ صَادِقًا فَلَنْ يَرْجِعَ إِلَى الْإِسْلَامِ سَالِمًا

"Siapa yang bersumpah seraya berkata, 'Sesungguhnya saya keluar dari Islam (jika melakukan perkara ini),' dan sekiranya ia ketika itu berbohong, maka berlakulah apa yang diucapkannya itu. Sementara jika ia berkata benar, maka ia tidak akan hidup lagi dalam (naungan) Islam dengan selamat."

Selain itu, Abu Ya'la juga meriwayatkan dari Abu Hurairah bahwa Rasulullah saw. bersabda,

مَنْ حَلَفَ عَلَى يَمِينٍ فَهُوَ كَمَا قَالَ، إِنْ قَالَ إِنِّي يَهُودِيٌّ فَهُوَ يَهُودِيٌّ وَإِنْ قَالَ إِنِّي نَصْرَانِيٌّ فَهُوَ نَصْرَانِيٌّ وَإِنْ قَالَ إِنِّي مَجُوسِيٌّ فَهُوَ مَجُوسِيٌّ

"Siapa yang bersumpah dengan sesuatu, maka ia berdasarkan isi sumpahnya itu. Jika ia berkata, 'Sesungguhnya saya menjadi Yahudi (jika melakukannya),' maka ia menjadi Yahudi.' Jika ia berkata, ' Sesungguhnya saya menjadi Nashrani (jika melakukannya),' maka ia menjadi Nashrani. Dan jika ia berkata, 'Sesungguhnya saya menjadi Majusi (jika melakukannya),' maka ia menjadi Majusi."

Akan tetapi, dalam rangkaian sanad hadits ini terdapat Anbas bin Maimun yang dinilai *matruk* (tidak dianggap periwayatannya) oleh para ulama hadits. Selengkapnya, lihat *Jaami'ul Ushuul*, jilid 12, hlm. 295; *Majma'uz Zawaa'id*, jilid 4, hlm. 177; *Subulus Salaaam*, jilid 4, hlm. 102; dan *Nailul Authaar*, jilid 8, hlm. 233.

62 *Al-Badaa'i'*, jilid 3, hlm. 8; *Tuhfatul Fuqahaa'*, jilid 2, hlm. 443 (cetakan lama); *ad-Durrul Mukhtaar*, jilid 3, hlm. 61.

Sumpah dengan Mengharamkan Sesuatu yang Dihalalkan

Para ulama madzhab Hanafi dan Hambali mengatakan bahwa jika seseorang berkata, "Sesuatu yang halal ini haram bagi saya," atau berkata, "Jika saya melakukannya, maka ia haram bagi saya," lalu ia merealisasikan objek sumpah tersebut, maka dibolehkan memilih antara dua hal. Yaitu, antara tidak melakukan apa yang ia haramkan bagi dirinya itu atau membayar kafarat terhadap sumpahnya tersebut.[63] Sementara itu, menurut madzhab Syafi'i dan Maliki, "Sumpahnya itu tidak berlaku dan ia tidak dibebani kewajiban apa-apa. Hal ini dikarenakan sumpah yang bersangkutan telah berimplikasi mengubah syariat Allah SWT." Menurut hemat kami, pendapat yang lebih kuat adalah yang pertama, berdasarkan firman Allah SWT,

"Wahai Nabi! Mengapa engkau mengharamkan apa yang dihalalkan Allah bagimu? Engkau ingin menyenangkan hati istri-istrimu? Dan Allah Maha Pengampun, Maha Penyayang. Sungguh, Allah telah mewajibkan kepadamu membebaskan diri dari sumpahmu...." **(at-Tahriim: 1-2)**

Apakah Sumpah Berdasarkan Niat Orang yang Bersumpah (*al-Haalif*) ataukah Niat Orang yang Meminta Bersumpah (*al-Mustahlif*)?

Para fuqaha menyepakati bahwa dalam masalah yang berkaitan dengan dakwaan (tuntutan atau pengaduan), maka makna sumpah bergantung pada niat orang yang meminta bersumpah (*al-mustahlif*). Akan tetapi, dalam sumpah yang berkaitan dengan masalah-masalah lain, seperti janji dan lainnya, maka terdapat perbedaan pendapat. Sebagian ulama menyatakan bahwa ia tergantung pada niat orang yang bersumpah, sementara menurut yang lain tergantung pada niat orang yang meminta bersumpah.

Secara lebih rinci, dalam masalah di atas para ulama Malikiyah berkata, "Sumpah itu bergantung pada niat orang yang meminta bersumpah dan bukan niat orang yang bersumpah. Alasannya, sebagai contoh dalam persengketaan, salah satu pihak seakan-akan menerima sumpah yang diucapkan pihak lawan sebagai pengganti dari haknya yang hilang. Selain itu, dalam sebuah hadits, Rasulullah saw. juga bersabda,

اَلْيَمِيْنُ عَلَى نِيَّةِ الْمُسْتَحْلِفِ

"Sumpah itu menurut niat orang yang meminta bersumpah."

Dan dalam hadits lain,

يَمِينُكَ عَلَى مَا يُصَدِّقُكَ بِهِ صَاحِبُكَ

"Sumpahmu haruslah dengan sesuatu yang membuat orang lain (yang memintamu bersumpah) memercayaimu."[64]

Sementara itu, madzhab Hanafi, berdasarkan riwayat dari Abu Hanifah, membedakan antara dua kondisi. *Pertama*, jika si pelaku sumpah dalam posisi sebagai orang yang terzalimi, maka makna sumpahnya bergantung pada niat yang bersangkutan. Hal itu dikarenakan sumpahnya itu tidak berimplikasi pada perampasan hak orang lain. Sehingga, ia

---

63 *Al-Mughnii*, jilid 8, hlm. 699 *et.seq.* dan hlm. 733.

64 Hadits pertama diriwayatkan Muslim dan Ibnu Majah dari Abu Hurairah sementara riwayat kedua oleh Ahmad, Abu Dawud, at-Tirmidzi, dan Ibnu Majah. Hadits ini merupakan landasan bagi pihak yang berpendapat bahwa yang dijadikan patokan adalah niat orang yang meminta bersumpah, baik orang tersebut seorang penguasa, si pemberi utang biasa, ia seorang yang menzalimi atau dizalimi, atau ia seorang yang berkata jujur atau bohong. Lihat *Jaami'ul Ushuul*, jilid 12, hlm. 307; *al-Ilmaam*, hlm. 427; *Subulus Salaam*, *Ibid.*; dan *Nailul Authaar*, jilid 8, hlm. 218.

tidak dipandang berdosa sekalipun meniatkan sesuatu yang berbeda dari zahir ucapan sumpahnya. *Kedua,* jika orang tersebut dalam posisi sebagai yang menzalimi, maka makna sumpahnya berdasarkan niat orang yang meminta bersumpah. Dengan demikian, jika ia meniatkan hal yang berbeda dari zahir lafal sumpahnya, maka pada saat itu ia dipandang berdosa. Akan tetapi, yang dipandang lebih kuat dalam madzhab mereka adalah bahwa makna sumpah itu didasarkan pada niat orang yang meminta bersumpah kecuali jika sumpah tersebut berkaitan dengan masalah talak, pemerdekaan budak, atau yang lainnya. Artinya, dalam hal-hal seperti ini sumpah didasarkan pada niat orang yang bersumpah, jika ia tidak meniatkan makna yang lain dari zahir lafal sumpah, baik ketika itu yang bersangkutan dalam posisi menzalimi atau terzalimi.

Demikian juga apabila sumpah tersebut atas nama Allah SWT dan orang yang bersumpah dalam posisi yang terzalimi, maka sumpah yang diucapkannya juga bergantung pada niat orang yang mengucapkannya. Adapun yang dimaksud dengan orang yang berbuat zalim dalam hal ini adalah, seseorang yang ingin merampas atau merongrong hak orang lain dengan sumpahnya itu.

Para ulama madzhab Hambali juga mengemukakan pendapat senada dengan Abu Hanifah. Menurut mereka, jika seseorang yang berada dalam posisi terzalimi bersumpah lalu menyimpangkan maksud sumpahnya, dalam arti memaksudkan hal lain yang berbeda dari zahir lafal sumpah tersebut, maka perbuatannya itu dapat dibenarkan. Akan tetapi, jika ia merupakan pihak yang menzalimi, maka pemalingan makna sumpah dari lafal zahirnya itu tidak dibenarkan.

Adapun menurut madzhab Syafi'i, makna sumpah bergantung pada niat orang yang bersumpah. Alasannya, yang diperhatikan dari sebuah sumpah adalah makna yang dikandungnya, bukan zahir lafalnya.[65]

d. Sumpah dengan Selain Allah SWT, Baik Secara Redaksi Maupun Makna (Sumpah dengan Makhluk)

Jika seseorang bersumpah dengan selain Allah SWT, seperti dengan mengatakan "Demi Islam, nabi, malaikat, Ka'bah, shalat, puasa, atau haji," atau berkata, "Bagi saya kemurkaan Allah SWT dan azab-Nya," ataupun bersumpah dengan nama bapak, ibu, anak, sahabat, atau dengan langit, bumi, matahari, bulan, bintang, dan lainnya, atau dengan berkata, "Demi umurmu, hidupmu, atau hakmu," maka sumpah dengan semua hal ini tidak sah berdasarkan kesepakatan ulama dan mengucapkannya makruh. Dalam hal ini, Imam asy-Syafi'i berkata, "Saya khawatir bahwa ia termasuk kategori maksiat. Hanya saja, tidak diwajibkan kafarat bagi yang mengucapkannya, karena ia merupakan sumpah dengan selain nama Allah SWT." Sekalipun masyarakat mengenal tradisi sumpah dengan nama nenek moyang dan lainnya, hanya saja syariat tidak memperbolehkannya. Dalam hal ini, Rasulullah saw. bersabda,

لاَ تَحْلِفُوا بِآبَائِكُمْ وَلاَ بِالطَّوَاغِيتِ

"Janganlah bersumpah dengan nama nenek moyang kalian atau dengan segala sesuatu yang disembah selain Allah SWT."[66]

Beliau juga bersabda,

65 Lihat *Bidaayatul Mujtahid,* jilid 1, hlm. 403; *al-Badaa'i',* jilid 3, hlm. 2; *asy-Syarhul Kabiir* dan *Hasyiyah ad-Dasuqi* terhadapnya, jilid 2, hlm. 139; *Mughnil Muhtaaj,* jilid 4, hlm. 321; *al-Mughnii,* jilid 8, hlm. 727 dan 763 *et.seq.*; *al-Qawaaniin al-Fiqhiyyah,* hlm. 162; dan Syaikh Mahmud Hamzah, *al-Faraa'id al-Bahiyyah fil Qawaa'id al-Fiqhiyyah,* hlm. 35.

66 HR an-Nasa'i.

فَمَنْ كَانَ حَالِفًا فَلْيَحْلِفْ بِاللهِ أَوْ لِيَذَرْ

"Siapa yang ingin bersumpah, maka hendaklah bersumpah dengan nama Allah SWT atau janganlah bersumpah."[67]

Beliau juga bersabda,

مَنْ حَلَفَ بِغَيْرِ اللهِ فَقَدْ أَشْرَكَ

"Siapa yang bersumpah dengan nama selain Allah, maka ia telah berbuat syirik."[68]

Alasan lainnya adalah karena sumpah yang seperti ini biasanya ditujukan untuk pengagungan zat yang dijadikan sandaran dalam sumpah, sementara keagungan itu hanya milik Allah.

e. Sumpah yang Secara Zahirnya dengan Selain Allah, Namun Secara Makna Ia Merupakan Sumpah dengan Nama Allah

Maksudnya adalah bersumpah dengan selain bentuk-bentuk ibadah yang mendekatkan seorang hamba dengan Allah SWT. Sebagai contoh, bersumpah untuk melakukan talak, memerdekakan budak, atau seperti bersumpah untuk mengadakan perjalanan ke Mekah, berpuasa, bersedekah, dan sebagainya, yaitu dengan menyebut lafal syarat dan konsekuensinya sekaligus. Dikarenakan sumpah seseorang dengan hal-hal seperti ini juga dapat mencegah dirinya dari pemenuhan syarat sekaligus mendorong kepada kebaikan, maka penyebutannya dipandang seperti halnya penyebutan nama Allah SWT.

Sumpah dalam bentuk ini terealisasi dengan pemakaian salah satu lafal syarat, yaitu jika, apabila, setiap kali, dan sebagainya. Sebagai contoh, ucapan seorang suami kepada istrinya, "Jika engkau masuk ke rumah ini maka jatuhlah talak saya terhadapmu." Dengan demikian, jika si istri ternyata benar-benar masuk ke dalam rumah, maka ia langsung terkena talak. Akan tetapi, jika perbuatan tersebut dilakukan berkali-kali oleh si istri, maka tidak terjadi pengulangan talak karena lafal "jika" tidak mengandung makna pengulangan.[69] Yang jelas, konsekuensi dari sumpah yang seperti ini wajib untuk dilaksanakan, dan ketika itu tidak diwajibkan kafarat bagi si pelaku sumpah.

Lebih lanjut, jika si suami berkata, "Setiap kali kamu masuk ke rumah ini, maka jatuhlah talak saya terhadapmu," maka si istri dipandang melanggar setiap kali masuk ke rumah. Dengan demikian, berlaku talak setiap kali terjadi pengulangan masuk ke rumah. Hal itu dikarenakan lafal "setiap kali" mengandung makna pengulangan. Akan tetapi, berlakunya sumpah ini hanya dalam sekali hubungan pernikahan. Artinya, jika setelah terkena talak tiga si istri menikah dengan laki-laki lain kemudian kembali kepada suami yang lama, maka menurut ulama madzhab Hanafi, selain Zafar, tidak terjadi talak dengan masuknya ia ke rumah untuk keempat kalinya. Alasannya, konsekuensi dari sumpah yang lama tersebut telah berlalu (dengan putusnya akad pernikahan yang pertama).[70]

Sekiranya seorang laki-laki bersumpah, "Setiap perempuan yang saya nikahi maka langsung jatuh talak terhadapnya," jika ia menikahi seorang perempuan, maka langsung jatuh talak disebabkan syarat tersebut. Akan tetapi, jika ia menikahi perempuan itu untuk kedua kalinya, maka tidak jatuh talak. Sebab, masalah talak bergantung pada ada tidaknya

---

67 Telah ditakhrij sebelumnya (*Jaami'ul Ushuul*, jilid 12, hlm. 293, dan *Nashbur Raayah*, jilid 3, hlm. 295).

68 HR Ahmad.

69 *Al-Badaa'i'*, jilid 3, hlm. 21 dan *al-Qawaaniin al-Fiqhiyyah*, hlm. 159.

70 *Al-Badaa'i'*, jilid 3, hlm. 23.

pernikahan, bukan dengan pengaitannya dengan syarat. Artinya, talak yang bersangkutan berlaku terhadap setiap perempuan yang melekat padanya sifat pernikahan. Akan tetapi, jika yang bersangkutan menikahi perempuan yang lainnya lagi, maka secara otomatis berlaku talak terhadapnya. Alasannya, lafal "setiap" mencakup seluruh perempuan, namun tidak mencakup seluruh perbuatan dan pengulangannya.[71]

Menghimpun Dua Syarat dalam Satu Sumpah

Jika seseorang menghimpun dua buah syarat dalam satu sumpah, maka objek sumpah belum berlaku kecuali setelah terpenuhi kedua syarat tersebut. Sebagai contoh, jika seseorang bersumpah dengan berkata kepada istrinya, "Jika kamu masuk ke dalam rumah ini dan rumah itu, maka jatuhlah talak saya terhadapmu," maka talak tersebut baru berlaku ketika sang istri memasuki kedua rumah. Tidak berbeda hukumnya baik syarat dimaksud disebutkan di awal ucapan, di akhir, atau di tengah. Apabila kata sambung yang dipakai dalam menghubungkan dua syarat itu adalah "dan" (*al-waw*), maka tidak disyaratkan berurutan dalam memasuki rumah. Hal itu dikarenakan kata sambung "dan" hanya berfungsi menghimpun serta menghubungkan antara sesuatu dengan sesuatu lain yang sejenis. Dengan demikian, syarat yang kedua terkait dengan syarat pertama, bukan dengan implikasi dari syarat tersebut.

Demikian juga, apabila kedua syarat itu dihubungkan dengan kata sambung "*al-faa'*," seperti "Jika kamu masuk ke dalam rumah ini dan langsung ke rumah itu, maka jatuhlah talak saya terhadapmu," maka objek sumpah, yaitu talak, baru berlaku setelah terpenuhinya kedua syarat, yaitu masuk ke dalam dua rumah. Selain itu, juga disyaratkan sang istri memasukinya secara berurutan dan segera (tanpa diperantarai oleh waktu senggang).

Hal yang sama juga berlaku apabila kedua syarat dihubungkan dengan kata sambung "lalu" (*tsumma*), seperti dikatakan, "Jika kamu memasuki rumah ini lalu rumah itu, maka kamu terkena talak." Dalam hal ini, talak si suami baru berlaku dengan masuknya istri ke rumah pertama dan kedua dan masuknya tersebut dilakukan secara berurutan dan dengan diperantarai waktu. Dengan kata lain, si istri memasuki rumah pertama dahulu dan setelah beberapa saat baru memasuki rumah kedua. Lahirnya persyaratan ini disebabkan lafal "*tsumma*" berfungsi menunjukkan urutan yang diiringi dengan waktu senggang di antara kedua pekerjaan.

Lebih lanjut, tidak berbeda hukumnya, baik ketika mengucapkan kedua syarat tersebut si pelaku menyebut kata sambung saja tanpa mengulangi kata kerjanya, seperti terlihat pada contoh di atas, atau dengan menyebut kata sambung dan mengulangi kata kerjanya, seperti dengan berkata, "Jika kamu memasuki rumah ini dan memasuki rumah itu...." Demikian juga, sama saja dalam hukum, pada kasus kedua ini, baik kata sambung yang dipakai adalah *waw*, *faa'*, atau *tsumma*.[72]

Jika seseorang berkata, "Jatuhnya *al-aimaan* ini wajib terhadap saya," maka menurut madzhab Maliki sumpahnya itu dimaknai sesuai dengan kebiasaan yang telah berlaku secara tetap dalam masyarakat. Sementara itu, pada sebagian negeri hal ini dipahami sebagai istilah lain dari talak tiga.[73]

71 *Al-Badaa'i'*, jilid 3, hlm. 21.
72 *Al-Badaa'i'*, jilid 3, hlm. 31.
73 *Al-Qawaaniin al-Fiqhiyyah*, hlm. 160.

Mengulangi Sumpah yang Sama dalam Satu Tempat atau Tempat yang Berbeda

Jika seseorang berkata, "Demi Allah, saya tidak akan berbicara dengan si A," lalu setelah beberapa saat, baik ketika itu ia masih berada di tempat yang sama atau sudah pindah ke tempat lain, ia berkata lagi, "Demi Allah, saya tidak akan berbicara dengan si A," atau dengan contoh lain, seorang suami berkata kepada istrinya, "Jika kamu masuk ke rumah ini maka jatuhlah talak saya terhadapmu," kemudian setelah itu ia mengulangi lagi sumpah yang sama, maka dalam hal seperti ini terdapat tiga kemungkinan, yaitu yang bersangkutan tidak meniatkan apa-apa, atau yang bersangkutan meniatkan sumpah yang kedua sebagai bentuk penekanan atau penguatan, atau yang bersangkutan meniatkan sumpah kedua sama saja dengan yang pertama.

Adapun hukum dari masing-masing kemungkinan di atas dapat dirinci sebagai berikut.

1. Dalam kondisi yang pertama, tidak diragukan lagi bahwa ia dihitung dua sumpah. Sehingga jika yang bersangkutan melanggarnya maka ia wajib membayar kafarat dua kali. Jika dikaitkan dengan kedua contoh di atas, jika ia ternyata berbicara dengan si A maka ia wajib membayar dua kali kafarat. Demikian juga jika sang istri benar-benar masuk ke dalam rumah maka jatuh dua talak.
2. Dalam hal yang bersangkutan meniatkan sumpah yang kedua sebagai penekanan atau penguatan semata, maka juga dihitung dua sumpah. Artinya, ia wajib membayar dua kali kafarat jika ternyata berbicara dengan si A, sebagaimana jatuh dua talak jika sang istri mengerjakan syarat yang diucapkan suaminya. Alasan berlakunya dua kali sumpah ini adalah bahwa ketika yang bersangkutan mengulang kembali penyebutan sandaran sumpah (*al-muqsam bih*) dan objek sumpah. Maka, artinya ia bermaksud mengucapkan sumpah yang lain dari yang pertama.
3. Dalam hal yang bersangkutan meniatkan sumpah kedua sama saja dengan yang pertama, maka ia dipandang hanya bersumpah satu kali. Karena, ketika itu ia hanya meniatkan pengulangan sumpah yang dalam kebiasaan masyarakat dipergunakan untuk penguat. Hanya saja, dalam permasalahan talak niatnya itu tidak diterima dalam kaitannya dengan urusan di pengadilan, tetapi diterima dalam kaitan antara dirinya dengan Allah SWT. Hal itu dikarenakan zahir lafal sumpahnya adalah dalam rangka pengulangan. Sehingga jika ia meniatkan hal yang berbeda, maka hanya diterima dalam kaitan antara dirinya dengan Allah SWT.[74]

Dalam masalah di atas, madzhab Maliki[75] sependapat dengan madzhab Hanafi. Yaitu bahwa jika seseorang bersumpah terhadap hal yang sama berulang kali, maka terhadap setiap ucapan satu kafarat. Kecuali jika yang bersangkutan meniatkan sumpah yang kedua, ketiga, atau selanjutnya sebagai penguat yang pertama saja.

Sementara itu, dalam madzhab Hambali,[76] jika seseorang mengulangi sumpah terhadap sesuatu, seperti berkata, "Demi Allah, saya sungguh akan memerangi Quraisy," "Demi Allah, saya sungguh akan memerangi Quraisy," "Demi Allah, saya sungguh akan memerangi Quraisy," lalu ia tidak menepatinya, maka ia hanya terkena satu kali kafarat.

---

74 *Al-Badaa'i'*, ibid. hlm. 10; *al-Fataawaa al-Hindiyyah*, jilid 2, hlm. 53; dan *Tuhfatul Fuqahaa'*, jilid 2, hlm. 446.

75 *Bidaayatul Mujtahid*, jilid 1, hlm. 407, dan *asy-Syarhul Kabiir* jilid 2, hlm. 135 dan setelahnya.

76 *Al-Mughnii*, jilid 8, hlm. 705.

Adapun dalam madzhab Syafi'i terdapat dua pendapat dalam hal ini.[77] *Pertama*, sama dengan pendapat madzhab Hambali. *Kedua*, sejalan dengan madzhab Maliki. Akan tetapi, dari keduanya yang dianggap lebih kuat adalah pendapat yang sama dengan yang dikemukakan madzhab Maliki.

Penyebab terjadinya perbedaan pendapat di antara keempat madzhab di atas adalah perbedaan mereka dalam menentukan apakah yang mewajibkan penambahan hitungan sebuah sumpah itu perubahan pada jenis objek sumpah, ataukah sekadar penambahan lafal yang diucapkan. Ulama yang berpendapat bahwa bertambahnya jumlah sumpah dikarenakan penambahan jumlah lafal menetapkan, bahwa bagi setiap sumpah satu kafarat. Sebaliknya yang berpegang pada perubahan jenis objek, maka menurut mereka tetap dihitung satu sumpah selama objek sumpah sama, sekalipun diucapkan berkali-kali.

3. SYARAT-SYARAT SAH SUMPAH

Para ulama Hanafiyah menyebutkan berbagai persyaratan untuk sahnya sebuah sumpah dengan nama Allah SWT, baik dari sisi pelaku sumpah, objek sumpah, maupun rukun sumpah.

a. Syarat-Syarat yang Berkaitan dengan Pelaku Sumpah

Syarat-Syarat yang Berkaitan dengan Pelaku Sumpah; terdiri atas dua hal:

1) Berakal, balig, dan sadar dengan sumpah yang diucapkan. Dengan demikian, tidak sah sumpah yang diucapkan anak kecil, orang gila, maupun orang yang sedang tidur.
2) Islam. Oleh karena itu, tidak sah sumpah yang dilakukan orang kafir. Hal itu dikarenakan penunaian kafarat dalam sumpah merupakan satu bentuk ibadah, sementara orang kafir tidak berhak untuk itu. Bukti bahwa penunaian kafarat merupakan bagian dari ibadah adalah, bahwa ia harus disertai dengan niat. Selain itu, juga tidak dapat digantikan oleh orang lain. Kedua karakteristik ini hanya terdapat pada hal-hal yang bersifat ibadah. Artinya, pada hal-hal yang bukan ibadah tidak disyaratkan niat, sebagaimana ia juga bisa diambil alih oleh orang lain. Contohnya penunaian utang, pengembalian barang yang diambil secara diam-diam, dan sebagainya. Lebih lanjut, orang kafir tidak dituntut untuk beribadah. Dengan demikian, ia tidak diwajibkan membayar kafarat terhadap pelanggaran sumpahnya.

Sementara itu, menurut ulama di luar madzhab Hanafi,[78] sumpah orang kafir sah dan ia diwajibkan membayar kafarat jika melanggar sumpahnya, baik pelanggaran tersebut terjadi di saat kekafirannya maupun setelah masuk Islam. Dalilnya adalah bahwa Umar ibnul Khaththab sebelum masuk Islam pernah bernadzar untuk beri'tikaf di Masjidil Haram dan Rasulullah saw. menyuruhnya untuk melaksanakan nadzar tersebut.[79] Selain itu, orang kafir juga dibolehkan untuk bersumpah dengan nama Allah SWT dengan dalil firman-Nya,

"...lalu mereka keduanya bersumpah dengan nama Allah...." **(al-Maa'idah: 106)**

Adapun kondisi merdeka tidak termasuk dalam syarat sahnya sumpah. Dengan demiki-

77 *Mughnil Muhtaaj*, jilid 4, hlm. 323, dan *al-Muhadzdzab*, jilid 2, hlm. 131.

78 *Mughnil Muhtaaj*, jilid 4, hlm. 320; *al-Mughnil*, jilid 8, hlm. 676; dan asy-Sya'rawi, *al-Miizaan*, jilid 2, hlm. 130.

79 Diriwayatkan oleh Ashhabus Sunan yang Enam dari Ibnu Umar (*Jaami'ul Ushuul*, jilid 12, hlm. 185; *al-Ilmaam*, hlm. 312; *Subulus Salaam*, jilid 4, hlm. 115; *Nailul Authaar*, jilid 8, hlm. 249; dan *Nashbur Raayah*, jilid 3, hlm. 300).

an, sumpah seorang budak dipandang sah dan jika ia masih dalam kondisi tersebut, maka kafarat sumpahnya adalah puasa. Begitu pula dengan keharusan sumpah dengan kehendak sendiri dari si pelaku juga tidak termasuk syarat sahnya sumpah menurut madzhab Hanafi dan Maliki. Dengan demikian, sumpah orang yang dalam kondisi terpaksa dipandang sah. Alasannya, sumpah termasuk dalam kategori aktivitas yang tidak mengandung kemungkinan *fasakh*. Sehingga, keterpaksaan tidak berpengaruh terhadap sumpah, seperti halnya dalam masalah talak, nadzar, atau yang serupa dengannya.

Sementara itu, para ulama Syafi'iyyah dan Hanabilah berpendapat berbeda. Menurut mereka, untuk sahnya sumpah disyaratkan dalam kondisi bebas memilih dan berkehendak. Dengan demikian, tidak sah sumpah yang diucapkan dalam keadaan terpaksa. Hal ini didasarkan pada sabda Rasulullah saw.,

لَيْسَ عَلَى مَقْهُوْرٍ يَمِيْنٌ

"Tidak ada sumpah bagi orang yang terpaksa."[80]

Selain itu, sumpah dalam kondisi seperti ini dapat disamakan dengan ucapan yang maknanya harus dipahami tidak berdasarkan zahir lafalnya, seperti kata-kata kufur yang diucapkan dengan terpaksa. Dengan demikian, sumpah dalam kondisi seperti ini dipandang tidak berlaku, sebagaimana telah dijelaskan sebelumnya dalam pembahasan tentang macam-macam sumpah.

b. Persyaratan yang Berkaitan dengan Objek Sumpah

Menurut Abu Hanifah, Muhammad, dan Zafar, terdapat satu syarat saja dalam hal ini. Yaitu, objek sumpah mesti merupakan sesuatu yang sungguh-sungguh dapat dibayangkan keberadaannya pada saat sumpah diucapkan dan juga pada saat berlakunya sumpah. Persyaratan yang mereka kemukakan ini juga merupakan syarat berlakunya sumpah terhadap sesuatu di masa mendatang, serta syarat tetap berlakunya sumpah. Dengan demikian, tidak berlaku sumpah jika objeknya adalah sesuatu yang keberadaannya benar-benar mustahil, sebagaimana juga keberadaan sebuah sumpah tidak dapat terus berlangsung apabila berkaitan dengan kondisi yang mustahil ada. Akan tetapi, Abu Yusuf berpendapat berbeda. Menurutnya, hal di atas bukanlah syarat berlakunya sumpah atau terus berlangsungnya sebuah sumpah. Sebaliknya, yang disyaratkan adalah bahwa sumpah tersebut berkaitan dengan objek yang terjadi di masa mendatang.

Abu Hanifah dan dua sahabatnya sependapat bahwa tidak termasuk syarat sahnya sumpah keberadaan objek sumpah dari jenis sesuatu yang biasanya dapat dibayangkan keberadaannya. Akan tetapi, Zafar berpendapat sebaliknya. Menurutnya, agar sumpah berlaku maka objeknya mesti merupakan sesuatu yang dapat dibayangkan eksistensinya menurut kebiasaan yang berlaku. Perbedaan pendapat tentang hal ini akan menjadi lebih jelas jika kita mengemukakan beberapa contoh praktis tentang itu. Itulah sebabnya, dalam uraian berikut kami akan mengemukakan beberapa contoh tentang dua kondisi objek sumpah ini (mustahil secara mutlak dan mustahil menurut kebiasaan), sekalipun secara sepintas telah disinggung dalam pembahasan tentang macam-macam sumpah.

Contoh dari objek sumpah yang benar-benar mustahil ada adalah seperti ucapan seseorang, "Demi Allah, saya sungguh akan me-

80 Hadits dhaif; telah ditakhrij sebelumnya.

minum air yang berada di dalam kendi ini," dan ternyata ia mendapati kendi itu kosong. Dalam kondisi seperti ini, Abu Hanifah, Muhammad, dan Zafar berpendapat bahwa sumpah yang bersangkutan tidak berlaku dikarenakan tidak terpenuhinya syarat terwujudnya sumpah, yaitu meminum air kendi. Akan tetapi, menurut Abu Yusuf sumpah tersebut berlaku dikarenakan telah terpenuhinya persyaratan objek sumpah yang menurut pendapatnya sekadar penisbahan sumpah kepada sesuatu di masa mendatang.

Berikutnya, jika si pelaku sumpah mengetahui bahwa tidak ada air di dalam kendi, maka objek sumpah tersebut menjadi sesuatu yang mustahil keberadaannya menurut kebiasaan. Dalam kondisi seperti ini, tiga pemuka madzhab Hanafi berpendapat bahwa sumpah tersebut berlaku, sebaliknya menurut Zafar tidak. Perbedaan pendapat yang sama juga terjadi dalam hal apabila sebuah sumpah dikaitkan atau dibatasi dengan waktu, seperti jika dikatakan, "Demi Allah, saya sungguh akan meminum air yang berada di dalam kendi ini pada hari ini."

Jika seseorang berkata, "Demi Allah, sungguh akan saya bunuh si Fulan," padahal si Fulan tersebut sudah meninggal, sementara yang bersangkutan tidak mengetahuinya, maka menurut Abu Hanifah, Muhammad, dan Zafar sumpahnya tersebut tidak berlaku. Akan tetapi, menurut Abu Yusuf berlaku. Perbedaan pendapat yang sama juga terjadi apabila seseorang berkata, "Demi Allah, sungguh akan saya lunasi utang si Fulan besok," lalu yang bersangkutan melunasinya hari itu juga atau orang yang berutang tersebut merealisasikan sumpah yang bersangkutan sebelum keesokan hari. Dalam kondisi ini, maka menurut Abu Hanifah, Muhammad, dan Zafar, demikian juga ulama madzhab Hambali, orang yang bersumpah itu tidak dipandang melanggar. Akan tetapi, menurut Abu Yusuf dan Imam Syafi'i yang bersangkutan dipandang melanggar.

Demikian juga, apabila seorang suami berkata, "Jika saya tidak meminum air ini pada hari ini, maka jatuhlah talak terhadap istri saya." Ternyata air yang dimaksud tumpah sebelum berakhirnya hari tersebut, maka si suami tidak dipandang melanggar sumpahnya menurut ketiga pemuka madzhab Hanafi di atas. Sementara itu, Abu Yusuf berpendapat sebaliknya.

Adapun contoh kondisi yang kedua, yaitu keberadaan objek sumpah yang mustahil menurut kebiasaan, adalah seperti ucapan seseorang, "Demi Allah, sungguh saya akan menggapai langit, atau naik ke langit, atau akan mengubah bongkahan batu ini menjadi emas." Sumpah dalam bentuk seperti ini berlaku menurut Abu Hanifah, Muhammad, dan Abu Yusuf. Akan tetapi, tidak demikian dalam pandangan Zafar.

Argumentasi Masing-Masing Pihak:

Tentang sumpah dengan objek yang eksistensinya mustahil, Abu Yusuf berkata, "Agar si pelaku sumpah dipandang melanggar, maka disyaratkan tidak terwujudnya perbuatan yang menjadi objek sumpah. Dalam hal ini pembunuhan terhadap si Fulan atau peminuman air kendi. Dengan demikian, ketika persyaratan dimaksud telah terpenuhi, maka terwujudlah pelanggaran, sebagaimana juga pada sumpah dengan objek yang mustahil menurut kebiasaan."

Adapun Abu Hanifah, Muhammad, dan Zafar berdalih bahwa berlakunya sebuah sumpah adalah apabila terlaksananya perkara yang disumpahkan (objek sumpah) itu dimungkinkan. Demikian juga, disyariatkannya kafarat adalah untuk menghapus dosa yang diakibatkan pelanggaran terhadap sumpah. Berdasarkan hal ini, apabila pemenuhan ob-

jek sumpah dipandang mustahil secara mutlak, maka keberadaan pelanggaran pun menjadi mustahil. Dengan begitu, berlakunya sumpah menjadi tidak ada artinya. Dengan kata lain, pada kondisi seperti itu sumpah menjadi tidak berlaku. Kondisi ini berbeda dengan sumpah yang objeknya adalah sesuatu yang mustahil menurut kebiasaan. Pada kondisi ini, terpenuhinya objek sumpah adalah memungkinkan, di mana Allah SWT menjadikan si pelaku dapat terangkat ke langit, sebagaimana Dia menjadikan malaikat dan para nabi mampu untuk itu. Hanya saja, dari sisi kebiasaan, seseorang tidak akan mampu merealisasikannya. Itulah sebabnya, ia dipandang melanggar sumpahnya dikarenakan ketidakmampuannya itu.

Selanjutnya, tentang sumpah dengan objek yang mustahil menurut kebiasaan, Zafar menguatkan pendapatnya tentang tidak berlakunya sumpah pada kondisi ini dengan berkata, "Objek yang mustahil ada menurut kebiasaan pada hakikatnya sama saja dengan objek yang keberadaannya mustahil secara mutlak. Oleh karena itu, apabila pada objek yang mustahil secara mutlak sebuah sumpah dipandang tidak berlaku, maka demikian juga pada objek yang mustahil menurut kebiasaan."

Sebaliknya, mayoritas ulama Hanafiyyah yang mendukung berlakunya sumpah pada kondisi tersebut berargumentasi bahwa yang wajib diperhatikan pada objek sebuah sumpah adalah ada tidaknya eksistensi objek dimaksud, baik secara hakikat maupun kebiasaan. Dengan demikian, ketika kita berpendapat bahwa sumpah berlaku terhadap objek yang mustahil menurut kebiasaan, maka sebenarnya kita telah mengakomodasi hakikat dan kebiasaan sekaligus. Hal ini jelas lebih utama ketimbang mengakomodasi kebiasaan saja dan meninggalkan hakikat, sebagaimana terlihat pada pendapat Zafar.

Kesimpulan dari uraian di atas adalah bahwa Zafar menyamakan hukum sumpah dengan objek yang mustahil secara mutlak dengan yang mustahil menurut kebiasaan, yaitu sama-sama tidak berlaku. Sementara Abu Yusuf berpendapat sebaliknya, yaitu berlakunya sumpah pada kedua kondisi tersebut. Sedangkan Abu Hanifah dan Muhammad membedakan antara keduanya, di mana jika objeknya adalah sesuatu yang mustahil menurut kebiasaan maka sumpah tersebut berlaku, namun jika objeknya mustahil secara mutlak maka tidak berlaku.

Para imam madzhab yang lain, yaitu Syafi'i, Malik, dan Imam Ahmad mengemukakan pendapat senada dengan mayoritas ulama Hanafiyah dalam hal sumpah dengan objek yang mustahil menurut kebiasaan. Hanya saja, dalam kaitannya dengan objek yang mustahil menurut rasio, maka pendapat Imam Syafi'i dan qadhi, seorang ulama madzhab Hambali, sejalan dengan pendapat Abu Yusuf, sementara Imam Malik dan Abul Khaththab, juga dari ulama madzhab Hambali, sepakat dengan pendapat Abu Hanifah, Muhammad dan Zafar.

c. Syarat-Syarat Rukun Sumpah

Yang dimaksud dengan rukun sumpah atas nama Allah SWT adalah lafal yang digunakan dalam bersumpah dengan nama-Nya. Lafal dimaksud terdiri atas *al-muqsam bih* dan *al-muqsam 'alaih*. Tentang *al-muqsam bih* ini telah diuraikan secara detil pada pembahasan tentang redaksi sumpah.

Dalam kaitannya dengan rukun sumpah ini, seluruh fuqaha sepakat mensyaratkan bahwa rukun sumpah tidak boleh mengandung kata-kata yang bernada pengecualian,[81] se-

81 Jika orang yang bersumpah itu mengucapkan kata "insya Allah" beriringan dengan sumpahnya, maka ucapannya ini disebut pengecualian. Ibnu Umar meriwayatkan bahwa Rasulullah saw. bersabda,

perti dengan mengatakan di akhir sumpah "jika Allah SWT menghendaki, kecuali jika Allah SWT berkehendak, tergantung kehendak Allah SWT, kecuali jika tebersit pendapat lain dalam diri saya, kecuali jika saya melihat ada pendapat lain, kecuali jika saya menginginkan yang lain dari hal ini," atau dengan berkata, "Jika Allah SWT membantu saya, jika Allah SWT memudahkan urusan saya, dengan pertolongan Allah SWT, dengan kemudahan dari Allah SWT," dan lafal-lafal lain yang senada.

Apabila seseorang bersumpah diiringi dengan salah satu dari kalimat-kalimat di atas, maka sumpahnya tidak berlaku. Artinya, pengecualian dengan kehendak Allah SWT yang diucapkannya berpengaruh terhadap keabsahan sumpah. Akan tetapi, jika kalimat itu diucapkan terpisah, maka sumpahnya dipandang berlaku. Dalil bahwa pengucapan pengecualian langsung setelah sumpah menggugurkan keabsahan sumpah adalah sabda Rasulullah saw.,

مَنْ حَلَفَ فَقَالَ إِنْ شَاءَ اللهُ لَمْ يَحْنَثْ

"Siapa yang bersumpah dan setelah itu langsung berkata, 'Jika Allah SWT menghendaki,' maka tidak dipandang melanggar (jika tidak menepati sumpahnya)."[82]

Dalam riwayat lain dari Abu Dawud, disebutkan bahwa Rasulullah saw. bersabda,

مَنْ حَلَفَ فَاسْتَثْنَى فَإِنْ شَاءَ رَجَعَ وَإِنْ شَاءَ تَرَكَ

"Siapa yang bersumpah lalu mengucapkan lafal pengecualian, maka ia bebas memilih apakah akan menarik kembali sumpahnya atau tidak."[83]

Pada hadits di atas, dipergunakan lafal "*Man halafa fastatsnaa.*" Hal tersebut menunjukkan bahwa kalimat pengecualian langsung diucapkan setelah sumpah, bukan terpisah.

Para ulama madzhab Maliki menyebutkan tiga persyaratan untuk gugurnya sumpah jika diiringi dengan pengecualian dengan lafal "Dengan kehendak Allah SWT" atau "kecuali," yaitu sebagai berikut.[84]

Pertama, lafal pengecualian dimaksud diucapkan dengan lisan dan tidak cukup hanya dengan niat di dalam hati, kecuali dalam pengecualian dengan kehendak Allah SWT.

Kedua, pengucapannya bersambung dengan sumpah, dalam arti tidak dibatasi waktu kecuali sebentar, seperti dikarenakan batuk, menguap, atau perbuatan lain yang serupa dengan itu. Imam Syafi'i berkata, "Tidak mengapa (jika di antara sumpah dan lafal pengecualian itu) dibatasi rentang waktu yang sebentar untuk mengingat atau bernapas, atau karena pemotongan ucapan."

Ketiga, pengucapan kalimat pengecualian tersebut memang dimaksudkan untuk menggugurkan sumpah. Dengan demikian, jika pengucapannya dimaksudkan untuk sekadar mempertegas sumpah atau menunjukkan kepasrahan kepada Allah SWT, atau dalam rangka memelihara etika dan mengharapkan berkah dari-Nya, maka pengecualian tersebut tidak memengaruhi sumpah. Lebih lanjut, pengecualian dengan kehendak Allah SWT tersebut juga tidak berpengaruh terhadap keabsahan nadzar.

مَنْ حَلَفَ فَقَالَ إِنْ شَاءَ اللهُ فَقَدِ اسْتَثْنَى

"Siapa yang bersumpah dan langsung berkata insya Allah, maka ia telah memberikan pengecualian."

82 HR at-Tirmidzi, an-Nasa'i, dan Ibnu Majah dari Abu Hurairah (*Jaami'ul Ushuul*, jilid 12, hlm. 298 dan *Nashbur Raayah*, jilid 3, hlm. 302)..

83 HR Malik, asy-Syafi'i, Ahmad, dan Imam Sunan yang Empat.

84 *Al-Qawaaniin al-Fiqhiyyah*, hlm. 167 dan 171, serta *asy-Syarh al-Kabiir*, jilid 2, hlm. 129 dan 161

Para fuqaha dari ketiga madzhab yang lain sepakat dengan pendapat madzhab Maliki ini dalam hal pertama dan kedua.[85]

Lebih lanjut, jika seseorang berkata setelah sumpahnya, "Kecuali jika si Fulan menghendaki," jika kehendak si Fulan itu tidak dapat diharapkan realisasinya dikarenakan yang bersangkutan tidak ada di tempat atau tidak waras, atau telah meninggal dunia, maka sumpah menjadi tidak berlaku disebabkan tidak sahnya syarat sumpah. Sebaliknya, jika kehendaknya dapat diharapkan realisasinya dan si Fulan itu memang kemudian berkehendak, maka sumpah menjadi berlaku.

4. KONDISI-KONDISI YANG BIASA MENIMBULKAN SUMPAH

Seseorang biasanya bersumpah dengan hal-hal yang melingkupi kehidupannya sehari-hari, seperti dalam hal makan, minum, masuk, atau keluar dari suatu tempat, duduk, mengendarai sesuatu, atau dalam kaitannya dengan tempat tinggal, pakaian, ucapan, dan sebagainya. Sumpahnya dengan hal-hal tersebut biasanya dimaksudkan untuk memotivasi diri sendiri atau orang lain untuk melakukan atau meninggalkan suatu perbuatan. Jika ia kemudian melanggar isi sumpah tersebut, maka ia diwajibkan membayar kafarat. Itulah sebabnya, sangat beralasan jika para fuqaha menaruh perhatian besar pada upaya menjelaskan hukum bersumpah pada kondisi-kondisi yang biasa terjadi ini.

Sebelum melangkah pada uraian tentang kondisi-kondisi yang berjumlah sebelas buah ini, saya ingin terlebih dahulu menyinggung satu hal penting yang menjadi titik sentral perbedaan pendapat di kalangan ulama. Selain itu, penentuan hukum terhadap permasalahan-permasalahan di atas juga bertumpu pada pemahaman terhadap hal ini. Masalah dimaksud adalah: Apakah sebuah sumpah didasarkan pada kebiasaan, niat pelaku, ataukah redaksi sumpah?

Menurut madzhab Hanafi, pada prinsipnya sumpah didasarkan pada *'urf* dan kebiasaan, bukan kepada maksud dan niat. Hal itu dikarenakan maksud orang yang bersumpah itu hanya biasa menurut dirinya sendiri. Lebih lanjut, menurut mereka sumpah juga didasarkan pada lafal/redaksi sumpah bukan kepada maksudnya.[86]

Adapun dalam madzhab Syafi'i, sumpah didasarkan pada hakikat kebahasaan, atau dengan kata lain pada redaksi sumpah. Hal itu dikarenakan hakikat kebahasaan lebih tepat dalam mencerminkan kehendak dan maksud si pelaku sumpah, kecuali jika yang bersangkutan meniatkan lain, maka yang berlaku adalah niatnya itu. Sebagai contoh, seseorang yang bersumpah tidak akan memakan *kepala*, namun ternyata ia didapati memakan *kepala ikan*. Bagi pihak yang lebih mengedepankan kebiasaan dalam memahami maksud sumpah akan berpendapat bahwa si pelaku tidak melanggar. Sebaliknya, pihak-pihak yang lebih berpegang pada *dilalah* kebahasaan akan berpendapat bahwa yang bersangkutan melanggar. Hal yang sama berlaku jika seseorang bersumpah tidak akan memakan daging, tapi ia kemudian memakan lemak. Dalam pandangan madzhab pertama, yang bersangkutan tidak dipandang melanggar, namun menurut madzhab kedua, ia dianggap melanggar.

---

85 *Al-Mughnii*, jilid 8, hlm. 716 dan setelahnya.

86 Ibnu Abidin menyebutkan dalam bukunya *Rasaa'il*, "Kedua kaidah ini saling terkait satu sama lain. Dengan demikian, maksud dari ucapan mereka, 'Sumpah itu didasarkan pada *'urf*,' adalah *'urf* yang sejalan dengan makna lafal, bukannya yang di luar cakupan makna lafal. Demikian juga dengan ucapan mereka, 'Sumpah itu didasarkan pada lafal bukan pada makna,' maksudnya adalah lafal yang maknanya dipahami secara umum oleh masyarakat. Artinya, jika makna dasar dari suatu kata bertentangan dengan makna *'urf*-nya maka makna *'urf* lebih dikedepankan.

Kesimpulannya: kaidah dasar dan umum dipakai dalam madzhab Syafi'i adalah bahwa sebuah sumpah didasarkan pada makna yang dihasilkan dari redaksi sumpah, yaitu jika makna yang dimaksud jelas dan umum. Akan tetapi, adakalanya yang diperhatikan adalah kebiasaan, yaitu jika kebiasaan tersebut telah diakui secara luas dan dipraktikkan secara teratur.

Adapun menurut pendapat yang dipandang lebih kuat dalam madzhab Maliki, dalam sumpah yang tidak berimplikasi pada timbulnya tuntutan hukum di pengadilan bagi pelakunya,[87] demikian juga dalam nadzar, maka yang menjadi pertimbangan utama adalah niat (dalam hal ini niat si pelaku dalam masalah-masalah di luar dakwaan. Sebaliknya pada masalah-masalah yang berkenaan dengan dakwaan, maka yang dijadikan pertimbangan adalah niat orang yang meminta bersumpah). Apabila niat tidak ada, maka yang kemudian menjadi bahan pertimbangan adalah *qarinatul hal* (kondisi yang melatarbelakangi kemunculan sumpah tersebut). Jika hal ini juga tidak ada, maka yang diperhatikan adalah makna yang biasa dipahami masyarakat terhadap lafal tersebut, atau yang biasa dimaksudkan masyarakat jika seseorang bersumpah dengan lafal itu. Jika tidak ada juga maka yang menjadi pertimbangan adalah *dilalah* kebahasaan.

Menurut versi lain dari madzhab Maliki: tidak ada hal lain yang menjadi pertimbangan kecuali niat dan zahir lafal. Akan tetapi, menurut versi lainnya: yang diperhatikan adalah niat dan sebab yang membawa orang tersebut kepada sumpahnya,[88] atau yang disebut dengan *al-maqaam* dan *qarinat as-siyaaq* dalam istilah ilmu balaghah. Selain itu, pengecualian dengan kehendak Allah SWT juga tidak berpengaruh terhadap keabsahan nadzar.

Sementara itu, pada sumpah yang berimplikasi pada timbulnya tuntutan hukum bagi pelakunya, jika ia berkaitan dengan masalah permintaan fatwa, maka seluruh hal di atas menjadi bahan pertimbangan secara berurutan. Sementara jika berkaitan dengan masalah yang berimplikasi pada tuntutan hukum di pengadilan bagi pelakunya, maka yang dijadikan pertimbangan utama hanyalah redaksi sumpah, kecuali jika yang bersangkutan mendakwakan niat yang berbeda dari makna lafal. Dalam hal terakhir ini, maka niat yang bersangkutan tersebut mesti didukung oleh kondisi yang mengiringi sumpah atau *'urf*.

Imam asy-Syathibi berkata, "Madzhab Imam Malik menjadikan *'urf* sebagai pertimbangan utama. Artinya, jika terjadi pertentangan dalam memahami makna sumpah antara *'urf* dan makna yang dihasilkan zahir lafal maka yang pertama lebih dikedepankan dari yang kedua. Sebagai contoh, jika seseorang bersumpah tidak akan memasuki rumah lalu ia masuk ke dalam masjid maka ia tidak dipandang melanggar. Karena menurut kebiasaan, masjid tidak dikategorikan sebagai rumah."[89]

Adapun menurut madzhab Hambali, yang diperhatikan dalam sumpah adalah niat atau niat si pelaku sumpah. Artinya, jika seseorang bersumpah dan meniatkan dengan sumpahnya itu sesuatu yang masih dalam ruang lingkup makna yang dikandung oleh redaksinya, maka sumpahnya itu dipahami dalam makna tersebut, baik yang diniatkannya itu sejalan

87 Maksudnya adalah urusan-urusan yang tidak menimbulkan konsekuensi hukum. Dengan kata lain, dalam masalah-masalah yang hanya berkaitan dengan diri yang bersangkutan atau antara dirinya dengan Allah SWT, maka maksud dari sumpah diserahkan kepada orang yang bersumpah tersebut. Adapun maksud dari masalah yang mungkin menimbulkan konsekuensi hukum atau dakwaan pengadilan bagi si pelaku sumpah, adalah masalah-masalah yang berkaitan dengan orang lain.

88 Ibnu Arafah, *Huduud*, hlm. 137.

89 *Al-I'tishaam*, jilid 2, hlm. 141.

dengan zahir lafal atau bertentangan.[90] Hal ini didasarkan pada sabda Rasulullah saw.,

إِنَّمَا الأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ وَإِنَّمَا لِكُلِّ امْرِئٍ مَا نَوَى

"Sesungguhnya setiap perbuatan itu bergantung pada niatnya, dan sesungguhnya seseorang hanya memperoleh apa yang diniatkannya."[91]

Akan tetapi, dalam hal si pelaku sumpah tidak meniatkan apa-apa, maka makna sumpahnya itu dikembalikan kepada penyebab dan faktor-faktor yang memotivasinya untuk bersumpah. Alasannya, faktor-faktor tersebut biasanya dapat dipergunakan untuk mengetahui niat yang bersangkutan. Sebagai contoh, jika seorang suami bersumpah tidak akan tinggal bersama istrinya di sebuah rumah: apabila penyebab dari sumpahnya itu adalah karena kejengkelan terhadap rumah tersebut dikarenakan yang bersangkutan pernah hampir celaka di sana, maka sumpahnya itu hanya berlaku khusus terhadap rumah itu saja. Akan tetapi, jika kemunculan sumpah tersebut dikarenakan kejengkelan terhadap sang istri dan tidak ada peran rumah di dalamnya, maka sumpahnya itu berhubungan dengan berdiamnya laki-laki itu bersama istrinya di rumah mana pun.

Sekarang, saatnya kita melangkah pada pembahasan tentang kondisi-kondisi yang biasa dipergunakan seseorang dalam sumpahnya. Pembahasan ini dapat dibagi pada sebelas pasal, antara lain sebagai berikut.

a. Sumpah untuk Masuk ke Dalam Sesuatu

Kami sengaja mengawali pasal ini dengan masalah ini, dikarenakan ia merupakan sebab yang paling banyak menimbulkan masalah di kalangan fuqaha.

Kata *masuk* diartikan sebagai perpindahan seseorang dari luar sebuah tempat ke bagian dalamnya. Jika seseorang bersumpah tidak akan memasuki sebuah rumah sementara pada saat itu ia sedang berada di dalamnya, maka dari segi *istihsan*, ia tidak dipandang melanggar jika ia berdiam beberapa saat di sana. Akan tetapi, menurut pendapat di luar madzhab Hanafi, secara analogi yang bersangkutan dipandang melanggar. Bentuk analoginya adalah bahwa dengan terusnya seseorang dalam suatu perbuatan, maka sama halnya ia melakukan perbuatan baru dalam hal itu. Adapun alasan tidak dikategorikannya perbuatan tersebut sebagai pelanggaran adalah, bahwa arti *masuk* pada contoh ini perpindahan dari luar ke dalam dan hal itu tidak terwujud. Hal itu dikarenakan yang bersangkutan terus berdiam di dalamnya. Sehingga dengan begitu, tidak dapat dikatakan terjadi perpindahan.

Lebih lanjut, jika seseorang bersumpah untuk tidak akan memasuki rumah, masjid, atau kamar mandi, lalu ia masuk melalui cara apa pun, baik melalui pintu atau lainnya, maka ia telah disebut melanggar sumpah. Hal itu dikarenakan terwujudnya makna *masuk*. Demikian juga, jika ia naik ke atapnya, maka ia dipandang melanggar menurut mayoritas ulama selain Syafi'iyah. Alasannya, atap termasuk bagian dari rumah dikarenakan rumah merupakan sebutan bagi seluruh komponennya, sementara atap termasuk salah satu komponennya. Begitu pula jika ia bermukim di salah satu dindingnya, karena dinding seperti halnya atap, yaitu sama-sama bagian dari

90 Lihat pembahasan ini lebih lanjut pada *Tabyiinul Haqaa'iq*, jilid 3, hlm. 116; *al-Badaa'i'*, jilid 3, hlm. 38; *al-Fataawaa al-Hindiyyah*, jilid 2, hlm. 63; *ad-Durrul Mukhtaar*, jilid 3, hlm. 78; Ibnu Abidin, *Rasaa'il*, jilid 1, hlm. 292; Ibnu Najim, *al-Asybah wan-Nazhaa'ir*, jilid 1, hlm. 82; *Bidaayatul Mujtahid*, jilid 1, hlm. 398; *al-Qawaaniin al-Fiqhiyyah*, hlm. 161 dan 171; serta *asy-Syarhul Kabiir*, jilid 2, hlm. 135; *al-Mughnii*, jilid 8, hlm. 763.

91 HR Bukhari dan Muslim dari Umar ibnul Khaththab. Hadits ini berkualitas *mutawatir*, diriwayatkan lebih dari tiga puluh orang sahabat Rasulullah saw..

rumah. Demikianlah pendapat ulama Maliki dan Hambali, yaitu bahwa atap termasuk bagian dari rumah, sehingga hukum berdiam di atasnya sama dengan hukum masuk ke rumah.

Adapun menurut madzhab Syafi'i, tidak dipandang melanggar jika yang bersangkutan naik ke atap dari luar rumah. Alasannya, atap tidak dikategorikan sebagai bagian dalam dari rumah, baik secara kebahasaan maupun kebiasaan masyarakat. Sebaliknya, atap merupakan tutup bagi rumah yang melindunginya dari panas dan dingin. Posisinya sama dengan dinding.

Sumpah untuk tidak akan memasuki rumah: jika seseorang bersumpah tidak akan memasuki sebuah rumah atau rumah tertentu lalu ia memasukinya setelah rumah itu roboh dan tidak ada lagi bangunannya, maka ia tidak dipandang melanggar sumpah. Hal itu dikarenakan rumah merupakan sebutan bagi tempat untuk tinggal, sementara orang tidak tinggal melainkan di bangunan. Selain itu, tidak dinamakan rumah melainkan sebuah bangunan yang beratap.

Sumpah untuk tidak akan memasuki kemah tertentu: jika seseorang bersumpah tidak akan memasuki sebuah kemah yang berdiri di suatu tempat lalu ia memasukinya setelah kemah tersebut dilepas dan kemudian didirikan di tempat lain, maka si pelaku dipandang melanggar sumpahnya. Hal itu dikarenakan sumpahnya tersebut berkenaan dengan benda secara spesifik, dalam hal ini kemah. Sementara eksistensi benda tersebut tidak berubah sekalipun dipindahkan dari satu tempat ke tempat lain.

Sumpah untuk tidak akan duduk di bawah sebuah dinding atau tiang: jika seseorang bersumpah tidak akan duduk di sana kemudian dinding atau tiang tersebut runtuh dan setelah dibangun dinding atau tiang yang baru di bekas reruntuhannya itu baru yang bersangkutan duduk dibawahnya maka ia tidak dipandang melanggar. Hal itu dikarenakan dinding atau tiang yang baru berbeda dari yang lama. Artinya, ketika dinding atau tiang tersebut runtuh maka gugurlah penamaannya.

Sumpah untuk tidak menggunakan pena atau gunting tertentu: jika seseorang bersumpah tidak akan menulis dengan pena tertentu, lalu pena tersebut pecah sehingga tidak terlihat lagi bentuknya semula, maka ia tidak dipandang melanggar jika yang bersangkutan kemudian merangkainya kembali, dan setelah itu baru menulis dengannya. Hal itu dikarenakan pada saat pena tersebut pecah, maka gugurlah sebutan pena terhadapnya. Dengan demikian, sumpah menjadi batal. Begitu pula jika seseorang bersumpah untuk tidak mempergunakan sebuah gunting, pisau, atau pedang, lalu benda-benda tersebut hancur, maka yang bersangkutan tidak dipandang melanggar sumpah jika mempergunakannya setelah memperbaikinya kembali. Hal ini dikarenakan sebutan bagi benda-benda tersebut telah gugur bersamaan dengan kehancurannya. Akan tetapi, jika si pelaku sumpah menanggalkan mur gunting atau gagang pisau tersebut kemudian menggantinya dengan mur atau gagang yang lain dan setelah itu mempergunakannya, maka ia dipandang melanggar. Hal itu dikarenakan sebutan gunting atau pisau bagi keduanya belum hilang, namun yang berubah hanyalah strukturnya.

Sumpah untuk tidak akan memasuki sebuah rumah kemudian si pelaku mengubahnya menjadi tempat lain: jika seseorang bersumpah tidak akan memasuki sebuah rumah lalu ia mengubah rumah tersebut menjadi taman, pemandian, atau masjid maka ia tidak dipandang melanggar sumpah jika memasukinya. Hal itu dikarenakan rumah dimaksud telah

berubah menjadi tempat lain dengan fungsi dan tujuan pemakaian yang berbeda.[92]

Selanjutnya jika seseorang bersumpah tidak akan memasuki rumah, namun ia kemudian masuk ke masjid atau gereja atau sinagog (rumah ibadah Yahudi) atau rumah pemujaan api (tempat ibadah kaum Majusi), atau masuk ke dalam Ka'bah, kamar mandi, koridor rumah, atau bernaung di bawah pintu rumah maka ia tidak dipandang melanggar sumpah menurut kesepakatan ulama. Hal itu dikarenakan yang disebut rumah adalah tempat untuk tinggal, sementara tempat-tempat yang tersebut di atas tidak berfungsi untuk itu. Di samping itu, tempat-tempat tersebut dalam tradisi masyarakat juga tidak disebut dengan rumah. Dan sebagaimana dimaklumi, menurut madzhab Hanafi sebuah sumpah didasarkan pada kebiasaan.

Selanjutnya, orang tersebut juga tidak dikatakan melanggar jika memasuki tempat yang menurut istilah sekarang disebut beranda. Karena, tempat ini dalam tradisi masyarakat juga tidak disebut dengan rumah.[93] Pendapat senada juga dikemukakan para ulama Syafi'iyah.[94] Menurut mereka, tempat-tempat tersebut di atas tidak termasuk kategori rumah. Alasannya, tempat-tempat itu berfungsi untuk berteduh dan berdiam, sementara tempat-tempat itu tidaklah dibangun untuk tujuan dimaksud. Selain itu, menurut kebiasaan, tempat-tempat itu juga tidak disebut rumah.

Pelanggaran baru terjadi jika yang bersangkutan masuk ke tempat yang dinamakan rumah, baik terbuat dari tanah atau batu, rumah sewaan, atau kemah. Hal itu dikarenakan secara kebahasaan tempat-tempat tersebut dapat disebut rumah. Adapun dari segi status pelaku, tidak berbeda dalam hukum antara orang yang tinggal di perkotaan dengan yang di pedalaman. Pendapat sedikit berbeda dikemukakan madzhab Maliki.[95] Menurut mereka, jika seseorang bersumpah tidak akan menemui si Fulan di rumah, maka ia dipandang melanggar sumpahnya apabila menemuinya di kamar mandi. Namun, tidak demikian jika di masjid.

Bersumpah untuk tidak akan memasuki pintu rumah: jika seseorang bersumpah tidak akan masuk melalui pintu rumah, maka menurut kesepakatan ulama tidak dipandang melanggar apabila orang itu masuk tidak melalui pintu. Hal itu dikarenakan tidak terpenuhinya persyaratan yang digariskan, yaitu masuk lewat pintu. Akan tetapi, sekiranya ia membuat pintu lain pada rumah tersebut lalu masuk melaluinya, maka ia dipandang melanggar. Karena, sumpah untuk tidak memasuki pintu juga berlaku pada pintu yang baru tersebut. Artinya, tidak ada bedanya antara pintu lama dan baru, kecuali jika dalam sumpah tersebut ia menentukan secara spesifik pintu yang dimaksud. Sekiranya ia menentukan pintu yang ia maksud secara spesifik hanya dalam hati dan tidak dilafalkan, maka hal tersebut hanya berlaku dalam kaitan antara dirinya dengan Allah SWT. Hal itu dikarenakan lafal sumpah yang diucapkannya juga mencakup maksud tersebut. Akan tetapi, tidak demikian dalam hal dakwaan di pengadilan. Alasannya, maksudnya itu bertentangan dengan zahir lafal di mana yang ia katakan adalah lafal umum, namun yang diinginkan makna tertentu.

Sumpah untuk tidak akan memasuki rumah si Fulan: jika seseorang bersumpah tidak akan memasuki rumah si Fulan lalu ia masuk

---

92 *Al-Mabsuuth*, jilid 8, hlm. 171 dan *al-Badaa'i'*, *ibid.*.

93 *Al-Mabsuuth*, *ibid.*, hlm. 171 dan *al-Badaa'i'*, *Ibid.*; *Tabyiinul Haqaa'iq*, jilid 3, hlm. 117; *al-Fataawaa al-Hindiyyah*, jilid 2, hlm. 63; *ad-Durrul Mukhtaar*, jilid 3, hlm. 80; dan *Fathul Qadiir*, jilid 4, hlm. 29 dan 32.

94 *Al-Muhadzdzab*, jilid 2, hlm. 132 dan *Mughnil Muhtaaj*, jilid 4, hlm. 332 dan 334.

95 *Al-Qawaaniin al-Fiqhiyyah*, hlm. 163.

ke rumah yang dimiliki bersama oleh si Fulan tersebut dengan pihak lain, maka terdapat beberapa hukum. Yaitu jika si Fulan tinggal di rumah tersebut melalui penyewaan, maka si pelaku sumpah dipandang melanggar, terlebih jika setengah dari rumah dimaksud dimiliki oleh si Fulan. Akan tetapi, jika si Fulan tidak tinggal di rumah itu, maka si pelaku tidak dipandang melanggar dikarenakan rumah dimaksud dimiliki oleh dua orang. Artinya, rumah tersebut secara utuh tidak dapat dinisbahkan kepada salah satu pemilik. Sebab, setengah rumah tidak dinamakan rumah. Dengan demikian, tidak dapat dikatakan bahwa rumah tersebut milik si Fulan.

Berbeda dari hukum di atas, jika seseorang bersumpah tidak akan menggarap tanah yang dimiliki si Fulan lalu ia menggarap tanah yang dimiliki bersama oleh si Fulan dengan pihak lain, maka ia dipandang melanggar sumpah. Hal itu dikarenakan setiap bagian tanah disebut tanah, sementara sebagian rumah tidak dapat dikatakan sebagai rumah, sebagaimana telah dijelaskan di atas.

Lebih lanjut, siapa yang bersumpah tidak akan menemui si Fulan lalu ia masuk ke rumah yang di dalamnya ada Fulan dan orang lain, maka ia jelas dipandang melanggar sumpah. Demikian menurut madzhab Maliki dan pendapat yang lebih kuat dalam madzhab Syafi'i.[96] Hal itu dikarenakan terpenuhinya unsur pertemuan dengan si Fulan. Akan tetapi, jika ia bersumpah tidak akan mengucapkan salam terhadap si Fulan lalu ketika bertemu dengan sekelompok orang yang didalamnya ada si Fulan yang bersangkutan lalu mengucapkan salam kepada mereka dengan mengecualikan si Fulan, maka ia tidak dipandang melanggar sumpah. Namun jika ia tidak memberikan pengecualian, maka menurut pendapat yang lebih kuat ia dianggap melanggar.

Sumpah tidak akan memasuki rumah si Fulan: jika seseorang bersumpah tidak akan memasuki rumah si Fulan lalu ia memasuki halaman rumah tempat si Fulan itu tinggal tanpa berniat memasuki rumahnya, maka ia tidak dipandang melanggar. Hal itu dikarenakan rumah merupakan sebutan untuk tempat yang biasanya dipergunakan untuk bermukim, sementara halaman rumah biasanya tidak difungsikan untuk hal tersebut. Akan tetapi, jika ia meniatkan tindakannya itu masuk ke dalam rumah, maka niatnya itu berlaku. Hal itu dikarenakan yang bersangkutan membebankan sendiri hal tersebut terhadap dirinya.

Sumpah untuk tidak akan masuk ke sebuah rumah melainkan sekadar melintas:

Jika seseorang bersumpah untuk tidak akan masuk ke sebuah rumah melainkan sekadar melintas lalu ia memasukinya dengan tidak diiringi keinginan untuk berdiam, maka ia tidak dikategorikan melanggar sumpah. Hal itu dikarenakan masuknya yang bersangkutan ke rumah tersebut sesuai dengan pengecualian yang digariskannya. Sebaliknya, jika ia masuk ke rumah itu guna menjenguk seorang yang sedang sakit lalu memutuskan untuk menemaninya beberapa saat di sana, maka ia dipandang melanggar sumpah karena masuk di luar dari sifat yang digariskannya dalam sumpah. Selanjutnya, jika ia masuk ke rumah dengan tidak diiringi keinginan untuk berdiam pada awalnya, kemudian timbul pikiran untuk itu setelah berada di dalam, maka ia tidak dipandang melanggar. Hal itu dikarenakan masuknya yang bersangkutan ke dalam rumah tidak dipandang melanggar.

Selain itu, menetap di dalam sesuatu untuk waktu yang cukup lama juga tidak dapat dikatakan masuk ke dalam sesuatu tersebut. Demikian juga, sekiranya dengan sumpahnya

96 *Mughnil Muhtaaj*, jilid 4, hlm. 334 dan *asy-Syarhul Kabiir*, jilid 2, hlm. 145.

untuk tidak memasuki rumah kecuali sekadar lewat itu ia meniatkannya untuk berdiam dalam rentang waktu yang lama didalamnya maka ia tidak dipandang melanggar sumpah jika duduk beberapa saat didalam. Hal itu dikarenakan lafal sumpahnya tersebut bermakna bahwa jika masuk maka ia tidak akan berdiam lama di dalam rumah.[97]

Sumpah untuk tidak menemui si Fulan di rumah:

Jika seseorang bersumpah demikian lalu ia masuk ke rumah si Fulan dan bertemu dengannya di sana, maka ia dipandang melanggar sumpah jika masuknya ia ke rumah tersebut memang dengan maksud untuk menemuinya. Akan tetapi, jika ia tidak bermaksud demikian, maka ia tidak dipandang melanggar. Demikian juga jika ia masuk ke rumah orang lain lalu ia mendapati si Fulan di rumah itu, maka ia tidak dipandang melanggar jika memang tidak bermaksud menemuinya di sana. Dijadikannya niat atau maksud hati sebagai barometer pelanggaran atau tidak dalam kondisi ini dikarenakan seseorang biasanya tidak bersumpah untuk tidak akan menemui orang lain, melainkan dengan tujuan ingin merendahkan atau menghinakannya. Dan tujuan seperti itu mesti disertai dengan niat.

Al-Khur'i, menukil pendapat Ibnu Sam'ah, menyatakan dalam kitabnya pendapat yang berbeda dari di atas. Menurutnya, jika seseorang bersumpah tidak akan menemui si Fulan di rumah lalu ketika masuk ke sebuah rumah ia mendapati sekelompok orang dan tidak mengetahui sebelumnya bahwa si Fulan berada di antara kelompok tersebut, maka ia dipandang melanggar sumpah dengan tindakannya itu.

Dalam hal ini, al-Khur'i tidak mempertimbangkan apakah masuknya yang bersangkutan memang disertai niat untuk menemui si Fulan atau tidak. Hal itu dikarenakan ia menjadikan syarat pelanggaran adalah bertemunya si pelaku sumpah dengan si Fulan. Sementara mengetahui adanya syarat pelanggaran, yaitu mengetahui adanya si Fulan di dalam rumah, bukanlah syarat terjadinya pelanggaran. Hal ini seperti jika ia bersumpah tidak akan berbicara dengan Zaid, ternyata ia kemudian berbicara dengannya tanpa mengetahui sebelumnya bahwa orang tersebut adalah Zaid. Akan tetapi, yang dipandang lebih kuat dalam masalah ini adalah pendapat pertama.

Lebih lanjut, sekiranya orang yang bersumpah tersebut mengetahui bahwa si Fulan termasuk di antara kelompok yang berada di dalam rumah, tetapi ketika masuk ia berniat untuk menemui kelompok bukan si Fulan, maka dalam kaitan antara dirinya dengan Allah SWT, ia tidak dipandang melanggar. Alasannya, ketika yang ia tuju adalah orang lain, maka artinya ia tidak dengan sengaja bertemu dengan si Fulan. Akan tetapi, dalam kaitannya dengan manusia, seperti urusan di pengadilan, maka ia dipandang melanggar. Karena, yang terlihat secara zahir adalah bertemunya yang bersangkutan dengan kelompok yang di antaranya terdapat si Fulan. Selain itu, orang lain, dalam hal ini qadhi, juga tidak dapat mengetahui apa yang ia niatkan di hatinya.

Berikutnya, jika ia bertemu dengan si Fulan di masjid, ruang pertemuan, lorong gedung, ataupun tempat persinggahan, maka ia tidak dipandang melanggar sumpahnya. Hal itu dikarenakan pertemuan tersebut tidak terjadi di tempat yang biasa dilakukan seseorang dengan orang lain, yaitu rumah. Demikian juga, jika ia bertemu dengan si Fulan di Masjidil Haram, Ka'bah, atau kamar mandi. Alasannya, yang dimaksud dengan sumpahnya tersebut adalah pertemuan di tempat yang seseorang

97 *Al-Badaa'i'*, hlm. 39.

dijamu di dalamnya ketika memasukinya. Sedangkan hal ini tidak terealisasi di tempat-tempat tadi. Hal yang sama terjadi jika ia menemui si Fulan di tenda atau kemah. Maka, yang bersangkutan juga tidak dipandang melanggar, kecuali apabila si Fulan adalah seorang badui yang tidak bermukim secara permanen di satu tempat. Alasannya, sumpah didasarkan pada tradisi masyarakat, sementara orang-orang Badui menyebut kemah atau tenda sebagai rumah.

Selanjutnya, jika ia masuk ke kompleks perumahan keluarga si Fulan, sementara si Fulan tinggal di salah satu rumah yang ada di kompleks tersebut, maka ia tidak dipandang melanggar sumpahnya. Hal itu dikarenakan perbuatannya tersebut tidak dikategorikan masuk ke rumah si Fulan. Akan tetapi, jika ia masuk ke pekarangan kompleks tersebut dan melihat si Fulan, maka ia dipandang melanggar karena artinya ia telah menemuinya.

Jika orang yang bersumpah itu masuk ke sebuah kompleks perumahan lalu setelah itu si Fulan juga masuk ke sana, maka ia tidak dipandang melanggar. Hal itu dikarenakan bukan yang bersangkutan yang menemui si Fulan, tetapi sebaliknya.[98]

Para ulama Maliki,[99] Hanafi, dan Hambali menyebutkan bahwa apabila seseorang bersumpah tidak akan memasuki rumah si Fulan, lalu ia masuk ke rumah yang si Fulan tinggal di sana dengan cara menyewa, maka ia dipandang melanggar. Kecuali jika niatnya adalah masuk ke rumah si pemilik, bukan penyewa. Hal itu dikarenakan sebuah rumah dinisbahkan kepada orang yang tinggal di dalamnya. Sebaliknya, jika ia bersumpah tidak akan memasuki rumah si Fulan kemudian kepemilikan rumah tersebut beralih kepada orang lain, maka ia tidak dipandang melanggar apabila memasukinya. Akan tetapi, jika ia menentukan secara spesifik rumah si Fulan yang ia maksudkan dalam sumpahnya, maka ia dipandang melanggar jika memasukinya, baik pemiliknya masih si Fulan atau sudah berpindah ke tangan pihak lain.

Berbeda dengan pendapat ulama ketiga madzhab di atas, dalam masalah terakhir ini ulama Syafi'i menyatakan bahwa yang bersangkutan tidak dipandang melanggar. Dengan kata lain, ia baru dikategorikan melanggar jika memasuki rumah yang dimiliki si Fulan, karena penisbahan sebuah rumah adalah kepada pemeliknya.

Para fuqaha[100] sepakat bahwa apabila seseorang bersumpah tidak akan memasuki sebuah rumah, tetapi ia kemudian dipaksa untuk masuk ke rumah itu dan tidak bisa menolaknya, maka ia tidak dipandang melanggar. Hal itu dikarenakan perbuatannya tersebut tidak terjadi dengan kehendaknya dan tidak dapat dinisbahkan kepadanya.

b. Sumpah untuk Keluar dari Suatu Tempat

Maksud dari *keluar* dalam pembahasan ini adalah perpindahan dari dalam suatu tempat keluar tempat itu. Kata ini merupakan lawan dari kata *masuk*. Dengan demikian, tetapnya seseorang di luar suatu tempat setelah ia keluar dari dalamnya tidak dapat disebut dengan tindakan *keluar*, sebagaimana jika ia menetap di dalam sesuatu setelah masuk ke dalamnya tidak dapat dikatakan bahwa ia telah melakukan perbuatan *masuk*. Lebih lanjut, sebagaimana kata *keluar* dapat dilekatkan pada rumah, kompleks perumahan, atau negeri, maka ia juga bisa dipergunakan terhadap tenda, kemah, atau kapal dikarenakan tempat-tempat

98 *Al-Badaa'i'*, jilid 3, hlm. 41.
99 *Al-Qawaaniin al-Fiqhiyyah*, hlm. 162; *asy-Syarhul Kabiir*, jilid 2, hlm. 154; dan *al-Mughnii*, jilid 8, hlm. 773.
100 *Al-Mughnii*, jilid 8, hlm. 771.

tersebut juga termasuk dalam lingkup definisi kata *keluar*, sebagaimana masuk dalam lingkup definisi kata *masuk*.

Selanjutnya, jika seseorang bersumpah "keluar dari rumah yang ia tempati," maka artinya adalah bahwa ia keluar dari sana bersama keluarga dan harta benda miliknya. Arti ini sama dengan jika ia bersumpah akan masuk atau tinggal di sebuah rumah. Akan tetapi, jika sumpahnya adalah "keluar dari suatu negeri atau daerah," maka maksudnya bahwa yang keluar hanya dirinya sendiri. Perbedaan ini didasarkan pada tradisi. Penjelasannya adalah bahwa menurut kebiasaan, jika seseorang menyatakan keluar dari rumah sementara keluarga serta harta miliknya masih di sana, maka ia tidak tidak dianggap benar-benar keluar. Sebaliknya, seseorang yang keluar dari suatu negeri, maka ia dianggap benar-benar keluar sekalipun keluarga dan harta bendanya masih di dalam negeri tersebut.[101]

Madzhab Hambali juga menyatakan hal yang sama dengan pendapat ini.[102] Menurut mereka, sumpah seseorang untuk keluar dari sebuah rumah menuntut keluarnya yang bersangkutan dengan keluarganya sekaligus, sama halnya jika ia bersumpah untuk masuk ke suatu rumah. Sebaliknya, jika sumpahnya berkenaan dengan keluar dari suatu negeri, maka cukup dengan dirinya sendiri. Hal itu dikarenakan keluarnya seseorang dari rumahnya biasanya berlangsung beberapa kali dalam sehari. Dengan demikian, ketika ia bersumpah untuk keluar dari sana, maka jelas ia tidak memaksudkannya dengan keluar dalam makna yang biasa. Hal ini berbeda dengan keluarnya seseorang dari negeri atau daerahnya.

Akan tetapi, menurut madzhab Syafi'i, makna *keluar* telah dikatakan terwujud dengan keluarnya yang bersangkutan dengan niat pindah, sekalipun tidak diiringi dengan keluarga dan harta bendanya. Hal itu dikarenakan objek sumpahnya, yaitu "keluar ke tempat lain" telah terpenuhi.[103]

Pendapat yang dikemukakan madzhab Hanafi dalam masalah "sumpah untuk keluar" ini dapat dijabarkan pada beberapa poin sebagai berikut.[104]

Pertama, sumpah yang berkenaan dengan keluar dari rumah: Apabila seorang suami berkata kepada istrinya, "Jika kamu keluar dari rumah ini, maka jatuhlah talak saya terhadapmu," lalu si istri keluar ke pekarangan kompleks rumah, maka telah terjadi pelanggaran. Hal itu dikarenakan lafal sumpah si suami mencakup tindakan dimaksud, yaitu perpindahan dari dalam sesuatu ke luar. Selain itu, makna rumah juga berbeda dari kompleks rumah. Karena, yang pertama merupakan sebutan bagi satu tempat untuk tempat tinggal yang beratap, sementara yang terakhir adalah nama bagi batas kepemilikan tanah yang mencakup rumah, pekarangan, tempat bersantai, dan lainnya. Berdasarkan perbedaan tersebut, maka jika seseorang berkata, "Jika si Fulan masuk ke rumahmu..." kemudian Fulan tersebut masuk ke pekarangan kompleks rumah yang bersangkutan, bukan rumahnya secara spesifik, maka ia tidak dipandang melanggar.

Akan tetapi, menurut hemat kami, perbedaan hukum yang terlihat pada dua conoh di atas disebabkan pembedaan masyarakat pada masa para ulama masa lampau tersebut terhadap makna rumah (*bait*) dan kompleks rumah (*daar*). Adapun pada tradisi masyarakat sekarang, tidak dibedakan antara keduanya.

---

101 *Al-Badaa'i'*, jilid 3, hlm. 42; *al-Fataawaa al-Hindiyyah*, jilid 2, hlm. 69 dan 73; *ad-Durr al-Mukhtaar*, jilid 3, hlm. 85.
102 *Al-Mughnii*, jilid 8, hlm. 770.
103 *Mughnil Muhtaaj*, jilid 4, hlm. 329.
104 *Al-Mabsuuth*, jilid 8, hlm. 173 dan *al-Badaa'i'*, jilid 3, hlm. 42.

Berdasarkan hal itu, maka yang bersangkutan dipandang melanggar pada kasus kedua dan tidak pada kasus pertama.

Kedua, sumpah yang berkenaan dengan keluar dari kompleks rumah: Apabila seorang suami berkata kepada istrinya, "Jika kamu keluar dari kompleks rumah ini, maka jatuhlah talak saya terhadapmu," lalu si istri keluar dari komplek tersebut melalui pintu atau cara apa pun, seperti dengan memanjat dinding, atap, maupun melubanginya, maka dipandang terjadi pelanggaran. Hal itu dikarenakan telah terwujudnya syarat terjadinya pelanggaran, yaitu keluarnya sang istri dari kompleks.

Ketiga, sumpah yang berkenaan dengan keluar dari pintu: Apabila seorang suami berkata kepada istrinya, "Jika kamu keluar dari pintu rumah ini, maka jatuhlah talak saya terhadapmu," lalu si istri keluar dari salah satu pintu yang ada, baik pintu yang lama atau baru, maka dipandang terjadi pelanggaran. Hal itu dikarenakan telah terwujudnya syarat terjadinya pelanggaran, yaitu keluarnya sang istri dari pintu. Akan tetapi, jika ia keluar dari atap, dinding, atau lubang yang ada di rumah, maka tidak terjadi pelanggaran karena yang bersangkutan tidak keluar dari pintu.

Selanjutnya, jika si suami menentukan secara spesifik pintu yang ia maksudkan dalam sumpahnya, yaitu dengan berkata, "Jika kamu keluar dari pintu ini...," maka si istri dipandang tidak melanggar selama ia tidak keluar dari pintu yang ditunjuk tersebut. Hal itu dikarenakan penentuan pintu secara spesifik tersebut bisa jadi disebabkan adanya tujuan atau makna tertentu dari si suami, sehingga harus dijadikan pertimbangan dalam penentuan terjadinya pelanggaran atau tidak.

Keempat, sumpah yang berkenaan dengan keluar untuk urusan yang telah ditentukan: Apabila seorang suami berkata kepada istrinya, "Jatuhlah talak saya terhadapmu jika kamu keluar dari rumah ini, kecuali untuk keperluan ini," lalu sang istri keluar untuk urusan dimaksud satu kali, kemudian ia keluar lagi untuk urusan yang lain, maka telah terjadi pelanggaran. Hal itu dikarenakan si suami melarang keluar untuk urusan apa pun kecuali yang terkait dengan sifat yang telah ditentukan. Dengan demikian, jika sang istri keluar untuk keperluan yang dikecualikan tersebut, maka ia tidak melanggar. Tetapi jika keluarnya untuk urusan lain, maka dipandang terjadi pelanggaran.

Selanjutnya, dipandang sah jika si suami memaksudkan sumpahnya di atas dalam arti "keluar walaupun sekali saja (dalam urusan apa pun)." Dengan demikian, lafal "kecuali" tersebut diartikan sebagai kiasan terhadap lafal "hingga/sampai," seakan-akan redaksi sumpahnya itu berbunyi, "Jatuhlah talak saya jika kamu keluar dari rumah ini sampai keluarmu tersebut adalah untuk urusan ini." Dengan demikian, jika si istri ternyata benar-benar keluar untuk urusan dimaksud, maka berakhirlah sumpah dikarenakan telah terwujudnya batas yang ditentukan dalam sumpah. Akan tetapi, pemalingan makna sumpah kepada makna ini hanya sah dalam kaitan antara manusia dengan Allah SWT. Adapun dalam kaitannya dengan pengadilan, maka tidak dapat diterima. Dikarenakan, makna seperti itu bertentangan dengan makna zahir lafal.

Kelima, sumpah yang berkenaan dengan keluar bersama seseorang tertentu: Apabila seorang suami berkata kepada istrinya, "Jika kamu keluar dari rumah ini bersama si Fulan, maka jatuhlah talak saya terhadapmu," lalu sang istri keluar sendirian, maka tidak dipandang terjadi pelanggaran. Demikian juga jika pada saat keluar dari rumah ia ditemani orang lain dan baru setelah berada di luar bertemu dengan si Fulan. Hal itu dikarenakan lafal *bersama* mengandung makna 'diiringi atau di-

dampingi' dan hal itu tidak terwujud, karena si Fulan tidak mendampingi si istri ketika keluar. Selain itu, tetapnya si istri di luar rumah dalam rentang waktu yang lama tidak dapat dikatakan bahwa ia melakukan aktivitas keluar secara berulang-ulang.

Beberapa Situasi yang Berkaitan dengan Keluar dari Rumah

Jika si suami berkata kepada istrinya, "Jika kamu keluar dari rumah ini, maka jatuhlah talak saya terhadapmu," lalu sang istri pergi ke pekarangan rumah atau bagian atasnya atau koridor yang menghubungkan rumah dengan jalan, maka tidak dipandang terjadi pelanggaran. Hal itu dikarenakan perbuatan tersebut tidak dikategorikan keluar dari rumah.

Apakah tetapnya seseorang dalam suatu pekerjaan dipandang sebagai pengulangan terhadap pekerjaan dimaksud?

Jika si suami berkata kepada istrinya yang pada saat itu berada di luar rumah, "Jika kamu keluar dari rumah, maka jatuhlah talak saya terhadapmu," maka tidak terjadi pelanggaran jika si istri tetap berada di luar dalam waktu lama. Demikian juga jika pada saat itu si istri berada di dalam rumah lalu si suami berkata, "Jika kamu masuk ke dalam rumah, maka jatuhlah talak saya terhadapmu." Artinya, lafal keluar atau masuk pada sumpah si suami tersebut baru dipandang berlaku terhadap aktivitas keluar atau masuk yang baru. Akan tetapi, menurut madzhab Hanafi, hukumnya menjadi berbeda apabila si suami berkata, "Jika kamu berdiri, duduk, atau memakai pakaian ini atau menaiki kendaraan ini, maka jatuhlah talak saya," lalu si istri yang ketika itu sedang berdiri atau duduk atau memakai pakaian dimaksud atau menaiki kendaraan dimaksud tetap dalam keadaannya tersebut (tidak mengubah kondisinya tersebut) selama beberapa lama setelah diucapkannya sumpah. Artinya, dalam hal-hal yang seperti ini dipandang telah terjadi pelanggaran.

Pembedaan hukum antara dua kelompok aktivitas di atas dikarenakan menurut mereka lafal keluar bermakna perpindahan dari dalam ke luar, sementara lafal masuk bermakna sebaliknya. Kedua kondisi atau aktivitas ini tidak berlangsung dalam waktu yang lama. Dengan demikian, tetapnya seseorang dalam kondisi "di luar" rumah, contohnya, tidak dapat disebut bahwa yang bersangkutan mengulangi aktivitas keluarnya, begitu pula ketika ia menetap di dalam rumah dalam waktu lama. Akan tetapi, aktivitas-aktivitas yang disebutkan terakhir, seperti duduk atau mengendarai sesuatu, merupakan aktivitas atau kondisi yang bisa tetap dalam waktu lama. Oleh karena itu, ketika seseorang melakukannya dalam waktu lama, maka ia dapat disebut mengulang-ulanginya.

Lebih lanjut, bukti bahwa hukum kedua kelompok aktivitas tersebut memang berbeda menjadi lebih jelas jika kita perhatikan hal berikut: terhadap aktivitas kelompok terakhir, seseorang dipandang benar ketika berkata, "Saya menaiki kendaraan ini atau memakai pakaian ini kemarin dan hari ini." Akan tetapi, pernyataannya dipandang salah jika berkata, "Saya masuk ke rumah ini atau keluar dari rumah ini kemarin dan besok," kecuali jika kedua aktivitas tersebut ia lakukan berulang, yaitu kemarin dan hari ini.[105]

Berikutnya, dalam masalah di atas, para ulama Hanafi menganggap madzhab Syafi'i berpendapat berbeda dari madzhabnya, yaitu dengan menyatakan bahwa tetapnya seseorang dalam kondisi di luar atau di dalam sesuatu sebagai pengulangan terhadap aktivitas dimaksud. Anggapan ini tidak benar, karena dalam kitab-kitab induk madzhab Syafi'i

105 *Al-Badaa'i'*, jilid 3, hlm. 36.

juga secara tegas dinyatakan bahwa jika seseorang bersumpah untuk tidak akan masuk ke sebuah rumah, sementara ketika itu ia sedang di dalam maka ia tidak dipandang melanggar (apabila menetap didalamnya dalam waktu lama tanpa keluar).

Demikian juga apabila ia bersumpah untuk keluar dari sebuah rumah, sementara ketika itu ia sedang di luar. Hal itu dikarenakan aktivitas masuk merupakan perpindahan dari luar ke dalam, sementara aktivitas keluar adalah kebalikannya. Dalam kedua aktivitas ini, tidak terkandung makna kontinyuitas. Oleh sebab itu, seseorang yang menetap di dalam sesuatu tidak dapat dikatakan bahwa ia mengulang-ulanginya. Demikian juga dengan orang yang menetap di luar sesuatu. Akan tetapi, dalam masalah berdiri, duduk, memakai pakaian, atau mengendarai sesuatu, maka di dalamnya terkandung makna pengulangan. Artinya, jika yang bersangkutan menetap dalam kondisi-kondisi ini dalam waktu lama, maka ia dipandang telah mengulanginya. Dengan begitu, ia dianggap telah melanggar sumpahnya.[106] Dari uraian ini terlihat bahwa madzhab Syafi'i sejalan dengan madzhab Hanafi.

Perbandingan dengan Beberapa Aktivitas Lainnya

Perbuatan yang dipandang mirip dengan naik kendaraan adalah makan dan memukul. Dengan demikian, jika seorang suami berkata kepada istrinya yang pada saat itu tengah makan atau memukul, "Jika kamu makan atau memukul, maka jatuhlah talak saya," dan ternyata si istri tetap saja meneruskan aktivitasnya tersebut. Maka berlakulah konsekuensi sumpah, yaitu jatuhnya talak. Hal itu dikarenakan setiap bagian dari kedua aktivitas tersebut dapat disebut dengan makan atau memukul.

Sementara itu, kondisi yang dipandang sama hukumnya dengan aktivitas keluar atau masuk adalah haid dan sakit. Dengan demikian, jika si suami berkata kepada istrinya yang saat itu tengah haid atau sakit, "Jika kamu haid atau sakit, maka jatuhlah talak saya," maka konsekuensi sumpah, yaitu jatuhnya talak, baru berlaku ketika terjadi haid yang baru atau si istri kembali sakit setelah sembuh dari sakitnya yang pertama tersebut. Hal ini sesuai dengan kebiasaan yang dikenal masyarakat. Akan tetapi, jika si suami meniatkan dengan sumpahnya tersebut haid yang sekarang ataupun lanjutan dari sakit si istri pada saat itu, maka hal tersebut sah. Hal itu dikarenakan masa haid memiliki bagian-bagian dalam arti terjadinya adalah secara berulang-ulang.

Selanjutnya, jika si suami berkata, "Jika kamu haid besok, maka jatuhlah talak saya. Sementara ia tidak mengetahui bahwa si istri pada saat itu haid, maka konsekuensi sumpahnya itu baru berlaku pada haid di periode berikutnya. Akan tetapi, jika ia mengetahuinya dalam keadaan haid pada saat itu, maka menurut madzhab Hanafi sumpahnya berlaku pada haid tersebut, apabila haid si istri berlanjut hingga terbitnya fajar pada keesokan harinya dan ditambah dengan tiga hari berikutnya. Alasannya adalah bahwa ketika si suami mengetahui bahwa istrinya sedang haid lalu ia tetap bersumpah dengan hal itu, maka yang ia maksudkan sebenarnya adalah lanjutan dari masa haid tersebut. Sementara itu, darah yang keluar dari si istri jika kurang dari tiga hari maka tidak dinamakan haid.

Sumpah yang berkenaan dengan keluar tanpa izin:

Ketika seorang suami tidak ingin mengizinkan istrinya keluar, ia terkadang bersumpah untuk akan menceraikan istrinya itu jika

106 *Mughnil Muhtaaj*, jilid 4, hlm. 321.

tetap keluar guna menegaskan larangannya itu. Redaksi sumpah yang dipergunakan biasanya salah satu dari redaksi berikut.

Pertama: Jatuhlah talak saya terhadapmu jika kamu keluar dari rumah ini kecuali dengan izin saya atau ridha saya atau yang senada dengan itu.

Kedua: Jatuhlah talak saya terhadapmu jika kamu keluar dari rumah ini sampai saya memberi izin kepadamu atau meridhainya.

Ketiga: Jatuhlah talak saya terhadapmu jika kamu keluar dari rumah ini kecuali jika saya mengizinkanmu atau meridhainya.

Sekarang mari perhatikan konsekuensi hukum yang ditimbulkan masing-masing redaksi.

Dalam kondisi pertama, si suami berkata, " Jatuhlah talak saya terhadapmu jika kamu keluar kecuali dengan izin atau perintah atau ridha atau sepengetahuan saya,"; atau berkata, " Jatuhlah talak saya terhadapmu jika kamu keluar dari rumah ini tanpa izin atau ridha atau perintah atau sepengetahuan saya." Jika redaksinya seperti ini, maka dipandang terjadi pelanggaran apabila si istri keluar tanpa izin si suami. Selain itu, disyaratkan izin setiap kali si istri akan keluar. Bahkan, sekiranya pada kali pertama si suami memberi izin lalu si istri keluar lalu kembali dan kemudian keluar lagi tanpa izin, maka ia dipandang melanggar. Begitu juga halnya apabila pada awalnya si suami mengizinkan, namun ternyata sebelum si istri keluar ia menarik izin tersebut, tapi si istri kemudian keluar setelah beberapa saat maka dipandang terjadi pelanggaran. Akan tetapi, jika keluarnya si istri adalah untuk perkara yang dikecualikan dari sumpah, maka keluarnya tersebut tidak dipandang melanggar sumpah.

Penyebab lahirnya hukum seperti di atas adalah karena si suami menjadikan setiap kali keluarnya si istri dari rumah sebagai syarat jatuhnya talak. Ia hanya mengecualikan dari sumpahnya itu keluarnya si istri dengan sifat tertentu, yaitu keluar yang disertai dengan izin. Makna seperti ini terlihat dari penggunaan lafal "dengan" yang menunjukkan keterkaitan, seperti jika dikatakan, "Saya menulis surat ini dengan pena." Dengan demikian, segala bentuk keluar yang tidak dengan sifat yang ditentukan tersebut terkena konsekuensi sumpah. Dengan kata lain, ketiadaan izin merupakan syarat terjadinya pelanggaran. Sebagai contoh firman Allah SWT, *"Dan tidaklah kami (Jibril) turun, kecuali atas perintah Tuhanmu...."* **(Maryam: 64)**, maksudnya tidak ada penurunan kecuali dengan sifat tersebut.

Redaksi sumpah yang hampir sama dengan di atas adalah ucapan suami, "Jatuhlah talak saya jika kamu keluar, kecuali dengan baju kurung atau selendang, atau dengan cara menaiki kendaraan." Jika kemudian si istri keluar dengan cara atau sifat yang dikecualikan tersebut, maka tidak dipandang terjadi pelanggaran. Hal itu dikarenakan sifat yang dikecualikan tersebut tidak termasuk dalam lingkup sumpah. Sebaliknya, jika keluarnya adalah dengan cara yang tidak dikecualikan, maka ia dipandang melanggar disebabkan terwujudnya persyaratan.

Selanjutnya, jika si suami meniatkan dengan sumpahnya "kecuali dengan izin saya" tersebut satu kali izin saja, maka hal tersebut sah dan niatnya tersebut berlaku dalam kaitan antara dirinya dengan Allah SWT. Akan tetapi, jika terkait dengan masalah pengadilan, maka terjadi perbedaan pendapat. Menurut Abu Hanifah dan Muhammad, hal ini tetap dimaknai sesuai dengan niatnya. Sementara menurut satu riwayat dari Abu Yusuf, tidak. Abu Yusuf berdalih bahwa niat si suami tersebut bertentangan dengan makna zahir dari lafal sumpah, karena zahir sumpah menuntut pe-

ngulangan izin setiap kali si istri akan keluar. Dalam fatwa-fatwa yang dilontarkan ulama Hanafi berikutnya, pendapat Abu Yusuf inilah yang lebih banyak diikuti. Adapun alasan Abu Hanifah dan Muhammad dalam hal di atas adalah bahwa isyarat tentang kewajiban adanya pengulangan izin tidaklah terdapat pada zahir redaksi sumpah, melainkan dengan menyamarkan izin keluar. Dengan demikian, jika si suami ternyata meniatkan dengan sumpahnya itu satu kali izin saja, maka berarti hal itulah yang ia inginkan dari zahir redaksi sumpahnya.

Menurut hemat kami, yang lebih tepat adalah bahwa zahir redaksi sumpah sebenarnya mengandung isyarat pengulangan izin untuk setiap kali keluar. Adapun jika yang dimaksudkan dari redaksi sumpah tersebut adalah satu kali izin saja, maka hal tersebut hanyalah salah satu kemungkinan yang dikandung redaksi sumpah. Itulah sebabnya, ia tidak dapat diterima dalam masalah fatwa, sebagaimana pendapat Abu Yusuf. Dengan demikian, niat si suami tersebut hanya bisa diterima dalam kaitan antara dirinya dengan Allah SWT, tidak demikian halnya dalam masalah pengadilan. Karena, niatnya tersebut adalah dalam rangka meringankan dirinya dan hal itu tidak dapat diterima dalam masalah pengadilan.

Sebagai jalan keluar, maksudnya agar si suami terhindar dari konsekuensi di atas, yaitu kewajiban pengulangan pemberian izin setiap istrinya ingin keluar, maka disarankan bahwa ketika ia bersumpah seperti tersebut di atas untuk mengiringinya dengan ucapan, "Saya izinkan kamu keluar sepanjang tahun atau selamanya, atau kapan saja kamu bermaksud keluar." Dengan ucapan seperti ini, maka berarti ia telah memberikan izin setiap kali si istri keluar karena lafal "kapan saja" mengandung makna umum dan berulang-ulang.

Demikian juga tidak dipandang melanggar jika si suami berkata, "Saya izinkan kamu keluar dalam sepuluh hari ini," lalu si istri keluar berulang kali dalam rentang waktu tersebut.

Sekiranya si suami mengeluarkan izin satu kali melalui ucapannya "kecuali dengan izin saya" kemudian ia membatalkan izin itu kembali, maka larangannya tersebut berlaku. Dengan demikian, sekiranya si istri setelah itu keluar tanpa izinnya, maka ia dipandang melanggar. Hal itu dikarenakan si suami telah terbukti menarik izinnya, sementara sumpahnya tetap ada. Dengan demikian, seakan-akan izin tersebut tidak pernah ada.

Selanjutnya, apabila si suami mengeluarkan izin secara umum kepada istrinya tetapi kemudian ia mengeluarkan larangan yang bersifat umum, maka terjadi perbedaan pendapat dalam hal apakah larangan tersebut memengaruhi izin tadi atau tidak. Menurut pendapat Muhammad, larangan tersebut membatalkan izin, sehingga yang berlaku adalah pelarangan. Dengan demikian, sekiranya si istri keluar tanpa izin setelah larangan tersebut, maka ia dipandang melanggar. Alasannya, ketika si suami mengizinkannya untuk keluar sekali dan melarangnya setelah itu, maka larangan tersebut berlaku. Demikian juga apabila ia memberinya izin setiap kali keluar dan setelah itu menarik izin tersebut, maka yang berlaku adalah larangan sedangkan izin tadi menjadi gugur.

Sementara itu, Abu Yusuf berpendapat bahwa larangan tadi tidak memengaruhi izin sebelumnya. Dalam arti, izin tersebut tetap berlaku sebagaimana adanya. Alasannya, munculnya izin yang bersifat umum bagi si istri untuk keluar telah menggugurkan sumpah. Sebab, keberadaannya telah membatalkan syarat jatuhnya talak, yaitu keluarnya si istri tanpa izin. Dengan demikian, ketika muncul larangan yang bersifat umum untuk keluar, maka hal itu tidak berpengaruh apa-apa, kare-

na pada saat itu sumpah telah tidak ada. Hal ini berbeda pada izin yang bersifat khusus, yaitu izin untuk keluar satu kali saja bagi si istri. Izin seperti ini tidak menggugurkan sumpah sehingga ketika kemudian datang larangan untuk keluar, maka ia menjadi berlaku.[107]

Melangkah pada kondisi kedua, yaitu di mana si suami berkata, "Jatuhlah talak saya terhadapmu jika kamu keluar dari rumah ini sampai saya memberi izin kepadamu atau memerintahkan untuk itu atau meridhainya bagimu atau kamu keluar dengan sepengetahuanku." Pada bentuk redaksi yang seperti ini, si suami cukup memberikan satu kali izin dan setelah itu gugurlah sumpah. Dengan demikian, jika setelah izin tersebut si istri keluar lalu kembali dan kemudian keluar kembali tanpa izin lagi dari suami, maka ia tidak dipandang melanggar. Demikian juga, apabila ia memberi izin satu kali kemudian melarangnya sebelum ia sempat keluar tetapi si istri tetap keluar setelah itu, maka ia juga tidak dipandang melanggar. Hal itu dikarenakan kata *sampai* menunjukkan batas berlakunya sesuatu. Artinya, sumpah dengan serta-merta berakhir dengan terjadinya hal yang berada setelah kata *sampai*.

Dalam kaitannya dengan contoh ini, pemberian izin merupakan batas akhir bagi berlakunya sumpah, yaitu larangan untuk keluar. Dan setelah hal tersebut terwujud, maka tidak ada lagi sumpah. Dengan demikian, munculnya larangan setelah itu tidak berimplikasi apa-apa. Karena sesaat setelah keluarnya izin untuk keluar, maka sumpah menjadi gugur secara otomatis sehingga si istri tidak dipandang melanggar jika keluar. Adapun sebelum keluarnya izin, maka eksistensi sumpah tetap, sehingga dianggap melanggar jika si istri keluar.

Selanjutnya, sekiranya ia meniatkan dengan ucapannya "sampai saya memberi izin kepadamu" tersebut keharusan izin bagi istri setiap kali akan keluar, maka niatnya itu berlaku, baik dalam hubungannya dengan Allah SWT maupun dalam urusan pengadilan. Hal itu dikarenakan si suami meniatkan sesuatu yang lebih ketat bagi dirinya.[108]

Sementara itu pada kondisi ketiga, yaitu dimana si suami berkata, " Jatuhlah talak saya terhadapmu apabila kamu keluar dari rumah ini kecuali jika saya memberi izin kepadamu atau memerintahkan untuk itu atau meridhainya bagimu atau kamu keluar dengan sepengetahuanku." maka menurut mayoritas ulama redaksi yang seperti ini sama dengan bentuk redaksi kedua. Dengan demikian, jika si suami mengizinkan si istri untuk keluar satu kali dan setelahu kembali ia keluar sekali lagi tanpa izin maka ia tidak dipandang melanggar. Hal itu dikarenakan lafal "kecuali jika" berfungsi menunjukkan batas akhir sebagaimana kata "sampai." Dengan demikian, setelah pengucapan kata tersebut maka eksistensi sumpah menjadi gugur.

Penyebab dikategorikannya kata "kecuali jika" menunjukkan makna 'batas akhir,' padahal ia merupakan salah satu jenis kata pengecualian, dikarenakan kalimat yang terletak sebelum kata pengecualian tersebut tidak termasuk kategori izin sehingga bisa dikecualikan. Selain itu, antara lafal ini dengan lafal "sampai" juga terdapat kesamaan yang erat dalam makna. Yaitu, bahwa makna kalimat yang terletak sebelum kedua lafal ini tidak sama dengan makna kalimat yang terletak sesudahnya. Itulah sebabnya, kedua lafal tersebut dimaknai sama.

Akan tetapi, al-Farra', seorang pakar ilmu Nahwu terkenal, berpendapat berbeda. Me-

107 *Al-Badaa'i'*, jilid 3, hlm. 43; *ad-Durrul Mukhtaar*, jilid 3, hlm. 89; *al-Mabsuuth*, jilid 8, hlm. 173; *Fathul Qadiir*, jilid 4, hlm. 40; dan *Tabyiinul Haqaa'iq*, jilid 3, hlm. 122.

108 *Ibid.*.

nurutnya, ucapan seorang suami, "kecuali jika saya memberi izin kepadamu," tersebut justru semakna dengan ucapan, "kecuali dengan izin saya." Dengan begitu, jika si suami bersumpah dengan redaksi seperti ini, maka istrinya wajib meminta izin setiap kali akan keluar. Alasannya, ucapan seperti ini sama artinya dengan ucapan, "kecuali keluarmu dengan izin saya." Hal ini dapat dibuktikan dengan firman Allah SWT, *"Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu memasuki rumah-rumah Nabi kecuali bila kamu diizinkan...."* **(al-Ahzab: 53)** yang artinya: kecuali dengan izin yang berulang setiap kali akan masuk.

Para ulama Hanafi menolak pendapat al-Farra' ini. Menurut mereka, menjadikan lafal ini bermakna 'sampai' lebih tepat ketimbang membawanya ke makna yang dikemukakan al-Farra'. Adapun kewajiban meminta izin ulang setiap kali akan masuk yang diisyaratkan firman Allah SWT di atas, maka sebenarnya hal tersebut bukan dipahami dari lafal ayat, melainkan didasarkan pada dalil lain. Yaitu *pertama*, bahwa memasuki rumah orang lain tanpa izinnya hukumnya haram; *kedua*, karena Allah SWT juga berfirman,

"... Sesungguhnya yang demikian itu akan mengganggu Nabi...." **(al-Ahzab: 53)**

Makna *menyakiti* yang diterangkan dalam ayat ini dapat terjadi setiap saat, sehingga pengulangan permohonan izin menjadi wajib setiap kali seorang sahabat akan masuk ke rumah Nabi saw..[109]

Mayoritas ulama dari madzhab selain Hanafi cenderung berpendapat bahwa ketiga redaksi atau kondisi sumpah di atas hukumnya sama, yaitu bahwa apabila si istri keluar dari rumah tanpa izin dari si suami, maka ia terkena talak dan setelah itu sumpah menjadi gugur. Hal itu dikarenakan lafal "jika" tidak mengandung makna pengulangan. Dengan demikian, jika terjadi pelanggaran sekali saja, maka sumpah menjadi gugur dengan sendirinya. Secara lebih spesifik, dalam sumpahnya tersebut si suami mensyaratkan jatuhnya talak dengan keluarnya si istri, sehingga ketika hal itu terwujud maka konsekuensi sumpah pun berlaku. Akan tetapi, para ulama Hambali menyatakan bahwa diharuskan pengulangan izin setiap kali si istri akan keluar, sebagaimana akan dijelaskan pada pasal yang akan datang.

Mengaitkan Keluar dengan Izin Seseorang

Para ulama Hanafi berbeda pendapat dalam hal sekiranya seorang suami berkata, "Jatuhlah talak saya terhadapmu jika kamu keluar kecuali dengan izin si Fulan," lalu si Fulan meninggal sebelum sempat memberi izin. Menurut Abu Hanifah dan Muhammad sumpah tersebut menjadi batal. Akan tetapi, menurut Abu Yusuf, sumpah tersebut tetap berlaku sehingga jika si istri kemudian keluar tanpa izin, maka ia dipandang melanggar. Perbedaan mereka ini merupakan konsekuensi logis dari perbedaan pendapat sebelumnya, yaitu dalam hal apabila seseorang bersumpah, "Demi Allah, saya sungguh akan meminum air yang ada di dalam kendi ini," dan ternyata tidak ada air di dalamnya. Terhadap bentuk terakhir ini, Abu Hanifah dan Muhammad menyatakan bahwa sumpah dimaksud tidak berlaku. Alasannya, dimungkinkannya pemenuhan sumpah merupakan syarat berlakunya sumpah dan eksisnya di masa mendatang. Sementara, Abu Yusuf berpendapat sebaliknya karena ia tidak mensyaratkan hal seperti itu untuk berlakunya sumpah. Akan tetapi, cukup disyaratkan bahwa sebuah sumpah harus berkenaan dengan suatu perkara di masa mendatang.

109 *Ibid.*.

Suami memberi izin untuk keluar tanpa terdengar oleh si istri:

Menurut Abu Hanifah dan Muhammad, jika suami memberi izin kepada istrinya, dengan nada pelan yang menurut kebiasaan tidak dapat didengar oleh si istri lalu si istri keluar dari rumah tanpa meminta izin, maka dipandang terjadi pelanggaran. Alasannya, pemberian izin sama dengan pemberitahuan, sebagaimana firman Allah SWT, *"Dan (inilah) suatu permakluman daripada Allah dan Rasul-Nya...."* **(at-Taubah: 3)**

Oleh sebab itu, jika izin tersebut tidak terdengar, maka ia tidak disebut pemberitahuan sehingga pada hakikatnya tidak ada izin. Lebih lanjut, dengan adanya sumpah suami yang melarang keluar, maka si istri menjadi terlarang untuk keluar kecuali jika kemudian si suami memberi izin dan izin dimaksud terdengar oleh si istri. Oleh sebab itu, apabila si istri keluar tanpa mendengar izin, maka sama saja ia telah bertindak sepihak dan keluarnya tersebut tidak dalam bentuk yang dikecualikan dalam sumpah sehingga menjadi haram hukumnya.

Akan tetapi, dalam pandangan Abu Yusuf, tidak terjadi pelanggaran dalam hal ini. Alasannya, syarat terjadinya pelanggaran adalah terjadinya keluar yang sama sekali tidak ada izin dari suami. Sementara itu, tindakan si istri keluar dari rumah pada saat tersebut dari satu sisi bisa dikatakan disertai izin karena adanya ucapan izin si suami. Dengan demikian, tidak terpenuhi syarat terjadinya pelanggaran. Selain itu, pelanggaran juga tidak dapat ditetapkan atas dasar keraguan.

Sumpah terhadap sesuatu yang terikat dengan keberadaan kekuasaan si pelaku terhadapnya:

Jika seorang suami bersumpah melarang istrinya untuk keluar rumah, lalu si istri terkena talak tiga dan setelah itu ia keluar tanpa izin si suami, maka tidak terjadi pelanggaran dan sumpah itu pun dianggap gugur secara otomatis. Demikian juga halnya apabila seorang penguasa melarang salah seorang rakyatnya untuk keluar dari negerinya, kecuali dengan izinnya lalu si penguasa diturunkan dari jabatannya dan setelah itu rakyatnya tersebut keluar tanpa izinnya. Hal itu dikarenakan, baik sumpah si suami maupun si penguasa, sangat terkait dengan wewenang pemberian izin yang dimilikinya yang dihasilkan oleh penguasaannya terhadap objek. Oleh sebab itu, jika kekuasaan tersebut hilang, maka sumpah pun secara otomatis gugur.

Kaidah seperti ini juga dapat diberlakukan terhadap seorang pemilik piutang dengan orang yang berutang kepadanya. Apabila si pemilik piutang bersumpah melarang orang yang berutang tersebut untuk keluar dari negerinya kecuali dengan izinnya, maka sumpahnya tersebut eksis selama utang yang bersangkutan belum dibayar. Artinya, jika orang yang berutang itu keluar padahal ia masih berutang maka terjadi pelanggaran. Sebaliknya, jika keluarnya adalah setelah utang selesai, maka ia tidak melanggar karena sumpah si pemilik piutang telah gugur pada saat itu. Bentuk sumpah yang seperti ini pada hakikatnya merupakan bentuk penerapan lain dari sumpah *al-faur*, yaitu sumpah yang terkait dengan kondisi yang melingkupinya. Dengan demikian, apabila orang yang berutang itu kembali meminjam kepada orang yang sama, maka sumpah yang sebelumnya tidak kembali berlaku.

Kesimpulannya adalah bahwa menurut madzhab Hanafi, jika seorang suami bersumpah dengan menggunakan redaksi, "...kecuali dengan izin saya...," maka diwajibkan bagi istri mengulangi permohonan izin setiap kali keluar. Akan tetapi, apabila redaksinya adalah, "... sampai saya mengizinkan..." atau, "...kecuali jika

saya mengizinkan...," maka tidak disyaratkan pengulangan. Namun, cukup satu kali izin dan selanjutnya sumpah gugur secara otomatis.

Sementara menurut madzhab Maliki dan Syafi'i, hanya disyaratkan satu kali izin dalam ketiga bentuk redaksi di atas. Artinya, jika si suami telah memberi izin, maka berakhirlah sumpah dan si istri tidak dipandang melanggar apabila keluar setelah itu. Hal itu dikarenakan sumpah dikaitkan dengan satu kali keluar saja dengan menggunakan lafal yang tidak menuntut pengulangan. Oleh karena itu, jika pada kali pertama si istri keluar tanpa izin, maka ia dipandang melanggar. Namun dalam kondisi sebaliknya, maka terpenuhilah sumpah si suami, sebab pemenuhannya terkait dengan hal yang menjadi syarat terjadinya pelanggaran.

Adapun menurut madzhab Hambali, diwajibkan pengulangan izin pada ketiga bentuk redaksi di atas. Hal itu dikarenakan si suami mengaitkan talak dengan syarat yang apabila terwujud maka jatuhlah talak. Selanjutnya, sumpah menjadi tidak berlaku apabila telah terjadi satu kali pelanggaran.[110]

c. Sumpah yang Berkaitan dengan Ucapan atau Pembicaraan

Berbicara adalah suatu keniscayaan bagi setiap orang, karena ia membutuhkan sarana untuk menyampaikan apa yang ada di dalam dirinya kepada orang lain guna mencapai tujuan dan keinginannya. Kata-kata memegang peranan penting dalam banyak hal, seperti mendamaikan atau justru mengobarkan pertikaian di antara seseorang dengan yang lain. Lebih lanjut, guna memotivasi dirinya dan orang lain untuk berbicara atau sebaliknya, seseorang terkadang merasa perlu untuk bersumpah. Dalam pembahasan kali ini, saya akan menguraikan berbagai kondisi yang berkenaan dengan sumpah, sekaitan dengan aktivitas berbicara yang secara umum dapat dibagi ke dalam dua bentuk, yaitu yang menggunakan redaksi/lafal umum dan yang menggunakan redaksi temporal.

1) Yang menggunakan lafal umum: yaitu sumpah seseorang untuk tidak berbicara dengan si Fulan selama-lamanya. Pada sumpah yang seperti ini, diharamkan bagi yang bersangkutan seluruh bentuk pembicaraan dengan si Fulan. Bahkan, sekalipun yang bersangkutan hanya sekadar mengucapkan salam kepadanya; kapan pun, di mana pun, dan dalam kondisi apa pun, maka ia telah dipandang melanggar sumpah. Dalam hal ini, terdapat beberapa bentuk kondisi, di antaranya:

a) Jika seseorang bersumpah tidak akan berbicara dengan si Fulan lalu ia memanggilnya dari jauh, maka hukumnya dapat dibedakan kepada dua hal: *pertama*, pihak yang dipanggil tersebut (si Fulan) berada di tempat yang menurut tradisi dan logika bisa mendengarkan apabila ia mengarahkan telinganya ke arah datangnya panggilan. Dalam kondisi seperti ini, menurut ulama Hanafi, Hambali, dan dalam satu versi pendapat madzhab Maliki, si pelaku dipandang melanggar sumpahnya, sekalipun si Fulan tidak mendengar seruannya itu; *kedua*, si Fulan berada di tempat yang menurut kebiasaan dan logika tidak bisa mendengarkan panggilan tersebut disebabkan jauhnya jarak antara keduanya. Maka, si pelaku tidak dipandang melanggar sumpahnya. Demikian juga jika si Fulan tersebut adalah seorang yang tuli, di mana sekalipun ia mengarahkan telinganya ke arah suara, maka ia tetap tidak akan mendengarnya.

Penyebab berbedanya hukum kedua kondisi di atas adalah karena berbicara

110 *Asy-Syarhul Kabiir*, jilid 2, hlm. 148 dan 157; dan *al-Mughnii*, jilid 8, hlm. 796, dan *al-Miizaan*, jilid 2, hlm. 132.

merupakan satu upaya untuk menyampaikan kata-kata tertentu pada orang lain. Hanya saja, perkara mendengarkan atau tidak merupakan sesuatu yang bersifat batin sehingga dijadikanlah sebab zahirnya, yaitu kemungkinan terwujudnya pendengaran dikarenakan dekatnya tempat, sebagai standar atau acuannya.

b) Jika seseorang bersumpah tidak akan berbicara dengan si Fulan lalu ia berbicara dengannya ketika ia sedang tertidur dan kata-kata tersebut membuatnya terbangun, maka si pelaku dipandang telah melanggar sumpahnya. Alasannya, dengan tindakan tersebut berarti ia telah berbicara dengan si Fulan dan memperdengarkan suaranya kepadanya. Berdasarkan hal tersebut, apabila pembicaraan tadi tidak sampai membangunkannya, maka ia tidak dianggap melanggar.

   Pendapat yang lebih didukung oleh mayoritas pemuka madzhab Hanafi ini bertolak belakang dengan pendapat al-Kuduri, yang menyatakan bahwa tetap dipandang melanggar apabila memungkinkan bagi si Fulan tersebut untuk mendengar kata-kata itu, jika saja ia tidak tertidur. Hal itu dikarenakan si pelaku di satu sisi telah berbicara dan di sisi lain ucapan tersebut telah sampai ke telinga si Fulan. Hanya saja, ia tidak memahaminya karena sedang tertidur. Dengan demikian, kondisinya sama dengan seseorang yang dipanggil dari tempat yang menurut kebiasaan dan logika bisa mendengarnya. Hanya saja, ia tidak bisa memahaminya karena tengah disibukkan oleh urusan yang lain.

   Menurut hemat kami, pendapat mayoritas pemuka madzhab Hanafi ini lebih kuat. Alasannya, apabila kata-kata si pelaku sumpah tadi tidak membangunkan si Fulan, maka posisi si Fulan tersebut seperti seseorang yang dipanggil dari tempat yang jauh, yaitu yang menurut kebiasaan dan logika ia tidak bisa mendengarnya. Selain itu, seseorang juga tidak dianggap telah berbicara dengan orang lain yang sedang tidur, apabila kata-katanya itu tidak sampai membangunkan objek, sebagaimana ia juga tidak dipandang berbicara jika objeknya adalah sesuatu yang gaib.

c) Sekiranya pelaku sumpah berpapasan dengan sekelompok orang yang di antara mereka terdapat si Fulan, lalu ia mengucapkan salam kepada mereka, maka ia telah dianggap melanggar. Hal itu disebabkan yang bersangkutan telah berbicara, dalam bentuk ucapan salam, dengan si Fulan dan rombongannya. Akan tetapi, dalam hal apabila ucapan salam tadi hanya diniatkan untuk selain si Fulan, maka niatnya tersebut sah dalam kaitan antara dirinya dengan Allah SWT. Hal ini dikarenakan si pelaku telah meniatkan pengkhususan objek dari ucapan salamnya yang umum tadi. Sementara itu, pengucapan kata-kata umum yang dimaksudkan untuk sebagiannya dipandang boleh. Akan tetapi, jika perkara tersebut berhubungan dengan dakwaan di hadapan pengadilan, maka niatnya tersebut tidak dapat diterima karena bertentangan dengan zahir lafal sumpah.[111]

Selanjutnya, sekiranya si pelaku mengucapkan salam di akhir shalat sementara si Fulan berada bersamanya di shalat tersebut, maka si pelaku berada di antara salah satu dari dua posisi, yaitu ketika itu ia dalam posisi sebagai imam atau makmum:

111 *Al-Badaa'i'*, jilid 3, hlm. 47; *al-Fataawaa al-Hindiyyah*, jilid 2, hlm. 89; *ad-Durrul Mukhtaar*, jilid 3, hlm. 112; *Fathul Qadiir*, jilid 4, hlm. 63; dan *Tabyiinul Haqaa'iq*, jilid 3, hlm. 136; dan *al-Mughnii*, jilid 8, hlm. 822.

a) Jika si pelaku berposisi sebagai imam, maka harus dilihat dulu apakah si Fulan berada di belakang, sebelah kanan, atau sebelah kirinya. Jika di belakang, maka sang imam tidak dipandang melanggar sumpah dengan mengucapkan salam yang pertama, demikian juga jika si Fulan tersebut berada di sebelah kanannya. Hal itu dikarenakan salam yang pertama merupakan bagian dari ucapan dalam shalat yang merupakan gerbang keluar seseorang dari shalatnya. Ia bukanlah ucapan manusia dengan dalil bahwa mengucapkannya tidak merusak shalat.

   Akan tetapi, jika si Fulan berada di sebelah kirinya, maka sebagian ulama menyatakan bahwa sang imam melanggar sumpah (dengan mengucapkan sumpah) sementara sebagian lagi menyatakan tidak.

b) Jika si pelaku dalam posisi sebagai makmum, maka menurut pendapat Abu Hanifah dan Abu Yusuf yang bersangkutan tidak dipandang melanggar sumpah, dikarenakan shalatnya berakhir bukan dengan salam yang diucapkan sang imam. Akan tetapi, menurut Muhammad terjadi pelanggaran karena shalatnya berakhir dengan salam sang imam. Dengan demikian, yang bersangkutan berarti telah berbicara di luar shalat dengan si Fulan sehingga dikategorikan melanggar.

Selanjutnya, apabila seseorang bersumpah tidak akan berbicara dengan si Fulan, lalu ia menulis surat secara langsung kepadanya, mengirimkan utusan untuk menyampaikan surat tersebut, ataupun menunjuk ke arah si Fulan tersebut dengan jarinya, maka ia tidak dipandang melanggar. Hal itu dikarenakan menurut kesepakatan ulama Hanafi dan pendapat baru dalam madzhab Syafi'i, aktivitas-aktivitas seperti tersebut tidak termasuk kategori berbicara. Akan tetapi, menurut madzhab Hambali dan pendapat yang lebih kuat dalam madzhab Maliki, hal ini dipandang melanggar kecuali jika yang bersangkutan memang tidak bermaksud untuk berbicara dengan si Fulan tersebut.[112]

Sumpah untuk tidak Berbicara

Sekiranya seseorang bersumpah tidak akan berbicara pada hari ini lalu ia membaca Al-Qur'an, melakukan shalat, atau berdzikir seperti tasbih, tahlil, dan takbir, maka dari dalam kacamata *istihsan* ia tidak dipandang melanggar. Yang demikian itu baik merupakan aktivitas-aktivitas di dalam shalat atau di luarnya. Hal itu dikarenakan menurut kacamata tradisi dan syariat, membaca bacaan-bacaan tersebut di dalam shalat tidak dinamakan pembicaraan, sebagaimana sabda Rasulullah saw.,

إِنَّ صَلاَتَنَا هَذِهِ لاَ يَصْلُحُ فِيهَا شَيْءٌ مِنْ كَلاَمِ النَّاسِ وَإِنَّمَا هِيَ التَّهْلِيلُ وَالتَّسْبِيحُ وَقِرَاءَةُ الْقُرْآنِ

"Sesungguhnya di dalam shalat kita ini tidak boleh sedikit pun terdapat kata-kata (ucapan) manusia. Akan tetapi, seluruh bacaan yang ada didalamnya adalah tahlil, tasbih, dan ayat-ayat Al-Qur'an."[113]

Dalam hadits lain, beliau juga bersabda,

إِنَّ اللهَ يُحْدِثُ مِنْ أَمْرِهِ مَا يَشَاءُ وَإِنَّ مِمَّا أَحْدَثَ أَلاَّ تَكَلَّمَ فِي الصَّلاَةِ

112 *Al-Badaa'i', ibid.*; *Tabyiinul Haqaa'iq, ibid.*; dan *al-Mughnii*, jilid 8, hlm. 820; *al-Qawaanlin al-Fiqhiyyah*, hlm. 164; *asy-Syarhul Kabiir*, jilid 2, hlm. 146; dan *Mughnil Muhtaaj*, jilid 4, hlm. 345.

113 HR Ahmad, Muslim, an-Nasa'i, Ibnu Hibban, Abu Dawud, al-Baihaqi, dan ath-Thabrani dari Mu'awiyah bin Hakam as-Sullami (*Nashbur Raayah*, jilid 2, hlm. 66 dan *Nailul Authaar*, jilid 2, hlm. 315).

"Sesungguhnya Allah SWT menetapkan apa pun yang dikehendaki-Nya. Dan sesungguhnya, di antara ketetapan-Nya adalah agar kita tidak berbicara di dalam shalat."[114]

Alasan lainnya adalah bahwa berbicara di dalam shalat dipandang salah satu penyebab rusaknya shalat. Dengan demikian, sekiranya tasbih dan bacaan ayat-ayat Al-Qur'an tersebut merupakan ucapan manusia, maka ia pasti menjadi perusak shalat.

Demikian juga halnya dengan membaca hal-hal di atas di luar shalat. Alasannya, dalam sudut pandang tradisi, aktivitas seperti itu juga tidak disebut pembicaraan, sementara pemahaman sebuah sumpah didasarkan pada tradisi yang berlaku. Akan tetapi, orang yang tengah melakukannya lazimnya disebut tengah membaca Al-Qur'an atau bertasbih.

Para ulama madzhab Syafi'i dan Hambali juga berpendapat senada. Menurut mereka, membaca Al-Qur'an atau dzikir sama sekali tidak menghasilkan pelanggaran sumpah, baik dilakukan di dalam atau di luar shalat. Hal itu dikarenakan menurut tradisi, seseorang baru disebut berbicara jika yang diucapkannya adalah kata-kata manusia.

Pendapat tegas dalam madzhab Syafi'i di atas menolak anggapan para ulama Hanafi, bahwa madzhab Syafi'i berseberangan dengan madzhab mereka. Yang benar adalah bahwa para ulama Syafi'i sejalan dengan madzhab Hanafi dalam hal ini. Mereka antara lain berkata, "Jika seseorang bersumpah untuk tidak berbicara lalu ia membaca tasbih, tahlil, tahmid, dan takbir, berdoa, atau membaca Al-Qur'an, baik di dalam atau di luar shalat, bahkan meski pada saat itu ia tengah berhadats besar, maka hal tersebut tidak menimbulkan pelanggaran terhadap sumpahnya. Hal itu dikarenakan yang dimaksud dengan berbicara adalah mengucapkan kata-kata manusia.[115]

2) Yang menggunakan lafal yang menunjukkan temporal; dapat dibagi dua macam: yang dijelaskan temponya dan yang tidak

a. Yang dijelaskan temponya, seperti seseorang bersumpah di malam hari seraya berkata, "Saya tidak akan berbicara dengan si Fulan satu hari." Orang tersebut dipandang melanggar sumpah jika ia ternyata berbicara dengan si Fulan dari setelah sumpah diucapkan hingga terbenamnya matahari pada hari berikutnya. Dengan demikian, waktu yang tersisa dari malam ia bersumpah tersebut termasuk ke dalam lingkup waktu sumpah. Begitu pula jika ia bersumpah di siang hari seraya berkata, "Saya tidak akan berbicara dengan si Fulan satu malam," maka yang bersangkutan dipandang melanggar jika berbicara dengannya dari saat terucapnya sumpah hingga terbit fajar keesokan harinya.

   Selanjunya, jika ia bersumpah di siang hari untuk tidak akan berbicara dengan si Fulan *sehari*, maka waktu sumpahnya adalah mulai dari sisa siang hari tersebut hingga menit yang sama di siang hari berikutnya. Akan tetapi, jika redaksi sumpahnya adalah bahwa ia tidak akan berbicara dengannya *di hari ini*, maka masa berlaku sumpah tersebut adalah selama siang hari yang tersisa saja. Artinya, setelah matahari hari itu terbenam maka gugurlah sumpah. Hal yang sama terjadi apabila ia bersumpah di malam hari, "Demi Allah, saya tidak akan bersumpah denganmu *di malam ini*," maka sumpahnya menjadi gugur seiring dengan terbitnya fajar.

114 HR Ahmad, an-Nasa'i, Abu Dawud, Ibnu Hibban, dari Ibnu Mas'ud (*Nailul Authaar, ibid.*, hlm. 314).

115 *Mughnil Muhtaaj*, jilid 4, hlm. 345.

Berikutnya, jika ia bersumpah tidak akan berbicara dengan si Fulan selama *satu bulan*, maka sumpah tersebut berlaku selama tiga puluh hari dimulai langsung dari setelah diucapkannya sumpah. Akan tetapi, jika ia bersumpah tidak akan berbicara dengannya *di bulan ini*, maka masa berlaku sumpah hanya selama sisa bulan itu. Demikian juga jika sumpahnya adalah tidak akan berbicara *pada tahun ini*, maka langsung gugur secara otomatis seiring pergantian tahun.

Jika seseorang berkata, "Demi Allah, saya tidak akan berbicara denganmu sehari dan dua hari," maka terdapat dua pendapat tentang berapa lama masa sumpah tersebut. Menurut Abu Hanifah, Muhammad, dan satu versi dari pendapat Abu Yusuf, hal tersebut sama dengan jika ia berkata, "Demi Allah, saya tidak akan berbicara denganmu tiga hari." Alasannya, yang bersangkutan menyambung antara dua hari dengan sehari sehingga dua hari berikut tersebut ditambahkan pada satu hari.[116] Sementara itu, Muhammad menyebutkan dalam *al-Jaami'ush Shaghiir* bahwa masa sumpah dimaksud hanyalah dua hari. Hal itu dikarenakan kedua sumpah tersebut berdiri sendiri-sendiri, sehingga masa berlakunya juga terpisah satu sama lain. Hal itu menyebabkan pada hari pertama terdapat dua sumpah sementara pada hari kedua satu sumpah.

b. Yang tidak dijelaskan temponya secara spesifik, seperti ucapan seseorang, "Demi Allah, saya tidak akan berbicara dengannya dalam rentang waktu tertentu (*hiin*)." Pada sumpah yang seperti ini, masa berlakunya adalah enam bulan. Alasannya, lafal *hiin* dipergunakan dalam tiga makna; *pertama*, masa yang singkat, seperti disebutkan dalam Al-Qur'an, "*Maka bertasbihlah kepada Allah pada petang hari dan pada pagi hari (waktu subuh).*"" **(ar-Ruum: 17)**; *kedua*, waktu yang lama, seperti pada firman-Nya, "*Bukankah pernah datang kepada manusia waktu dari masa....*" **(al-Insaan: 1)**, artinya empat puluh tahun; dan *ketiga*, masa yang tidak pendek dan tidak pula panjang, yaitu enam bulan, seperti pada firman-Nya, "*(Pohon) itu menghasilkan buahnya pada setiap waktu dengan seizin Tuhannya....*" **(Ibrahim: 25)**

Dengan perbedaan arti itu, maka ia dibawa kepada makna yang pertengahan. Karena, kita tidak mengetahui apakah yang makna yang mana yang dituju dalam sumpah.

Selanjutnya, jika seseorang berkata, "Demi Allah saya tidak akan berbicara dengannya *dahran* atau *ad-dahr*," Abu Hanifah berkata, "Jika si pelaku memaksudkan ucapannya itu untuk masa tertentu, maka sumpah tersebut berlaku sesuai dengan yang diniatkannya. Akan tetapi, jika ia tidak berniat, maka saya tidak bisa memastikan apa yang dimaksud dengan *ad-dahr*." Sementara itu, Muhammad dan Abu Yusuf berkata, "Jika yang bersangkutan memakai lafal *dahran* (tanpa *alif* dan *laam*), maka yang dimaksud adalah enam bulan. Akan tetapi, jika yang dipakai adalah lafal "*ad-dahr*" (dengan *alif laam*), maka maknanya adalah selama-lamanya.

Sebagian pemuka ulama Hanafi menjelaskan bahwa tidak ada perselisihan di kalangan mereka, bahwa yang dimaksud dengan *ad-dahr* adalah selama-lamanya. Adapun maksud Abu Hanifah ketika berkata, "Saya tidak mengetahui apa yang maksud dengan *ad-dahr*," adalah *dahran* (tanpa *alif laam*).

Sementara itu, ulama Syafi'i dan Hambali berkata bahwa kata ini dan yang semisal, se-

116 *Al-Badaa'i', ibid.; Tabyiinul Haqaa'iq, ibid.*.

perti *zamanan, waqtan,* atau *'umran* (semuanya tanpa *alif* dan *laam*), dipakai untuk menunjuk masa yang lama dan sebentar. Dalam kajian kebahasaan, kata-kata ini memang tidak menunjuk kepada batas waktu yang spesifik. Oleh karena itu, jika seseorang bersumpah dengannya, maka ia sudah bisa dikatakan menepati sumpah sekalipun tidak berbicara dalam waktu yang pendek, sebab makna tersebut juga sah. Akan tetapi, jika yang digunakan adalah lafal *ad-dahr, al-abad, az-zaman* (dengan *alif laam*), maka maknanya adalah selama-lamanya. Hal itu dikarenakan huruf *alif laam* menunjuk kepada pencakupan seluruh waktu.

Sekiranya seseorang berkata, "Demi Allah, saya tidak akan berbicara denganmu pada hari Jumat," maka ia dibolehkan berbicara dengannya pada hari yang lain. Hal itu dikarenakan Jumat merupakan nama bagi hari tertentu. Demikian juga halnya jika ia berkata, "Saya tidak akan berbicara denganmu di hari-hari Jumat," karena ia merupakan bentuk jamak dari Jumat, sehingga tidak mencakup hari-hari yang lainnya. Akan tetapi, jika ia berkata, "Saya tidak akan berbicara denganmu dalam beberapa hari," maka ia mencakup malam dan siang.

Selanjutnya jika ia berkata, "Demi Allah, saya tidak akan berbicara denganmu selama beberapa Jumat (*Juma'*)," yakni dengan menggunakan *siighat nakirah,* maka sumpah itu berlaku untuk tiga kali hari Jumat. Hal itu dikarenakan batas minimal dari kata jamak adalah tiga, sehingga harus dibawa kepada makna tersebut.

Akan tetapi, jika yang digunakan ketika sumpah itu adalah *siighat ma'rifah* (yaitu: *al-juma'*), maka menurut pendapat Abu Hanifah berlaku terhadap sepuluh kali hari Jumat. Hal yang sama berlaku jika ia bersumpah dengan bentuk-bentuk waktu lainnya, seperti *al-ayyaam* (beberapa hari ini), *al-azminah* (beberapa masa ini), *al-ahaayiin* (beberapa tempo waktu ini), *asy-syuhuur* (beberapa bulan ini), *as-siniin* (beberapa tahun ini). Artinya, sumpah tersebut berlaku terhadap sepuluh hari, sepuluh masa, sepuluh tempo waktu, sepuluh bulan, sepuluh tahun, dan sebagainya. Alasannya adalah karena cakupan maksimal lafal-lafal dengan redaksi jamak (*shiighat jama'*) seperti ini adalah sepuluh kali. Adapun untuk bilangan yang lebih dari sepuluh, contohnya untuk menunjukkan "sebelas hari," tidak lagi menggunakan redaksi "*ahada 'asyar ayyaam*" melainkan "*ahada 'asyar yaum*"; demikian pula untuk bilangan di atasnya, seperti *mi'at yaum* (seratus hari), *alf yaum* (seribu hari).

Namun, menurut pendapat kedua sahabat Abu Hanifah, terhadap lafal "hari Jumat" (*al-Juma'*), tahun (*as-siniin*), tempo waktu (*al-ahaayiin*), dan masa (*al-azminah*) berlaku untuk selama-lamanya. Adapun untuk hari (*al-ayyaam*) berlaku untuk tujuh hari, sementara untuk bulan (*asy-syuhuur*) berlaku sebanyak dua belas kali. Alasannya, menurut kedua ulama ini, prinsip dasar dari sesuatu yang jamak yang dimasuki oleh *laam ta'riif* adalah harus dilihat terlebih dulu pada pemahaman umum yang ada di masyarakat tentang cakupannya. Contohnya, jika berkenaan dengan hari (*al-ayyaam*), maka biasanya dipahami sebanyak tujuh hari, yaitu sebanyak jumlah hari dalam seminggu. Demikian juga jika berkenaan dengan bulan (*asy-syuhuur*) maka biasanya dipahami dua belas, yaitu sebanyak jumlah bulan dalam setahun. Sebaliknya, jika tidak ada pemahaman umum di masyarakat tentang cakupannya, maka lafal jamak tadi mencakup selamanya, seperti pada lafal tahun (*as-siniin*), tempo waktu (*al-ahaayiin*), dan masa (*al-azminah*). Adapun dalam pandangan Abu Hanifah, seperti telah kita cermati sebelumnya, yang menjadi prinsip dasar dalam hal ini adalah

mengembalikan lafal jamak dimaksud kepada cakupan maksimalnya ketika ia dikaitkan dengan bilangan, yakni sepuluh.[117]

Apabila seseorang bersumpah, "Saya tidak akan berbicara dengan orang itu selama *hiin* (tempo tertentu) lalu ia berbicara padanya sebelum enam bulan," maka dalam pandangan madzhab Hanafi dan Hambali[118] ia telah melanggar sumpahnya dikarenakan lafal "*hiin*" yang tidak dikaitkan dengan waktu tertentu, maka maksudnya yang paling minimal adalah enam bulan. Allah berfirman,

تُؤْتِيٓ أُكُلَهَا كُلَّ حِينٍۭ بِإِذْنِ رَبِّهَاۗ... ﴿٢٥﴾

"(Pohon) itu menghasilkan buahnya pada setiap waktu dengan seizin Tuhannya...." **(Ibrahim: 25)**

Lafal ini oleh sekelompok mufassir ditafsirkan enam bulan. Sementara itu, dalam pandangan Malik: lafal *hiin* itu berarti setahun, sebab ia menafsirkan lafal tersebut pada ayat ini dengan setahun. Adapun menurut Syafi'i dan Abu Tsaur: tidak ada batasan tertentu. Dengan demikian, orang itu sudah dipandang menunaikan sumpah dengan tidak berbicara kepada orang lain itu dalam waktu yang sebentar. Alasannya, lafal *hiin* adalah lafal yang tidak tentu yang mencakup waktu yang sedikit atau banyak.

Apabila orang itu bersumpah, "Saya tidak akan berbicara dengannya beberapa hari (dengan menggunakan *shighat nakirah*), maka menurut pendapat yang benar adalah bahwa sumpahnya itu berlaku selama tiga hari. Hal itu dikarenakan batas minimal dari sebuah lafal jamak adalah tiga. Akan tetapi, dikatakan juga bahwa menurut satu versi pendapat Abu Hanifah berlakunya adalah selama sepuluh hari, sedangkan menurut kedua sahabatnya: tujuh hari.

Apabila orang itu bersumpah, "Saya tidak akan berbicara denganmu selama beberapa tahun (*siniin*), maka madzhab Hanafi dan Maliki sepakat menyatakan bahwa berlakunya sumpah itu adalah selama tiga tahun. Hal itu dikarenakan batas minimal dari sebuah lafal jamak adalah tiga, sehingga sumpah tersebut harus dimaknai demikian."[119]

Kesimpulannya: dalam hal lafal jamak yang *nakirah*, Abu Hanifah dan kedua sahabatnya sepakat mengatakan bahwa berlakunya sampai batas minimal dari cakupan sebuah lafal jamak, yakni tiga. Adapun dalam hal lafal jamak yang *ma'rifah*: dalam pendapat Abu Hanifah prinsip dasarnya adalah mengembalikannya pada cakupan maksimal lafal itu ketika ia dikaitkan dengan bilangan, yakni sepuluh. Adapun menurut kedua sahabat Abu Hanifah, prinsip dasarnya adalah dikembalikan pada pemahaman umum yang ada di masyarakat tentang cakupan lafal itu. Akan tetapi, jika tidak ada pemahaman umum di masyarakat tentang cakupannya, maka lafal jamak tadi mencakup selamanya.

Apabila orang itu bersumpah, "Saya tidak akan berbicara dengannya seumur hidup ini (*al-'umr*; dengan *shighat ma'rifah*)," maka sumpahnya itu mencakup selama ia hidup jika ia tidak meniatkan apa-apa (ketika mengatakannya). Sementara itu, jika ia berkata, "Saya tidak akan berbicara dengannya seumur hidup (*'umran*; dengan *shighat nakirah*), maka terdapat dua versi mengenai pendapat dari Abu Yusuf: *pertama* (yaitu pendapatnya yang lebih populer), berlaku selama enam bulan (seperti halnya dalam lafal *hiin*); *kedua*, berlaku selama satu hari.

117 *Al-Badaa'i', ibid.*, hlm. 51; dan *Fathul Qadiir, ibid.*, hlm. 75.

118 *Al-Mughnii*, jilid 8, *hlm.* 788.

119 *Al-Badaa'i'*, jilid 3, hlm. 52; *Fathul Qadiir*, jilid 4, hlm. 73; dan *asy-Syarhul Kabiir*, jilid 2, hlm. 155.

Apabila ia bersumpah, "Saya tidak akan berbicara dengannya dalam banyak hari (*ayyaam katsiirah*)," maka dalam pandangan Abu Hanifah berlakunya adalah selama sepuluh hari. Sedangkan menurut kedua sahabatnya: tujuh hari.

Apabila ia bersumpah, "Saya tidak akan berbicara dengannya sampai *ba'iid* (waktu lama)," maka sumpahnya itu berlaku lebih dari satu bulan. Sebaliknya, jika ia bersumpah, "Saya tidak akan berbicara dengannya sampai waktu dekat," maka berlakunya adalah kurang dari satu bulan.

Jika ia bersumpah, "Saya tidak akan berbicara dengannya, cepat (*'aajil*) atau lambat (*aajil*)," maka dalam hal *'aajil*, berlakunya adalah kurang dari satu bulan, karena waktu satu bulan sudah dikategorikan banyak. Sebab, ia menjadikan pembayaran utang sudah terhitung lama, sementara dalam hal *'aajil*, maka berlakunya adalah lebih dari satu bulan.

Jika orang itu bersumpah, "Saya tidak akan berbicara dengannya *maliyyan* (sampai waktu yang lama)," maka sumpahnya itu berlaku selama satu bulan, seperti pada sumpah dengan lafal *ba'iid* (waktu lama).

Selanjutnya, sekiranya seseorang bersumpah dengan berkata, "Saya tidak akan berbicara dengannya di musim dingin," maka awal sumpah adalah pada saat orang-orang mulai mengenakan pakaian musim dingin dan berakhir ketika mereka mulai menanggalkannya. Demikian juga dengan sumpah tidak akan berbicara dengan si Fulan di musim panas, maka sumpah tersebut mulai berlaku ketika orang mulai menanggalkan pakaian musim dingin hingga mereka memakainya kembali. Dengan demikian, penentuan rentang waktu kedua musim ini tergantung pada tradisi masyarakat. Adapun untuk musim semi dan musim gugur, maka periode keduanya sudah dikenal, sesuai dengan asal usul penamaannya secara kebahasaan.

Berikutnya, jika seseorang bersumpah untuk tidak akan melakukan sesuatu, lalu ia melakukan setengahnya, maka ia dipandang melanggar sumpah, kecuali jika ia memaksudkan dengan sumpah tersebut "melakukannya secara utuh atau sempurna." Demikian juga halnya apabila ia bersumpah tidak akan mengunjungi dua orang tertentu atau berbicara dengan mereka, lalu ia mengunjungi atau berbicara dengan salah seorang maka ia dipandang melanggar, kecuali jika ia memaksudkan dengan sumpahnya tersebut "tidak akan mengunjungi atau berbicara dengan semua mereka."[120]

d. Sumpah yang Berkenaan dengan Makan, Minum, Mengecap, dan Sebagainya

Makan adalah aktivitas memasukkan sesuatu yang bisa dikunyah di mulut ke dalam perut, baik ia benar-benar dikunyah atau tidak. Sebagai contoh adalah memakan roti, daging, buah, dan sebagainya. Sementara, minum adalah aktivitas memasukkan sesuatu yang tidak dikunyah di mulut ke dalam perut, yakni seluruh zat cair seperti air, susu, jus anggur, madu yang sudah dicampur dengan air, dan sebagainya.[121] Adapun mengecap adalah aktivitas memasukkan benda yang dikecap ke dalam mulut, baik ditelan atau tidak, setelah terasa rasanya. Hal itu dikarenakan mulut dan lidah merupakan salah satu panca indra yang berfungsi mengetahui rasa sesuatu. Oleh sebab itu, rasa sesuatu telah bisa diketahui baik ia kemudian ditelan atau dikeluarkan kembali. Dengan demikian, setiap makan adalah

120 *Al-Mughnii*, jilid 8, hlm. 782.

121 *Al-Mabsuuth*, jilid 8, hlm. 175; *al-Badaa'i'*, jilid 3, hlm. 56; *al-Fataawaa al-Hindiyyah*, jilid 2, hlm. 75; *ad-Durrul Mukhtaar*, jilid 3, hlm. 94; *Fathul Qadiir*, jilid 4, hlm. 44; dan *Tabyiinul Haqaa'iq*, jilid 3, hlm. 124.

mengecap, namun tidak seluruh mengecap adalah makan.

Berdasarkan perbedaan di atas, maka apabila seseorang bersumpah tidak akan makan atau minum namun ia lalu mengecap sesuatu, maka ia tidak dipandang melanggar sumpah. Akan tetapi, jika ia bersumpah untuk tidak akan mengecap makanan atau minuman lalu ia memasukkan sesuatu ke dalam mulutnya dan merasakan rasanya, maka ia dipandang melanggar dikarenakan terwujudnya makna mengecap sebagaimana dijelaskan di atas.

Selanjutnya, sekiranya yang ia maksudkan dengan sumpahnya tidak akan mengecap sesuatu itu memakan atau meminumnya, maka niatnya tersebut dapat diterima dalam kaitannya antara dirinya dan Allah SWT. Akan tetapi, dalam kaitannya dengan dakwaan pengadilan, maka maksud tersebut tidak dapat diterima. Karena dalam tradisi masyarakat, mengecap terkadang dimaksudkan untuk menyatakan makan dan minum. Sebagai contoh, ucapan seseorang, "Saya tidak mengecap apa-apa hari ini," atau, "Saya tidak mengecap apa-apa kecuali air;" maksudnya adalah memakan dan meminumnya.

Penyebab diterimanya maksud atau niat orang tersebut dalam kaitan antara dirinya dengan Allah SWT adalah karena niatnya tersebut masih dalam ruang lingkup makna yang dikandung oleh lafal sumpah. Sementara, sebab tidak dapat diterima dalam urusan pengadilan adalah karena makna yang dimaksudkannya tersebut merupakan penyimpangan dari makna zahir lafal ke makna yang lain.

Sekiranya seseorang bersumpah tidak akan mengecap air lalu ia berkumur-kumur dalam wudhu, maka ia tidak dipandang melanggar, sekalipun ia merasakan rasa air tersebut. Hal itu dikarenakan perbuatannya tersebut tidak disebut dengan mengecap menurut tradisi masyarakat. Sebab, maksudnya adalah dalam rangka bersuci dari hadas, bukan mengecap rasa air tersebut.[122]

Berikutnya, sekiranya seseorang bersumpah tidak akan membaui sesuatu, maka menurut madzhab Hambali ia dipandang melanggar jika membaui seluruh jenis tumbuhan dan bunga yang berbau harum seperti mawar, violet, atau *narcissus* (semacam bunga bakung). Akan tetapi, menurut ulama Syafi'i, tidak dianggap melanggar kecuali membaui bunga kemangi persia (*raihaan al-faarisi*) karena hal tersebutlah yang dikenal dalam tradisi masyarakat.[123]

Sumpah yang Berkaitan dengan Makan

1. Sekiranya seseorang bersumpah tidak akan memakan buah delima atau anggur, misalnya, lalu ia mengisapnya, menyisakan ampasnya, lalu meminum airnya, maka ia tidak dipandang melanggar. Hal itu dikarenakan mengisap tidak sama dengan memakan atau meminum, namun ia adalah suatu aktivitas yang berbeda. Akan tetapi, jika ia menelan buah tersebut tanpa mengunyahnya, maka dipandang melanggar karena tindakannya tersebut disebut memakan.
2. Yang dimaksud dengan memakan makanan ketika seseorang bersumpah tidak akan memakan makanan: para ulama sepakat bahwa makanan merupakan sebutan untuk roti, daging, manisan, buah, dan segala sesuatu yang dimakan bersama roti. Hal itu dikarenakan makanan dalam istilah kebahasaan merupakan sebutan bagi segala sesuatu yang dimakan, sebagaimana firman Allah SWT, *"Semua makanan*

122 *Al-Mabsuuth*, jilid 8, hlm. 175; *al-Badaa'i'*, jilid 3, hlm. 67; *al-Fataawaa al-Hindiyyah*, jilid 2, hlm. 75 dan 84; *ad-Durrul Mukhtaar*, jilid 3, hlm. 73; dan *Tabyiinul Haqaa'iq*, jilid 3, hlm. 125.

123 *Al-Mughnii*, jilid 8, hlm. 813.

itu halal bagi Bani Israil, kecuali makanan yang diharamkan oleh Israil (Ya'qub) atas dirinya...." **(Ali 'Imran: 93)** Sementara itu, menurut tradisi masyarakat, nama makanan secara khusus diperuntukkan bagi segala sesuatu yang dimakan dengan sendirinya atau bersama bahan makanan yang lain.

Selanjutnya, jika seseorang bersumpah tidak akan memakan makanan si Fulan lalu ia memakan bagian tertentu, maka ia dipandang melanggar. Akan tetapi, jika ia mengambil sari anggur milik si Fulan atau airnya lalu memakannya bersama roti miliknya, maka ia tidak dipandang melanggar. Hal itu dikarenakan sari anggur tadi tidak dinamakan dengan makanan, karena dalam tradisi masyarakat ia tidak dimakan bersama. Selain itu, orang yang bersangkutan biasanya juga menyatakan bahwa yang dimakannya itu adalah makanan miliknya.

Berikutnya, jika seseorang bersumpah untuk tidak akan memakan makanan lalu ia memakan roti, kurma, kismis, daging, atau susu, maka ia dipandang melanggar. Hal itu dikarenakan setiap jenis bahan di atas menjadi makanan pokok di negeri tertentu.

3. Sekiranya seseorang bersumpah tidak akan memakan susu lalu memakannya bersama roti dan kurma, atau bersumpah tidak akan memakan cuka lalu memakannya bersama roti, maka menurut kesepakatan ulama Syafi'i dan Hanafi ia dipandang melanggar. Hal itu dikarenakan memakan susu dengan metode seperti ini dikenal dalam tradisi masyarakat, demikian juga dengan cuka yang dipandang sebagai salah bentuk *idaam* (makanan pendamping), sebagaimana sabda Rasulullah saw.,

نِعْمَ الْإِدَامُ الْخَلُّ

"Sebaik-baik lauk adalah cuka."[124]

Akan tetapi, sekiranya ia meminum susu atau cuka tersebut, maka hal itu tidak dipandang melanggar karena tindakan tersebut tidak dinamakan memakan.[125]

4. Berlakunya sebuah sumpah bergantung pada eksisnya zat objek sumpah tersebut. Artinya jika zatnya berubah, maka gugurlah sumpah. Sebagai contoh, sekiranya seseorang bersumpah tidak akan memakan susu tertentu lalu ia memakan makanan yang berbahan dasar susu seperti keju, susu beku, dan lainnya, maka menurut kesepakatan ulama ia tidak dipandang melanggar. Hal itu dikarenakan telah terjadinya perubahan zat yang menjadi objek sumpah sehingga tidak ada lagi nama zat dimaksud. Hal yang sama terjadi apabila seseorang bersumpah tidak akan memakan sebuah telur lalu telur tersebut menetas menjadi anak ayam. Begitu pula jika ia bersumpah tidak akan meminum perasan buah tertentu kemudian air perasan tadi berubah menjadi cuka. Tidak terjadinya pelanggaran dalam semua hal ini dikarenakan zat objek sumpah yang bersangkutan telah berubah dari asalnya.

Akan tetapi, menurut madzhab Hambali, sebutan susu mencakup susu binatang ternak, susu binatang buruan, serta susu manusia. Karena, semua jenis susu ini secara hakikat maupun tradisi termasuk

124 Diriwayatkan oleh Ahmad dan Ashhabus Sunan yang empat dari Jabir bin Abdullah, sebagaimana juga diriwayatkan oleh Muslim, at-Tirmidzi, Ahmad, dan Ibnu Majah dari Ummul Mu'minin Aisyah r.a..

125 *Al-Mughnii*, jilid 8, hlm. 806; *al-Badaa'i', ibid.*; *Tabyiinul Haqaa'iq, ibid.*; *Mughnil Muhtaaj*, jilid 4, hlm. 338; dan *asy-Syarhul Kabiir*, jilid 2, hlm. 144.

dalam lingkup sebutan susu. Demikian juga, termasuk dalam kategori susu: susu encer dan susu kental, baik yang berbentuk cair maupun beku.

Hal yang sama disepakati oleh ulama Hanafi, Maliki, dan Syafi'i. Menurut mereka, sekiranya seseorang bersumpah tidak akan memakan kurma muda, lalu ia berubah menjadi kurma masak, atau bersumpah tidak akan memakan kurma masak, lalu ia berubah menjadi kurma tua, atau bersumpah tidak akan memakan anggur lalu ia berubah menjadi kismis dan baru ketika itu yang bersangkutan memakannya, maka ia tidak dipandang melanggar. Hal itu dikarenakan prinsip dasar dalam sebuah sumpah yang berkaitan dengan zat sesuatu adalah bahwa sumpah berlaku selama zat tersebut ada dan menjadi gugur ketika zat berubah.

Selanjutnya, apabila separuh dari zat benda tersebut berubah, seperti jika seseorang bersumpah tidak akan memakan kurma masak basah lalu air kurma itu mengering, sehingga terjadi perubahan terhadap unsur tertentu dari kurma dimaksud. Pada kondisi seperti ini yang bersangkutan tidak dipandang melanggar, jika memakannya karena ia hanya memakan separuh zat benda yang ia tegaskan dalam sumpah. Tindakannya tersebut sama halnya dengan sumpah seseorang untuk tidak akan memakan sebuah roti lalu ia memakan separuhnya.

Akan tetapi, ulama Hambali mengemukakan pendapat berbeda dalam masalah di atas. Menurut mereka, jika seseorang bersumpah tidak memakan sebutir kurma basah tertentu lalu ia memakannya setelah mengering, maka ia dipandang melanggar, sebagaimana juga dipandang melanggar jika ia memakan apa pun yang kemudian dihasilkan dari kurma basah tersebut. Sebaliknya, ia tidak dianggap melanggar jika bersumpah tidak akan memakan kurma kering lalu memakan yang basah. Sama juga hukumnya jika ia bersumpah tidak akan memakan buah anggur, lalu memakan kismis atau sirup anggur; atau bersumpah tidak akan berbicara dengan pemuda lalu berbicara dengan orang tua; atau bersumpah tidak akan membeli kambing jantan yang berumur di bawah setahun lalu membeli yang berumur di atas setahun. Alasannya, sumpahnya ketika itu berkaitan dengan sifat, bukan zat. Sementara, pada hal-hal yang dikerjakannya tersebut tidak terdapat sifat yang melekat pada objek sumpah.

Selanjutnya, siapa yang bersumpah tidak akan memakan suatu makanan yang dibeli si Fulan, lalu ia memakan makanan yang dibeli bersama oleh si Fulan dan orang lain, maka ia dipandang melanggar sekalipun ia pada saat memakannya itu tidak bermaksud memakan bagian yang dimiliki si Fulan. Hal itu dikarenakan setengah dari makanan tersebut dibeli oleh si Fulan dan yang bersangkutan memakannya. Hukum tindakannya tersebut sama dengan apabila si Fulan membeli sebuah makanan, lalu makanannya itu dicampur dengan yang dibeli orang lain, kemudian yang bersangkutan memakan seluruh makanan tersebut. Akan tetapi, menurut madzhab Syafi'i, ia tidak dipandang melanggar karena masing-masing bagian dari makanan tersebut tidak dibeli secara terpisah. Hal itu seperti jika ia bersumpah tidak akan memakai baju yang dibeli oleh si Zaid, lalu ia memakai baju yang dibeli Zaid bersama temannya.

Kondisi di atas berbeda dengan beberapa kondisi berikut:

Pertama, sekiranya seseorang bersumpah untuk tidak memakan daging anak biri-biri atau kambing tertentu, lalu memakannya setelah anak biri-biri atau kambing tersebut dewasa, maka menurut madzhab Hanafi orang tersebut dipandang melanggar. Hal itu dikarenakan zat binatang tersebut masih eksis

dan tidak mengalami perubahan, di samping sumpah tersebut juga ditujukan terhadap zat atau sesuatu yang spesifik.

Kedua, Sekiranya seseorang bersumpah untuk tidak akan berbicara dengan pemuda tertentu, lalu ia berbicara dengannya setelah ia tua, maka yang bersangkutan dipandang melanggar sumpahnya. Hal itu dikarenakan zat pemuda tersebut masih eksis dan tidak berubah. Akan tetapi, yang berubah adalah sifatnya. Sedangkan jika sumpahnya itu adalah tidak akan berbicara dengan anak muda, lalu ia berbicara dengan orang tua, maka menurut kesepakatan ulama ia tidak dipandang melanggar. Hal itu dikarenakan sumpahnya tersebut berkenaan dengan orang yang tidak ditentukan yang padanya melekat sifat muda. Sementara jelas sekali bahwa sifat tersebut tidak melekat pada orang yang sudah tua. Dengan demikian, penyebutan sifat tersebut sama halnya dengan pemberian syarat tertentu pada sumpah.

Perbedaan pendapat dikalangan ulama hanafi tentang masalah pencampuran susu dengan air

Sekiranya seseorang bersumpah tidak akan meminum sedikit pun dari susu yang ada di sebuah gelas di tangannya, lalu ia mencicipi atau meminumnya setelah terlebih dahulu mencampurkan air ke dalamnya, maka hukumnya dapat dibedakan ke dalam dua hal. *Pertama*, jika yang dominan adalah susu, maka ia dipandang melanggar. Karena ketika ia dalam posisi dominan, maka ia tetap disebut susu. *Kedua*, jika yang dominan adalah air, maka ia tidak dipandang melanggar.

Hukum yang sama berlaku terhadap cuka yang telah dicampur dengan air perasan anggur atau air tawar yang dituangkan air asin ke dalamnya. Yang dijadikan sebagai patokan dalam hal-hal tersebut, menurut pendapat dua pemuka ulama madzhab Hanafi adalah zat atau unsur mana yang lebih dominan. Hanya saja, Abu Yusuf menyatakan secara lebih spesifik bahwa dominasi yang dimaksud adalah dominasi dalam hal warna dan rasa, bukan dalam hal volume atau kuantitas. Artinya, jika warna dan rasa dari susu tersebut masih eksis, maka yang bersangkutan dipandang melanggar, sekalipun dari segi kuantitas ia lebih sedikit dibanding air. Sebaliknya, jika rasa dan warna susu lenyap, maka tidak terjadi pelanggaran, sekalipun volumenya lebih banyak dari air. Hal itu dikarenakan sesuatu tetap disebut dengan nama yang sama, selama warna dan rasanya tetap ada.

Sebaliknya, Muhammad lebih melihat pada dominasi dari segi volume. Menurutnya apabila volume objek sumpah, dalam hal ini susu, lebih banyak dari campurannya, dalam hal ini air, maka orang tersebut dipandang melanggar sumpahnya. Akan tetapi, jika yang terjadi adalah sebaliknya, maka tidak terjadi pelanggaran. Hal itu dikarenakan yang dijadikan sebagai patokan dalam hukum adalah volume yang banyak sementara yang lebih sedikit mengikut kepada yang banyak.

Lebih lanjut, Muhammad juga menyatakan bahwa sekiranya seseorang bersumpah tidak akan memakan minyak, lalu ia memakan sepotong roti yang telah diolesi dengan minyak, sementara ia tidak berniat selain memakan roti tersebut. Maka, hukumnya adalah apabila zat minyak tersebut terlihat jelas pada roti dan terasa rasanya ketika memakan roti, hal itu dipandang terjadi pelanggaran. Hal itu dikarenakan dalam kondisi tersebut minyak tadi tidak larut atau lenyap dalam roti, sehingga ia seakan-akan telah memakan minyak secara terpisah dari roti. Sebaliknya, jika rasa minyak tadi tidak terasa dan eksistensinya tidak terlihat, maka hal itu tidak dipandang melanggar. Alasannya, ketika eksistensi minyak tadi tidak terlihat lagi, maka ia telah di-

pandang larut atau lenyap dalam roti. Dengan begitu, keberadaannya tidak dianggap lagi.

Masalah Bercampurnya Sesuatu dengan yang Sejenis dengannya

Apabila, misalnya, seseorang bersumpah tidak akan meminum susu tertentu, kemudian susu tersebut tercampur dengan susu yang lain, maka terjadi perbedaan pendapat di kalangan ulama. Menurut Abu Yusuf, hukumnya sama dengan jika susu tersebut bercampur dengan air. Dengan demikian, yang dijadikan sebagai patokan adalah dominasinya. Artinya, jika yang lebih dominan adalah unsur yang bukan objek sumpah, maka orang itu tidak dipandang melanggar. Hal itu dikarenakan objek sumpah pada saat itu telah dianggap larut atau lenyap.

Akan tetapi, Muhammad berpendapat sebaliknya. Menurutnya, tetap dipandang melanggar sekalipun zat dari objek sumpah tidak dominan. Alasannya, sesuatu tidak dipandang larut atau lenyap apabila bercampur dengan zat lain yang sejenis. Ia baru dipandang larut apabila bercampur dengan zat lain yang tidak sejenis. Berdasarkan hal tersebut, susu yang menjadi objek sumpah tadi dipandang tetap dalam posisi dominan.

Satu hal yang penting digarisbawahi pada pendapat Muhammad ini adalah, bahwa pendapatnya tentang tidak hilangnya zat sesuatu yang tercampur dengan sesuatu lain yang sejenis itu adalah apabila keduanya sama dalam jenis (*jins*), macam (*nau'*), dan sifat. Adapun jika macamnya berbeda, seperti bercampurnya susu domba dengan susu kambing, atau sifatnya berbeda, seperti percampuran antara air tawar dan air asin, maka percampurannya dianggap melenyapkan eksistensi salah satu zat. Artinya, dalam kondisi seperti itu yang dijadikan sebagai patokan adalah unsur mana yang lebih dominan, sebagaimana dalam hal percampuran dua unsur yang sejenis (dalam pendapat Abu Yusuf).

Sumpah yang berkenaan dengan *idaam* (lauk pendamping)

Dari sisi kebahasaan, *idaam* merupakan segala sesuatu yang biasa dimakan mendampingi dan disertakan dengan roti seperti susu, minyak, kuah gulai, madu, cuka, dan yang sama dengannya. Dengan demikian, menurut Abu Hanifah dan dalam satu versi dari pendapat Abu Yusuf, apa yang tidak dijadikan pendamping dan disertakan dengan roti tidak dinamakan *idaam* seperti daging, keju, dan telur.

Sementara itu, dalam pandangan Muhammad, ulama Hanafi yang lain, dan satu versi dari pendapat Abu Yusuf: segala sesuatu yang dimakan dengan roti, termasuk daging, telur, dan keju, termasuk kategori *idaam*. Dalilnya adalah sabda Rasulullah saw.,

سَيِّدُ إِدَامِ أَهْلِ الْجَنَّةِ اللَّحْمُ

"Lauk utama para penghuni surga adalah daging."

Selain itu, kata *idaam* sendiri berasal dari *al-i'tidaam* yang berarti 'cocok atau sejalan.' Sementara itu, kesesuaian antara bahan-bahan tersebut untuk dimakan dengan roti dapat dilihat dengan jelas, sehingga ia harus dikategorikan sebagai *idaam*. Lebih lanjut, secara tradisi, masyarakat juga menjadikan jenis-jenis makanan yang disebutkan di atas sebagai *idaam*. Pendapat terakhir ini adalah yang dipandang lebih kuat dalam madzhab Hanafi, dan biasanya dijadikan patokan dalam fatwa-fatwa mereka.

Berdasarkan uraian di atas, dalam hal memakan *idaam* ini terdapat tiga jenis hukum:

a. Jika orang yang bersumpah tersebut memakan hal-hal yang biasa menjadi *idaam*, seperti minyak atau cuka, maka ia dipandang melanggar menurut kesepakatan

ulama. Alasannya, bahan-bahan makanan tersebut menjadi pendamping dari roti. Selain itu, ia biasanya tidak dimakan secara terpisah dan itulah yang merupakan definisi dari *idaam*.

b. Jika ia memakan hal-hal di atas dengan roti, keju, daging, atau telur, maka menurut pendapat yang lebih banyak dipilih, yaitu pendapat Muhammad, yang bersangkutan dipandang melanggar. Akan tetapi, menurut pendapat yang tidak kuat, yaitu pendapat Abu Hanifah dan Abu Yusuf, tidak dipandang melanggar.

   Khusus dalam hal nasi: jika orang yang bersumpah tersebut tinggal di negeri yang menjadikan nasi sebagai menu pendamping dari roti, maka menurut Muhammad ketika itu nasi tadi dianggap sebagai *idaam*. Dengan demikian, yang bersangkutan dipandang melanggar jika memakannya. Akan tetapi, jika ia berada di daerah yang justru menjadikannya sebagai menu utama, seperti di kawasan Timur Jauh, maka tidak dipandang melanggar. Hal itu dikarenakan pada saat itu ia tidak dalam posisi sebagai *idaam*.

c. Sekiranya ia memakan anggur, buah-buahan, atau biji-bijian yang lainnya bersama roti, maka menurut kesepakatan ulama ia tidak dipandang melanggar. Sebabnya, buah-buahan dan biji-bijian tadi juga biasa dimakan terpisah serta tidak secara langsung difungsikan sebagai *idaam*. Bahkan, seringkali ia justru dijadikan menu penutup ketika seseorang makan dengan lauk. Hanya saja, pada negeri yang secara tradisi menjadikan buah-buahan dan biji-bijian tersebut sebagai menu pendamping roti, maka orang yang bersumpah tersebut dipandang melanggar jika memakannya. Hal ini sebagai bentuk implementasi dari prinsip pengindahan tradisi masyarakat dalam sumpah.[126]

Sumpah yang berkaitan dengan memakan daging

Sekiranya seseorang bersumpah tidak akan memakan daging, maka ia dipandang melanggar jika memakan daging hewan apa pun, kecuali ikan. Dengan demikian, jika ia memakan ikan, maka tidak dipandang melanggar, sekalipun Allah SWT menamakan ikan di dalam Al-Qur'an dengan daging, yaitu pada firman-Nya,

"...daging yang segar (ikan)...." **(an-Nahl: 14)**

Pengecualian ikan dari jenis daging ini dikarenakan menurut tradisi masyarakat, ikan tidak dinamakan daging. Selain itu, ketika orang menyebut kata daging, maka ikan tidak masuk dalam maksud ucapannya. Seseorang acapkali berkata bahwa ia belum memakan daging pada hari ini, sekalipun ia telah makan ikan. Adapun penyebutan ikan dengan daging di dalam ayat di atas, hanyalah sekadar pengistilahan.

Para ulama Syafi'i juga berpendapat seperti ini.[127] Bahkan, menurut pendapat yang dipandang lebih shahih dalam madzhab ini, perut, hati, limpa, dan jantung juga tidak termasuk kategori daging. Akan tetapi, daging kepala, lidah, serta lemak yang terdapat pada punggung dan pinggang dimasukkan ke dalam kategori daging.

Sementara itu, menurut madzhab Maliki dan Hambali, yang bersangkutan dipandang melanggar jika memakan lemak yang melekat di punggung dan pinggang serta memakan

---

126 *Al-Mabsuuth*, jilid 8, hlm. 177; *al-Badaa'i'*, jilid 3, hlm. 57; *ad-Durrul Mukhtaar*, jilid 3, hlm. 103; dan *Tabyiinul Haqaa'iq*, jilid 3, hlm. 125; *al-Mughnii*, jilid 8, hlm. 805; dan *Fathul Qadiir*, jilid 4, hlm. 54.

127 *Al-Muhadzdzab*, jilid 2, hlm. 134 dan *Mughnil Muhtaaj*, jilid 4, hlm. 336.

ikan. Hal ini dikarenakan Allah SWT menyebut semua hal tersebut dengan daging, seperti dapat ditemukan dalam firman-Nya,

"Dan Dialah yang menundukkan lautan (untukmu), agar kamu dapat memakan daging yang segar (ikan) darinya...." **(an-Nahl: 14)**

dan firman-Nya,

"...Dan dari (masing-masing lautan) itu kamu dapat memakan daging yang segar...." **(Faathir: 12)**

Selain itu, ketiganya juga merupakan bagian dari tubuh hewan.[128] Dalam pendapat ulama Hambali, lemak dan otak tidak termasuk dalam kategori daging. Hanya saja, jika yang bersangkutan memakan lemak dengan maksud untuk menghindari *qasam* maka ia dipandang melanggar sumpah.

Menurut madzhab Hanafi, jika orang yang bersumpah tidak akan memakan daging itu memakan lemak yang ada di punggung, maka ia dipandang melanggar karena ia termasuk kategori daging. Akan tetapi, tidak demikian halnya jika ia memakan lemak yang ada di perut dan buntut. Karena, keduanya tidak termasuk kategori daging dan tidak digabung dengannya ketika di jual.

Hanya saja jika ia meniatkan memakan keduanya sama dengan memakan daging, maka ia dipandang melanggar ketika memakannya. Hal itu dikarenakan yang bersangkutan memberatkan dirinya sendiri. Di samping itu, pada keduanya jika ditinjau dari satu sisi, yaitu keberadaan minyak, juga terdapat makna daging. Hukum yang sama terjadi jika ia memasukkan ikan termasuk dalam kategori daging. Karena jika ditinjau dari segi hakikat daging, ikan memang bisa digolongkan ke dalam jenis daging yang bersifat tidak sempurna.

Selanjutnya, al-Khar'i menyatakan jika yang bersangkutan memakan bagian dalam tubuh, seperti perut, jantung, hati, ginjal, paru-paru, usus, dan limpa, maka ia dipandang melanggar, menurut kacamata penduduk Kufah yang hidup pada masa Abu Hanifah. Hal itu dikarenakan pada saat itu, organ-organ bagian dalam tersebut memang dijual bersama daging. Akan tetapi, di tempat-tempat di mana ia tidak dijual bersama daging, seperti pada kebiasaan masyarakat zaman ini, maka yang bersangkutan tidak dipandang melanggar jika memakannya.

Berikutnya, sekiranya seseorang memakan daging kepala hewan, selain ikan, maka hal itu dipandang melanggar. Karena, kepala memang merupakan salah satu organ tubuh binatang. Dengan begitu, daging yang terdapat di sana sama dengan daging yang ada di bagian tubuh lainnya. Akan tetapi, ia tidak dipandang melanggar sekiranya ia bersumpah tidak akan membeli daging tetapi kemudian membeli kepala. Hal itu dikarenakan yang bersangkutan dalam kondisi tersebut tidak dikatakan pembeli daging, namun disebut pembeli kepala.[129]

Sumpah yang berkenaan dengan memakan lemak

Menurut Abu Hanifah, asy-Syafi'i, dan Ahmad, sekiranya seseorang bersumpah tidak akan membeli lemak lalu ia membeli lemak punggung, maka ia tidak dipandang melanggar. Alasannya, menurut tradisi masyarakat, lemak punggung tidak dikategorikan lemak. Namun, ia disebut dengan daging yang berlemak. Dengan demikian, ia sama sekali tidak termasuk dalam jenis lemak. Oleh karena itu, penyebutannya dengan daging, sebagaimana

128 *Asy-Syarhul Kabiir*, jilid 2, hlm. 143 dan 157; dan *al-Mughnii*, jilid 8, hlm. 809.

129 *Al-Mabsuuth*, jilid 8, hlm. 176; *al-Badaa'i'*, jilid 3, hlm. 58; *ad-Durrul Mukhtaar*, jilid 3, hlm. 99; *Fathul Qadiir*, jilid 4, hlm. 47; dan *Tabyiinul Haqaa'iq*, jilid 3, hlm. 127.

tertera dalam Al-Qur'an, tidaklah membuatnya termasuk dalam ruang lingkup objek sumpah, yaitu lemak, apabila masyarakat memang tidak mengenalnya sebagai lemak. Hal itu dikarenakan sebuah sumpah didasarkan pada kebiasaan yang berlaku. Namun demikian, yang bersangkutan dipandang melanggar apabila yang ia makan adalah lemak yang terdapat di perut dan usus.

Akan tetapi, ulama Maliki, Muhammad, dan Abu Yusuf berpendapat sebaliknya. Menurut mereka, yang bersangkutan juga dipandang melanggar apabila memakan lemak punggung dikarenakan ia termasuk dalam jenis lemak. Allah SWT berfirman,

"...dan Kami haramkan kepada mereka lemak sapi dan domba, kecuali yang melekat di punggungnya...." **(al-An'aam: 146)**

Dari ayat ini dapat dilihat bahwa apa yang disebutkan setelah lafal pengecualian, sejenis dengan yang disebutkan sebelumnya. Hal itu mengindikasikan bahwa lemak punggung pun betul-betul termasuk kategori lemak dan hal itulah yang dikuatkan oleh tradisi sekarang.

Sumpah untuk tidak akan memakan kepala atau membelinya

Sekiranya seseorang bersumpah tidak akan memakan atau membeli kepala: jika ia meniatkan dengan kepala itu adalah seluruh jenis kepala, maka makna sumpahnya tersebut dikembalikan kepada niatnya itu. Hal itu dikarenakan ia memaksudkan dengan sumpahnya itu zahir lafal, di samping juga ingin memberatkan diri sendiri. Sebaliknya, jika ia tidak meniatkannya dengan seluruh jenis kepala, maka lafal kepala pada sumpahnya tersebut hanya mencakup kepala-kepala yang dijual di negeri yang bersangkutan.

Pada awalnya, Abu Hanifah menyatakan bahwa kepala unta, sapi, dan domba termasuk dalam kategori kepala. Akan tetapi, ia lalu merevisi pendapatnya tersebut dengan menyatakan bahwa yang dipandang melanggar hanyalah jika ia memakan kepala sapi dan domba saja. Akan tetapi, dalam pandangan Abu Yusuf dan Muhammad, yang dianggap melanggar hanya memakan kepala domba saja. Menyikapi pendapat yang berbeda-beda ini, ulama Hanafi pada masa sekarang menyatakan bahwa hal tersebut hanyalah disebabkan perbedaan masa dan pergantian tradisi, bukan perbedaan pada hujjah dan alasan. Hal itu dikarenakan makna sumpah memang terkait erat dengan tradisi dan senantiasa mengikutinya.[130]

Sementara itu, menurut madzhab Syafi'i,[131] jika seseorang bersumpah tidak akan memakan kepala dan ketika menyebutkan hal itu ia tidak memaksudkan apa-apa dengan lafal tersebut, maka ia dipandang melanggar ketika memakan kepala yang dijual secara terpisah, yaitu kepala domba. Termasuk juga kepala unta dan sapi dalam versi pendapat yang dipandang lebih kuat. Hal itu dikarenakan dalam tradisi masyarakat, kepala ketiganya dikategorikan sebagai kepala hewan ternak. Oleh karena itu, tidak dipandang melanggar jika yang bersangkutan memakan kepala burung, ikan, hewan buruan, dan kuda. Kecuali, jika yang bersangkutan tinggal di negeri yang menjual kepala hewan-hewan tersebut secara terpisah disebabkan banyaknya stok hewan tersebut dan terbiasannya masyarakat setempat memakannya. Artinya, jika orang yang bersumpah itu tinggal di negeri tersebut, maka ia dipandang melanggar jika memakannya karena ia juga dikategorikan kepala binatang ternak.

---

130 *Al-Mabsuuth, ibid.*, hlm. 176; *al-Badaa'i'*, jilid 3, hlm. 59; *ad-Durrul Mukhtaar*, jilid 3, hlm. 132; *Fathul Qadiir, ibid.*, hlm. 52; dan *Tabyiinul Haqaa'iq*, jilid 3, hlm. 130.

131 *Mughnil Muhtaaj*, jilid 4, hlm. 335.

Sumpah untuk tidak memakan telur

Sekiranya seseorang bersumpah tidak akan memakan telur dan meniatkannya untuk seluruh jenis telur, maka menurut madzhab Hanafi niatnya tersebut berlaku. Alasannya, yang ia niatkan itu merupakan makna hakiki dari lafal sumpahnya, di samping ia berarti telah memberatkan diri sendiri. Sebaliknya, jika ia tidak meniatkan apa-apa, maka sumpahnya tersebut hanya berlaku pada telur yang memiliki kulit/cangkang, seperti telur burung, ayam, dan angsa. Hal ini berdasarkan kebiasaan yang berlaku.[132]

Adapun menurut madzhab Syafi'i,[133] sebutan telur berlaku bagi seluruh telur yang dalam kelanjutan proses hidupnya terpisah dari induknya, seperti ayam, burung unta, dan merpati. Dengan demikian, tidak termasuk dalam kategori ini telur ikan dan belalang.

Sumpah untuk tidak memakan sesuatu yang dimasak (*thabiikh*)

Sekiranya ketika bersumpah seperti itu ia meniatkannya berlaku terhadap daging dan yang lainnya, maka niatnya tersebut berlaku. Alasannya, yang ia niatkan itu merupakan makna hakiki dari lafal sumpahnya, di samping ia berarti telah memberatkan diri sendiri. Sebaliknya, jika ia tidak meniatkan apa-apa, maka sumpahnya tersebut hanya berlaku pada bentuk yang telah dikenal, yaitu yang dimasak dengan air. Dan menurut tradisi masyarakat masa lalu, yang mereka maksud dengan "sesuatu yang dimasak dengan air" itu adalah daging yang direbus dengan air agar mudah dimakan. Selain terhadap daging itu sendiri, ia juga ditujukan terhadap kuahnya, yaitu yang di dalamnya terdapat serpihan-serpihan daging tadi.

Sumpah untuk tidak memakan sesuatu yang dipanggang

Jika ketika bersumpah seperti itu ia meniatkannya berlaku terhadap seluruh daging yang dipanggang dengan api maka ia dipandang melanggar apabila memakan daging apa pun yang dipanggang. Alasannya, yang ia niatkan itu merupakan makna hakiki dari lafal sumpahnya. Akan tetapi, jika ia tidak meniatkan apa-apa maka sumpahnya tersebut hanya berlaku khusus terhadap daging hewan ternak, karena pengertian seperti inilah yang dikenal oleh masyarakat di masa lampau. Demikian juga pada hari ini, makna dari sumpah tersebut diserahkan kepada makna yang dipahami masyarakat sekarang.

Sumpah untuk tidak memakan sesuatu yang manis

Adakalanya seseorang bersumpah untuk tidak akan memakan sesuatu yang manis. Menurut pemahaman masyarakat di masa lalu, pada prinsipnya yang dimaksud dengan "sesuatu yang manis" adalah yang dalam jenisnya tidak ada yang masam. Sementara, "sesuatu yang tidak manis" adalah yang dalam jenisnya ada yang masam. Yang menjadi standar dalam kedua hal ini adalah tradisi masyarakat.

Berdasarkan prinsip di atas, maka orang tersebut dipandang melanggar jika memakan madu, gula, kurma masak, kurma tua, buah tin, atau yang sejenis dengan itu. Hal itu dikarenakan dalam jenis buah-buahan tersebut tidak ada yang masam. Sebaliknya, ia tidak dipandang melanggar jika memakan anggur yang manis, semangka yang manis, delima yang manis, buah pir yang manis, atau apel yang manis, demikian juga kismis. Alasannya, dalam jenis buah-buahan ini terdapat yang rasanya tidak manis sehingga tidak dapat dipastikan bahwa seluruhnya manis.

132 *Al-Badaa'i', ibid.*.

133 *Mughnil Muhtaaj*, jilid 4, hlm. 336.

Adapun *halwaa'* adalah segala sesuatu yang dibuat dari bahan-bahan yang manis saja atau dicampur dengan yang lain, seperti *khabiish* dan *naathif*, yaitu jenis makanan yang terbuat dari campuran *thahiinah* dan gula.[134]

Menurut hemat kami, pengategorian sesuatu sebagai manisan atau lainnya pada hakikatnya dikembalikan kepada tradisi masyarakat di setiap daerah, sebagaimana yang biasa dikemukakan para ulama. Sebagai contoh, penyebutan sesuatu sebagai manisan pada masa sekarang harus memerhatikan tradisi yang berkembang di tengah masyarakat sekarang. Ibnu Abidin berkata, "Pada masa kami, yang disebut dengan *al-hulw* adalah segala sesuatu yang manis ketika dikecap, baik dari buah-buahan, seperti buah tin, anggur, atau dari lainnya, seperti *kunaafa* dan *fathaa'if*. Adapun *halawah* dan *halwa* adalah nama bagi makanan tertentu, seperti *jauziyah* dan *samsamah*, juga segala makanan yang terbuat dari gula atau madu yang direbus dengan *thahin* atau *nasya*."[135]

Sumpah untuk tidak memakan buah-buahan

Perbincangan seputar masalah sumpah untuk tidak memakan buah-buahan menurut apa yang diperdebatkan para ulama Hanafi, berdasarkan tradisi yang berkembang di kalangan masyarakat mereka pada masa lampau, berkisar pada tiga kategori hukum. Pada uraian berikut saya akan memaparkannya secara historis, untuk selanjutnya mengemukakan hukum yang tetap yang berlaku terhadap hal-hal tersebut.

Kelompok Pertama, yang disepakati oleh ulama Hanafi bahwa orang yang bersumpah itu dipandang melanggar. Hal ini adalah apabila ia kemudian memakan buah-buahan apa pun, baik yang masih segar atau yang sudah kering kecuali anggur, kurma masak, dan delima. Alasannya, terhadap seluruh hal tersebut dapat dilekatkan sebutan buah yang dalam bahasa Arab disebut *al-faakihah*, yaitu segala sesuatu yang memberikan kelezatan diluar dari makanan pokok dan dimakan sebelum atau sesudah makan.

Kelompok Kedua, yang juga disepakati sebagai bukan pelanggaran, yaitu apabila orang yang bersumpah tersebut ternyata setelah itu memakan mentimun atau wortel. Hal itu dikarenakan tidak terdapatnya makna "memberikan kelezatan," dalam tradisi masyarakat, ketika memakan hal-hal tersebut. Sebab, ia termasuk dalam jenis sayur-sayuran, baik dalam segi jual beli maupun ketika dimakan.

Kelompok ketiga, yang dipersilahkan hukum memakannya; apakah termasuk pelanggaran atau tidak, yaitu jika yang bersangkutan memakan anggur, kurma masak, atau delima. Dalam pandangan Abu Hanifah, yang bersangkutan tidak melanggar. Alasannya, yang dinamakan buah-buahan adalah segala yang mendatangkan kelezatan ketika mengonsumsinya, tetapi keberlangsungan hidup tidak terkait dengannya. Selain itu, ia juga tidak bisa dijadikan makanan pokok dan obat. Sementara itu, ketiga hal di atas merupakan sesuatu yang biasa dijadikan makanan pokok dan obat. Kurma masak dan anggur, umpamanya, biasa dijadikan makanan pokok yang menentukan kelangsungan hidup seseorang.

Tidak sedikit orang di berbagai daerah yang hanya mencukupkan diri memakan keduanya untuk meneruskan hidup. Adapun delima banyak dimakan sebagai obat. Dengan demikian, pada ketiganya tidak terdapat maksud "mendapatkan kelezatan" secara sempurna, sehingga tidak dapat dikategorikan sebagai buah-buahan. Hal ini juga dikuatkan dengan firman Allah SWT,

134 *Al-Mabsuuth, ibid.*, hlm. 178; *al-Badaa'i'*, jilid 3, hlm. 59; *Fathul Qadiir, ibid.*, hlm. 52; dan *Tabyiinul Haqaa'iq*, jilid 3, hlm. 129.

135 *Raddul Mukhtaar 'alaa ad-Durr al-Mukhtaar*, jilid 3, hlm. 103.

"Lalu di sana Kami tumbuhkan biji-bijian, dan anggur dan sayur-sayuran, dan zaitun dan pohon kurma, dan kebun-kebun (yang) rindang, dan buah-buahan serta rerumputan. (Semua itu) untuk kesenanganmu dan untuk hewan-hewan ternakmu." **('Abasa: 27-32)**

Pada ayat ini terlihat bahwa Allah SWT membedakan antara buah-buahan dan anggur.

Akan tetapi, dua sahabat utama Abu Hanifah berpendapat sebaliknya. Menurut mereka, seseorang dipandang melanggar apabila memakan ketiga hal ini. Hal itu dikarenakan menurut tradisi masyarakat, makna "mendatangkan kelezatan" ada pada ketiganya. Bahkan, ketiganya merupakan buah-buahan yang paling disukai, dan kelezatan yang didapati ketika memakannya melebihi kelezatan buah-buahan yang lain.

Demikianlah pendapat madzhab Hanafi tentang buah-buahan. Dengan begitu, yang paling tepat dijadikan patokan adalah tradisi masyarakat. Artinya, yang bersangkutan dipandang melanggar jika memakan seluruh hal yang menurut tradisi dipandang sebagai buah-buahan. Adapun perbedaan pendapat antara Abu Hanifah yang mengecualikan anggur, kurma masak, dan delima dari jenis buah-buahan dengan pendapat yang dikemukakan dua sahabat utamanya, hanyalah perbedaan yang timbul karena perbedaan tradisi dan masa. Pada masa Abu Hanifah, ketiganya tidak dipandang sebagai buah-buahan, sehingga ia berfatwa sesuai dengan tradisi masyarakat di masanya itu. Akan tetapi, tradisi dimaksud mengalami perubahan pada masa dua sahabatnya, sehingga keduanya mengeluarkan fatwa yang berbeda dari sang imam.

Sekiranya seseorang bersumpah untuk tidak memakan buah-buahan kering lalu ia memakan *luuz, jauz*, buah tin, dan sebagainya, maka ia dipandang melanggar menurut kacamata tradisi masa lampau. Hal itu dikarenakan pada masa tersebut sebutan buah-buahan mencakup yang segar dan yang kering. Adapun pada tradisi masyarakat sekarang, tidak dipandang melanggar jika ia memakan *luuz* dan *jauz*, karena keduanya tidaklah dimakan dengan tujuan mendatangkan kelezatan.[136]

Sementara itu, ulama Maliki, Syafi'i, dan Hambali, menyatakan bahwa kurma masak, anggur, delima, *utruj* (sejenis jeruk), lemon, buah pohon bidara, semangka, biji kenari dan kemiri, serta jenis biji lainnya seperti biji almond dan pala, menurut versi pendapat yang lebih kuat, termasuk dalam kategori buah-buahan. Namun, tidak demikian halnya dengan *qisa'* (sejenis mentimun), mentimun, wortel, dan terong.[137]

Sumpah untuk tidak memakan *hinthah* (biji gandum)

Sekiranya seseorang bersumpah tidak akan memakan gandum tertentu, maka sumpahnya tersebut berlaku dalam hal memakan gandum yang sudah digoreng atau direbus. Sebaliknya, menurut Abu Hanifah, tidak termasuk dalam lingkup sumpah tersebut gandum mentah kecuali dengan niat. Hal yang sama juga berlaku terhadap roti dan makanan apa pun yang dibuat dari tepung gandum tersebut. Kecuali jika ia meniatkannya, maka ia dipandang melanggar apabila memakannya. Alasannya, dari segi hakikat kebahasaan, lafal gandum tidak mencakup roti. Dengan demikian, pemaknaannya dengan roti adalah secara majazi. Dan makna hakiki lebih utama untuk diikuti ketimbang makna majazi.

Sementara itu, menurut madzhab Syafi'i, yang bersangkutan dipandang melanggar dengan memakan gandum yang direbus, digo-

136 *Al-Mabsuuth, ibid.*, hlm. 179; *al-Badaa'i'*, jilid 3, hlm. 60; *Fathul Qadiir, ibid.*, hlm. 53; dan *Tabyiinul Haqaa'iq*, jilid 3, hlm. 130; dan *ad-Durrul Mukhtaar*, jilid 3, hlm. 103.

137 *Mughnil Muhtaaj*, jilid 4, hlm. 340 dan setelahnya; *al-Qawaaniin al-Fiqhiyyah*, hlm. 163; dan *al-Mughnii*, jilid 8, hlm. 804.

reng, dan mentah. Akan tetapi, tidak demikian halnya jika ia memakan yang sudah digiling, serta dijadikan adonan dan roti. Di samping itu, kurma tua dan muda tidak termasuk dalam kategori kurma masak, sebagaimana anggur kering (kismis) tidak termasuk dalam kategori buah anggur. Akan tetapi, menurut dua sahabat utama Abu Hanifah dan madzhab Maliki, juga dipandang melanggar jika orang itu memakan roti, sebagaimana halnya jika ia memakan yang masih berupa butiran. Hal itu dikarenakan yang lebih lazim ketika seseorang menyatakan telah memakan gandum adalah memakan apa yang dihasilkan darinya, yaitu roti, bukan butiran gandum tersebut. Contohnya, jika seseorang berkata bahwa si Fulan memakan gandum, maka maksudnya adalah roti. Pemaknaan suatu lafal didasarkan pada makna yang lebih lazim.

Dengan demikian, sumber perbedaan pendapat dalam masalah di atas adalah perbedaan mereka yang juga acapkali diperdebatkan dalam bidang Ushul Fiqih, yaitu jika suatu lafal memiliki makna hakiki yang dapat dipakai serta makna majazi yang dikenal luas, maka manakah yang lebih didahulukan? Dalam pendapat Abu Hanifah, makna hakiki lebih utama dibandingkan makna majazi yang telah dikenal. Akan tetapi, menurut dua sahabat utamanya, makna majazi yang telah dikenal luas lebih utama.

Oleh karena itu, dalam pandangan Abu Hanifah, jika seseorang bersumpah untuk tidak meminum air sungai ini, maka ia baru dipandang melanggar apabila meminumnya dengan cara mencecahkan mulutnya ke air sungai tersebut. Akan tetapi, jika ia menyeduknya dengan tangan atau ember dan baru meminumnya, maka tidak dipandang melanggar. Akan tetapi, menurut dua sahabat utama Abu Hanifah, orang itu dipandang melanggar jika meminumnya dengan cara pertama dan kedua, berdasarkan makna umum yang dikandung oleh makna majazi.

Yang dimaksud dengan makna umum tersebut di atas adalah bahwa makna majazi dari suatu lafal terdiri atas beberapa makna yang salah satunya adalah makna hakiki. Dengan demikian, makna hakiki juga termasuk dalam lingkup makna majazi. Perumpamaannya adalah seperti seseorang yang bersumpah tidak akan memasuki rumah si Fulan. Makna majazi dari rumah si Fulan tersebut adalah rumah tempat ia berdiam, sementara makna hakikinya rumah yang dimilikinya. Berdasarkan makna umum yang dikandung oleh makna majazi ini, maka ruang lingkup sumpah tadi mencakup seluruh rumah yang didiami oleh si Fulan, dengan cara apa pun ia mendapatkannya, baik dengan menyewa, meminjam, atau membeli.

Sumpah untuk tidak memakan tepung

Sekiranya seseorang bersumpah tidak akan memakan tepung tertentu, lalu ia memakan apa yang dihasilkan darinya yaitu roti, maka ia dipandang melanggar. Hal itu dikarenakan yang biasanya dimakan orang bukan tepung itu sendiri, melainkan yang telah diolah darinya. Lebih lanjut, sangat jarang terjadi seseorang yang memakan tepung secara langsung (yang belum diolah), sementara hukum sesuatu yang jarang terjadi sama dengan tidak ada. Akan tetapi, jika ketika bersumpah seperti itu ia memang memaksudkan tepung tadi secara spesifik, maka ia tidak dipandang melanggar jika memakan roti yang merupakan hasil olahan dari tepung tersebut. Hal itu dikarenakan yang bersangkutan meniatkan makna hakiki dari lafal sumpahnya.

Sumpah untuk tidak memakan roti

Sekiranya seseorang bersumpah seperti itu, maka makna sumpahnya ini dibawa kepada apa yang dipahami oleh masyarakat tentang yang dinamakan dengan roti. Dengan

demikian, sumpahnya itu hanya mencakup roti yang terbuat dari gandum, karena makna inilah yang dipahami oleh mayoritas penduduk negeri.[138] Sementara menurut madzhab Syafi'i,[139] lafal roti tersebut tidak saja mencakup kedua jenis roti di atas, melainkan juga roti yang terbuat dari beras, kacang, jagung, dan *humush*.

Berdasarkan prinsip yang dipahami dari sumpah dalam masalah tepung di atas maka apabila seseorang bersumpah tidak akan memakan pohon ini maka ia dipandang melanggar jika memakan buah pohon tersebut sebab orang memang tidak memakan zat pohon itu sendiri.

Sumpah untuk tidak akan makan, namun yang ia maksudkan adalah jenis makanan tertentu

Sekiranya seseorang bersumpah tidak akan makan, minum, atau berpakaian, namun ia meniatkannya untuk makanan, minuman, atau pakaian tertentu, maka hal tersebut tidak dapat diterima. Hal itu dikarenakan niatnya tersebut bertentangan dengan zahir ucapannya yang tidak memiliki sifat yang umum, sehingga tidak bisa dibawa kepada sesuatu yang khusus. Artinya, suatu niat baru hanya berfungsi pada suatu lafal untuk mengkhususkan beberapa makna yang memang dikandungnya.

Adapun jika ia bersumpah tidak akan memakan makanan, meminum minuman, atau memakai pakaian secara umum, namun ia memaksudkannya kepada makanan atau pakaian tertentu, maka niatnya itu berlaku dalam kaitan antara dirinya dengan Allah SWT. Tetapi, tidak demikian dalam kaitannya dengan masalah pengadilan. Hal itu dikarenakan ia meniatkan pengkhususan dari ucapannya yang secara zahir bersifat umum, hanya saja mengandung kemungkinan makna yang khusus.[140]

Menurut pendapat yang masyhur dalam madzhab Maliki,[141] sekiranya seseorang bersumpah tidak akan memakan sepotong roti lalu memakan setengahnya, maka ia dipandang melanggar. Demikian juga apabila ia bersumpah untuk memakannya, maka ia belum dipandang menepatinya kecuali jika memakannya seluruhnya. Kaidah dasar yang populer di kalangan mereka adalah apabila seseorang bersumpah untuk melakukan suatu perbuatan, maka makna sumpahnya tersebut dibawa kepada makna maksimal yang mungkin dikandung oleh lafal tersebut.

Demikian juga, siapa yang bersumpah untuk tidak memakan sesuatu, maka ia dipandang melanggar memakan apa saja yang merupakan turunan dari sesuatu itu. Sebagai contoh, jika ia bersumpah tidak akan memakan gandum, maka ia melanggar jika memakan roti gandum. Siapa yang bersumpah tidak akan memakan susu, maka ia melanggar jika memakan keju. Begitu pula yang bersumpah tidak akan memakan anggur, maka dipandang melanggar melanggar jika memakan kismis.

Sumpah yang berkenaan dengan minum

Di atas telah dijelaskan bahwa adalah aktivitas memasukkan sesuatu yang tidak dikunyah di mulut ke dalam perut. Oleh karena itu, sekiranya seseorang bersumpah tidak akan minum lalu ia makan, maka tidak dipandang melanggar. Demikian pula sebaliknya. Hal itu dikarenakan makan dan minum merupakan dua aktivitas yang berbeda.

---

138 *Al-Mabsuuth, ibid.*, hlm. 181; *al-Badaa'i', ibid.*, hlm. 61; *Fathul Qadiir, ibid.*, hlm. 50; *Tabyiinul Haqaa'iq*, jilid 3, hlm. 129; *ad-Durrul Mukhtaar*, jilid 3, hlm. 100; dan *asy-Syarhul Kabiir*, jilid 2, hlm. 145.

139 *Mughnil Muhtaaj*, jilid 4, hlm. 339.

140 *Al-Badaa'i'*, jilid 3, hlm. 66; *Tabyiinul Haqaa'iq*, jilid 3, hlm. 133; dan *ad-Durrul Mukhtaar*, jilid 3, hlm. 105.

141 *Al-Qawaaniin al-Fiqhiyyah*, hlm. 164 dan setelahnya.

Jika seseorang bersumpah tidak akan minum dan tidak memaksudkan apa-apa dengan redaksi tersebut, maka ia dipandang melanggar jika meminum apa pun, baik air atau lainnya. Sebabnya adalah ia telah mengharamkan bagi dirinya untuk meminum apa pun. Dan juga, termasuk dalam lingkup sumpahnya tersebut minum yang sedikit atau banyak karena walaupun sedikit tetap disebut minum.

Sementara itu, sekiranya seseorang bersumpah tidak meminum air sungai Tigris atau Eufrat, maka menurut Abu Hanifah ia tidak dipandang melanggar apabila meminumnya dengan langsung mencecahkan mulutnya ke sungai. Akan tetapi, jika ia meminumnya dengan cara menyeduknya dengan tangan atau ember, maka tidak dipandang melanggar. Akan tetapi, menurut dua sahabat utama Abu Hanifah, dipandang melanggar ketika ia meminumnya dengan cara apa pun. Alasannya adalah bahwa makna suatu lafal yang umum dikembalikan kepada makna yang populer menurut para ahli bahasa.

Sementara itu, menurut mereka seseorang yang mengambil air dari sungai dengan tangan atau ember tetap disebut telah minum dari sungai. Oleh karena itu, makna lafal ini dipahami sesuai dengan yang biasa dipahami, sekalipun makna dimaksud adalah makna majazi, sebagaimana telah disinggung sebelum ini. Perumpamaannya adalah seperti seorang yang bersumpah tidak akan makan dari pohon tertentu, maka sumpahnya tersebut dipahami dalam arti memakan buahnya. Adapun alasan Abu Hanifah adalah bahwa sebuah lafal yang umum, maknanya dikembalikan kepada makna hakikinya. Sementara itu, makna hakiki dari meminum air dari sungai adalah meminumnya dengan cara mencecahkan bibir langsung ke sungai.

Selanjutnya, sekiranya seseorang bersumpah untuk tidak meminum air suatu sumur, baik pada sumur yang dalam atau dangkal, lalu ia mengambil airnya dengan ember atau tangannya dan kemudian meminumnya, maka ia dipandang melanggar menurut kesepakatan ulama Hanafi. Hal itu dikarenakan dalam kondisi seperti ini seseorang tidak mungkin minum dengan cara menjulurkan mulutnya secara langsung. Akan tetapi, jika ia bersumpah untuk tidak meminum air dari sumur yang dalam ini, maka terjadi perbedaan pendapat sebagaimana dalam hal meminum air dari sungai Tigris atau Eufrat. Menurut Abu Hanifah, tidak dipandang melanggar selama tidak meminumnya dengan mencecahkan mulut secara langsung. Namun menurut dua sahabat utama beliau, hal ini dipandang melanggar secara mutlak.[142]

Sumpah yang berkaitan dengan makan siang, malam, dan pagi

Ketiga bentuk makan di atas merupakan bentuk aktivitas yang biasanya dimaksudkan untuk mengenyangkan perut. Adapun jenis menu pokoknya pada setiap daerah bergantung kepada apa yang biasa dimakan oleh penduduk setempat. Artinya, jika tradisi mereka adalah mengenyangkan perut dengan roti, berarti yang dipandang sebagai menu utamanya adalah roti. Demikian juga jika yang mentradisi di daerah tertentu adalah daging. Oleh sebab itu, jika seorang penduduk kota bersumpah untuk tidak akan mengonsumsi makanan (dalam arti yang mengenyangkan) lalu ia meminum susu, maka hal ini tidak dipandang melanggar. Hal itu berbeda jika yang melakukannya adalah seorang badui, karena susu merupakan makanan pokok masyarakat padang pasir. Kesimpulannya, yang dijadikan patokan dalam sumpah seperti ini adalah jenis

142 *Al-Mabsuuth*, jilid 8, hlm. 186; *al-Badaa'i'*, jilid 3, hlm. 66; *Tabyiinul Haqaa'iq*, jilid 3, hlm. 134.

makanan yang biasa dimakan oleh penduduk tempat orang yang bersumpah tersebut bermukim.

Berikutnya, baru dianggap terjadi pelanggaran jika yang bersangkutan makan lebih dari setengah kenyang dalam makannya, baik itu makan pagi, siang, atau malam.

Pada masa lalu, waktu makan pagi adalah dari terbitnya fajar hingga tengah hari. Sementara, waktu makan malam adalah dari setelah shalat Zhuhur hingga tengah malam. Itulah sebabnya, shalat Zhuhur dalam sebuah hadits disebut sebagai salah satu shalat di waktu Isya. Seorang perawi meriwayatkan bahwa Rasulullah saw. melakukan salah satu shalat di waktu Isya dua rakaat; yang ia maksudkan adalah shalat Zhuhur atau Ashar.

Adapun pada tradisi masyarakat sekarang, aktivitas makan yang dilakukan mulai dari terbit fajar hingga matahari meninggi disebut dengan makan pagi. Sementara, setelah waktu itu hingga waktu Ashar adalah waktu makan siang. Adapun waktu makan malam dimulai dari setelah shalat Ashar.

Selanjutnya, makan sahur adalah sebutan untuk makan yang dilakukan sejak setelah tengah malam hingga terbit fajar. Istilah sahur terambil dari kata *sahr* yang berarti sepertiga terakhir malam. Istilah ini juga dipergunakan untuk menunjukkan pertengahan kedua dari malam, disebabkan kedekatan jaraknya dengan sepertiga terakhir.

Tadhahhi adalah makan di waktu dhuha. Sementara itu, waktu dhuha dimulai sejak saat telah dibolehkannya shalat setelah terbitnya matahari hingga tengah hari. Inilah waktu shalat Dhuha. Adapun *tashbiih* adalah waktu antara terbitnya matahari hingga menjadi tinggi. Asalnya adalah dari kata *ishbaah*. Istilah ini dikenal melalui penamaan yang diberikan oleh para pakar bahasa.

Sekiranya seseorang bersumpah akan mendatangi si Fulan "*ghudwah*," maka waktu dimaksud adalah sejak terbitnya fajar hingga tengah hari.

Sekiranya seseorang bersumpah tidak akan memakan sesuatu lalu ternyata ia meminumnya, atau sebaliknya bersumpah tidak akan meminum sesuatu ternyata ia kemudian memakannya, maka yang bersangkutan tidak dipandang melanggar menurut pendapat jumhur ulama. Sementara menurut Imam Ahmad bin Hanbal, diriwayatkan dua versi pendapat. *Pertama*, ia dipandang melanggar. Hal itu dikarenakan ketika seseorang bersumpah tidak akan memakan atau meminum sesuatu, maka menurut kebiasaan maksudnya adalah ingin menghindari sesuatu tersebut. Oleh sebab itu, sumpahnya itu harus dibawa kepada makna ini, kecuali jika ia meniatkan lain. *Kedua*, tidak dipandang melanggar karena perbuatan (*af'aal*) itu bermacam-macam bentuknya, sebagaimana halnya benda.[143]

e. Sumpah yang Berkaitan dengan Pakaian

Siapa yang bersumpah tidak akan berpakaian, sementara pada saat itu ia dalam kondisi berpakaian, maka ia harus mencopotnya pada saat itu juga. Jika tidak, maka ia dipandang melanggar sumpah menurut kesepakatan ulama.[144]

Sekiranya seseorang bersumpah tidak akan memakai baju, celana, atau selendang, kemudian ia menjadikannya sebagai sarung atau sorban, maka ia tidak dipandang melanggar. Hal itu dikarenakan suatu lafal apabila bersifat umum, maka yang dijadikan patokan adalah tradisi. Sementara itu, dalam tradisi

143 *Al-Mughnii*, jilid 8, hlm. 816.

144 *Al-Mughnii*, *ibid.*, hlm. 777.

masyarakat ketiga hal ini tidak biasa dijadikan sebagai sarung atau sorban. Dengan demikian, ia tidak dipandang melanggar. Akan tetapi, jika ia menyatakan, "Demi Allah saya tidak akan memakai baju atau selendang ini," maka para ulama sepakat menghukuminya melanggar jika ia mengenakannya dalam posisi apa pun,[145] bahkan sekalipun menjadikannya sebagai sarung atau sorban. Hal itu dikarenakan apabila sebuah sumpah berkaitan dengan benda tertentu secara spesifik, maka yang dijadikan patokan dalam menghukumi terjadinya pelanggaran adalah eksisnya benda yang bersangkutan pada tubuh orang yang bersumpah, bukan sifat yang biasa melekat pada benda itu.

Sekiranya seseorang bersumpah tidak akan memakai apa pun yang dipintal oleh si Fulan, lalu ia memakai baju hasil pintalan si Fulan tersebut, maka ia telah melanggar sumpahnya. Alasannya, bukan benang yang dipintal itulah yang dipakai, namun apa yang dihasilkan darinya, yaitu baju. Akan tetapi, jika ia memang meniatkan benang pintalan itu sendiri dalam sumpahnya, maka tidak dipandang melanggar jika ia memakai baju tersebut. Hal itu dikarenakan niatnya tersebut sesuai dengan makna hakiki dari ucapannya.

Sekiranya seseorang bersumpah tidak akan memakai hasil pintalan si Fulan, maka makna sumpahnya tersebut adalah tidak memakai baju buatannya. Sekiranya ia memaksudkannya dalam arti benang pintalan itu sendiri, maka niatnya tersebut tidak dapat diterima.

Sekiranya seseorang bersumpah tidak akan mengenakan baju yang merupakan hasil pintalan si Fulan, kemudian ia mengenakan baju hasil pintalan si Fulan dengan orang lain, maka ia tidak dipandang melanggar menurut kesepakatan ulama Hanafi dan Syafi'i. Hal itu dikarenakan baju merupakan sebutan untuk baju yang utuh, sehingga sebagian dari baju tidak dapat disebut baju. Adapun dalam pandangan madzhab Hambali, terdapat dua versi pendapat. *Pertama*, melanggar, seperti dalam gambaran yang akan diuraikan berikut ini. *Kedua*, tidak melanggar.

Sekiranya seseorang bersumpah tidak akan mengenakan hasil pintalan si Fulan, kemudian ia mengenakan baju hasil pintalan si Fulan dengan orang lain, maka hal itu dipandang melanggar menurut kesepakatan ulama. Hal itu dikarenakan setengah baju juga disebut hasil pintalan. Adapun apabila ia mengenakan tali celana, kancing baju, lubang kancing baju, dan krah, maka tidak dipandang melanggar. Hal itu dikarenakan benda-benda ini biasanya tidak dikenakan. Akan tetapi, apabila ia mengenakan baju yang krahnya merupakan hasil pintalan si Fulan, maka ia dipandang melanggar. Hal itu dikarenakan bagian ini ikut dikenakan ketika ia mengenakan baju.[146]

Sekiranya seseorang bersumpah tidak akan memakai perhiasan, maka ia tidak dipandang melanggar jika memakai cincin dari perak. Alasannya, cincin perak tidak termasuk dalam kategori perhiasan, baik menurut syariat maupun tradisi, sehingga ia dibolehkan bagi laki-laki. Akan tetapi, jika yang dipakai adalah cincin emas, maka hal itu dipandang melanggar. Sebab, ia merupakan perhiasan sehingga diharamkan bagi laki-laki memakainya. Demikian juga jika ia memakai kalung mutiara, maka dipandang melanggar menurut dua sahabat utama Abu Hanifah. Hal itu dikarenakan kalung mutiara benar-benar termasuk kategori perhiasan dan orang biasa memakainya dalam rangka berhias. Pendapat ini adalah yang dipakai dalam fatwa-fatwa madzhab

145 *Al-Mughnii, ibid.*, hlm. 779 dan *asy-Syarhul Kabiir*, jilid 2, hlm. 154.

146 *Al-Mabsuuth*, jilid 9, hlm. 2; *al-Badaa'i', ibid.*, hlm. 69; *Fathul Qadiir, ibid.*, hlm. 96.

Hanafi, sekalipun berbeda dari pendapat Abu Hanifah yang menyatakan bahwa memakainya tidak dipandang sebagai pelanggaran. Adapun menurut madzhab selain Hanafi, orang tersebut dipandang melanggar jika memakai bahan perak dan mutiara.[147]

Sekiranya seseorang bersumpah tidak akan memakaikan pakaian apa pun kepada si Fulan dan tidak meniatkan makna apa pun terhadap sumpah tersebut, maka ia dipandang melanggar jika memakaikan kopiah, khuf, atau kaos kaki kepada si Fulan tersebut. Hal itu dikarenakan pakaian merupakan sebutan untuk segala sesuatu yang dipakai dan hal tersebut telah dipandang terwujud, baik pada pakaian yang sedikit atau banyak.

Sekiranya seseorang bersumpah tidak akan memakaikan pakaian pada si Fulan, lalu ia memberinya uang yang kemudian dipergunakannya untuk membeli pakaian, maka ia tidak dipandang melanggar. Hal itu dikarenakan yang bersangkutan tidak memakaikan pakaian pada si Fulan, namun hanya memberinya uang dan kemudian memberikan usulan untuk apa dipergunakan uang tersebut. Akan tetapi, jika ia mengirimkan utusan untuk membawakan pakaian pada si Fulan tersebut, maka ia dipandang melanggar. Alasannya,yang dijadikan patokan, baik dalam hal hak-hak akad ataupun sumpah adalah barang yang dikirimkan, bukan orang yang diutus.[148]

f. Sumpah yang Berkaitan dengan Kendaraan

Jika seseorang bersumpah tidak akan menaiki binatang (*daabbah*) untuk mengadakan perjalanan, maka sumpah tersebut hanya berlaku pada binatang yang biasa ditunggangi orang banyak untuk memenuhi keperluan mereka di daerah tempat mereka tinggal, yaitu seperti kuda, keledai, dan *bighal* (peranakan kuda dan keledai). Dengan demikian, jika ia menaiki punggung manusia atau menunggangi unta, sapi, atau gajah, maka dari segi kaidah *istihsan* ia tidak dipandang melanggar, kecuali jika ia berniat memasukkan hal-hal tersebut.

Jika dilihat dari kacamata qiyas, seharusnya orang tersebut dipandang melanggar jika menaiki binatang apa pun. Hal itu dikarenakan lafal binatang (*daabbah*) adalah lafal umum yang mencakup segala binatang yang berjalan di atas bumi. Allah SWT berfirman,

وَمَا مِنْ دَآبَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللهِ رِزْقُهَا.... ﴿٦﴾

"Dan tidak satu pun makhluk bergerak (bernyawa) di bumi melainkan semuanya dijamin Allah rezekinya...." **(Huud: 6)**

Hanya saja, para ulama kemudian mengkhususkannya melalui kaidah *istihsan* sehingga memalingkan makna sumpah kepada binatang-binatang yang biasanya ditunggangi masyarakat untuk memenuhi kebutuhan hidup mereka, yaitu kuda, keledai, dan bighal. Hal ini merupakan bentuk pengkhususan suatu lafal yang umum dengan tradisi atau kebiasaan masyarakat.

Akan tetapi, pengarang kitab *ad-Durr* menyatakan bahwa seharusnya dipandang melanggar dengan menunggangi unta jika orang yang bersumpah tersebut adalah orang Mesir atau Syria, yaitu apabila ia termasuk orang yang biasa menunggangi unta seperti halnya orang badui atau musafir. Begitu juga dengan mengendarai gajah bagi orang India, dikarenakan orang-orang di sana biasa mengendarai binatang ini. Selanjutnya, jika orang yang bersumpah tersebut dipaksa untuk menunggangi binatang, maka ia tidak dianggap melanggar.

147 *Fathul Qadiir, ibid.*, hlm. 97; *al-Muhadzdzab*, jilid 2, hlm. 136; dan *al-Mughnii*, jilid 8, hlm. 779.

148 *Al-Mabsuuth*, jilid 9, hlm. 4; *al-Badaa'i', ibid.*, hlm. 71.

Sekiranya seseorang bersumpah tidak akan menunggangi kuda Arab lalu ia menunggangi kuda Turki, atau sebaliknya, maka ia tidak dipandang melanggar. Hal itu dikarenakan setiap binatang berbeda dari yang lain, dalam arti bahwa kuda Arab tidak sama dengan kuda asing.

Sekiranya seseorang bersumpah tidak akan menunggang sesuatu lalu mengatakan bahwa yang ia niatkan adalah tidak akan menunggangi kuda, maka niatnya itu tidak dapat diterima, baik dalam kaitannya antara dirinya dengan Allah SWT atau dalam kaitannya dengan urusan pengadilan. Hal itu dikarenakan jenis kendaraan yang dimaksud tidak disebutkan secara eksplisit, sehingga lafal tersebut tidak bisa dikhususkan.

Sekiranya seseorang bersumpah tidak akan menunggang *al-khail* (kuda secara umum), ternyata ia lantas menunggang *bardzuun* (kuda Turki) atau *faras* (kuda Arab), maka ia dipandang melanggar. Alasannya, *al-khail* merupakan nama umum (*ism jins*) bagi makhluk yang bernama "kuda," mencakup seluruh jenis dan macamnya.

Jika seseorang bersumpah tidak akan menunggang hewan tunggangan apa pun, sedang ia saat itu tengah duduk di atas punggung hewan tertentu lantas ia tetap duduk di sana beberapa saat (setelah sumpah diucapkan), maka ia dipandang melanggar. Penyebabnya, aktivitas *menunggang* adalah aktivitas yang memiliki permulaan waktu. Dengan demikian, tindakan yang bersangkutan tetap berada di atas punggung hewan tersebut beberapa saat lamanya dipandang sama dengan tindakan seorang yang memulai aktivitas menunggang. Hal ini sama seperti tindakan seseorang yang bersumpah tidak akan mengenakan pakaian apa pun, sedang ketika itu ia tengah berpakaian, ataupun bersumpah tidak akan duduk padahal ia dalam kondisi duduk.[149]

g. Sumpah yang Terkait dengan Duduk

Sekiranya seseorang bersumpah untuk tidak akan duduk di atas tanah lalu ia duduk di atas sesuatu yang membatasi dirinya dengan tanah, seperti tikar, permadani, atau kursi, maka ia tidak dipandang melanggar sumpahnya. Karena, ketika itu ia tidak dapat disebut tengah duduk di atas tanah. Argumentasinya adalah bahwa orang yang dikatakan duduk di atas tanah adalah orang yang langsung duduk di tanah, tanpa dibatasi sesuatu apa pun. Hanya saja, keliru jika hal ini dibandingkan dengan seseorang yang membatasi antara dirinya dengan tanah adalah bajunya sendiri. Hal ini mengingat baju dimaksud tidak dapat disebut sebagai pembatas, karena posisinya mengikut atau melekat pada tubuh orang yang memakainya.

Apabila seseorang bersumpah tidak akan duduk di atas kasur tertentu lantas ia meletakkan di atas kasur itu kasur yang lain, baru kemudian ia duduk di atasnya, maka ia juga tidak dipandang melanggar. Hal itu dikarenakan duduknya tersebut dinisbatkan pada kasur yang kedua, bukannya yang pertama.

Akan tetapi, Abu Yusuf memiliki pendapat berbeda dalam masalah ini. Ia berkata, "Apabila seseorang bersumpah tidak akan tidur di atas kasur tertentu lantas ia meletakkan di atasnya kasur yang lain, dan baru kemudian tidur di atasnya, maka ia dipandang melanggar sumpah. Alasannya, dengan meletakkan kasur yang kedua tadi, maka sesungguhnya telah terjadi penambahan rasa empuk dan nyaman pada kasur yang pertama. Sehingga ketika ia tidur di atasnya, maka pada hakikatnya ia telah menikmati manfaat dari kedua kasur tersebut."

Selanjutnya, mereka (para ulama madzhab Hanafi) juga menyepakati bahwa jika se-

149 Lihat *al-Mabsuuth, Op. cit.*, jilid 3, hlm. 12 dan setelahnya; *al-Bada'i'*, jilid 3, hlm. 71; *Fathul Qadiir*, jilid 4, hlm. 42 dan setelahnya; *ad-Durrul Mukhtaar wa Raddul Muhtaar*, hlm. 94; dan *al-Fataawaa al-Hindiyyah*, jilid 2, hlm. 74.

seorang bersumpah tidak akan tidur di atas kasur tertentu lantas ia meletakkan di atasnya sprei atas alas kasur, maka ia dipandang melanggar sumpah. Hal itu dikarenakan kain sprei tersebut termasuk pada kasur, sehingga orang dimaksud tetap dikatakan telah tidur di atas kasur itu.

Berikutnya, sekiranya seseorang bersumpah tidak akan duduk di atas dipan atau suatu permukaan yang datar, lantas ia duduk di atasnya setelah meletakkan sajadah atau karpet, maka ia dipandang melanggar sumpah. Hal itu dikarenakan sebuah dipan biasanya diduduki dengan kondisi seperti itu (dialasi sajadah atau karpet).

Demikian juga, seseorang dapat dikatakan telah tidur di atas suatu permukaan yang datar, sekalipun ia tidur di atas sebuah kasur.

Akan tetapi, sekiranya orang tadi meletakkan di atas dipan tersebut dipan yang lain ataupun meletakkan di atas suatu permukaan yang datar tadi benda datar lainnya, maka ia tidak dipandang melanggar. Alasannya, duduknya itu dinisbatkan kepada benda yang kedua, bukan yang pertama.

Akan tetapi, jika orang tersebut meniatkan dari sumpahnya tadi bahwa yang ia maksud adalah tidak akan duduk di atas papan-papan dipan itu secara langsung, tanpa pembatas, maka niatnya tersebut dapat dibenarkan dari sudut agama, yaitu antara dirinya dengan Allah SWT, namun tidak secara hukum di pengadilan. Hal itu dikarenakan niatnya tersebut bertentangan dengan kebiasaan umum, sekalipun ia adalah sebuah realita (hal yang betul-betul terjadi).

Selanjutnya, apabila seseorang bersumpah tidak akan tidur di atas papan suatu dipan, lantas ia duduk di atas karpet yang dibentangkan di atasnya, maka ia tidak dipandang melanggar. Hal itu dikarenakan yang bersangkutan tidak tidur di atas papan secara langsung.

Akan tetapi, jika ia bersumpah tidak akan duduk di atas tanah lantas ia duduk di atas permukaannya, maka ia dipandang melanggar sumpahnya. Sebab, tempat ia duduk itu disebut dengan "permukaan tanah."[150]

h. Sumpah Terkait Masalah Berdiam di Suatu Tempat

Yang dimaksud dengan tempat tinggal adalah tempat yang didiami langsung oleh seseorang dan ia memindahkan ke sana berbagai perkakas atau barang yang akan ia pakai (selama tinggal).

Apabila seseorang yang saat itu tidak sedang tinggal di sebuah rumah bersumpah tidak akan tinggal di rumah tersebut, namun ia lantas membawa berbagai perkakas sehari-harinya ke sana, maka ia bisa disebut telah tinggal di rumah itu. Dengan demikian, ia dipandang melanggar sumpahnya. Argumentasinya adalah bahwa yang dinamakan dengan tinggal di suatu tempat adalah menetap di sana dengan tenang dan dalam jangka waktu tertentu. Ukuran waktu tinggal tersebut disesuaikan dengan kebiasaan atau adat yang berlaku di masing-masing tempat.

Sebagai bukti, seseorang yang menginap atau tidur sepanjang malam di suatu masjid, tetap tidak disebut bahwa ia menetap di masjid itu. Tetapi, jika ia tinggal di sana dengan membawa serta peralatan hidupnya sehari-hari, maka ketika itulah ia baru dinamakan tinggal di sana. Analogi seperti inilah yang juga berlaku dalam hal bersumpah.

Ulama madzhab Syafi'i dan Hambali berpendapat,[151] tindakan seseorang tinggal di

150 Lihat *al-Badaa'i'*, jilid 3, hlm. 71 dan setelahnya; *Fathul Qadiir*, jilid 4, hlm. 98 dan setelahnya; dan *Tabyiinul Haqaa'iq*, jilid 3, hlm. 155 dan setelahnya.

151 *Mughnil Muhtaaj*, jilid 4, hlm. 329 dan *al-Mughnii*, jilid 8, hlm. 767 dan setelahnya.

suatu tempat dalam jangka waktu tertentu sama dengan tindakan memulai tinggal di tempat itu. Oleh sebab itu, apabila seseorang yang sedang tinggal di suatu rumah bersumpah untuk tidak akan tinggal di sana, namun ia ternyata tetap berdiam di rumah itu—setelah sumpah diucapkan—dalam jangka waktu yang memungkinkan baginya untuk keluar, maka ia dipandang telah melanggar sumpahnya. Akan tetapi, jika berdiamnya itu adalah dalam rangka memindahkan barang-barangnya, maka ia tidak dipandang melanggar. Alasannya, pindahnya seseorang dari suatu tempat baru dianggap terealisasi jika anggota keluarga dan harta milik orang itu telah ikut dipindahkan dari tempat itu.

Jadi, agar ia dapat disebut telah pindah, maka jelas dibutuhkan waktu tertentu untuk membawa serta keluarga dan harta bendanya keluar bersamanya. Selanjutnya, apabila orang tersebut dipaksa untuk terus menetap di sana (setelah sumpah diucapkan), maka ia tidak dipandang melanggar. Karena, di dalam hadits disebutkan secara jelas bahwa suatu hukum tidak berlaku jika terjadi paksaan.

Jika seorang yang tengah tinggal di suatu rumah bersumpah tidak akan tinggal lagi di sana, maka ia belum dipandang menepati sumpahnya selagi dirinya beserta istri dan anak-anaknya, harta bendanya, pembantunya, serta orang-orang yang mengurus rumahnya belum pindah dari rumah itu. Alasannya, tercapainya kenyamanan tinggal di sebuah rumah adalah dengan adanya berbagai hal tersebut. Dengan demikian, yang dinamakan dengan pindah atau keluar dari sebuah rumah adalah meninggalkannya dalam kondisi yang bertolak belakang dengan kondisi ketika didiami. Selanjutnya, apabila orang itu tidak memulai proses pemindahan langsung setelah sumpah diucapkan, maka ia dipandang melanggar sumpahnya.

Jadi, secara ringkas, tentang seseorang yang bersumpah terkait dengan tempat tinggalnya, kiranya terdapat tiga hipotesis berikut.

Pertama, menurut tiga orang ulama paling terkemuka dalam madzhab Hanafi, jika orang tersebut langsung pindah pada saat itu juga bersama keluarga dan harta bendanya, maka ia tidak dipandang melanggar sumpah. Adapun dalam hal masih tersisanya sedikit dari harta bendanya di rumah tadi, maka tidak berpengaruh terhadap pemenuhan sumpah dikarenakan tidak mungkinnya seseorang bisa memindahkan seluruh harta bendanya tanpa tersisa sedikit pun. Dengan demikian, barang-barang yang tersisa tadi dipandang sebagai pengecualian dari maksud sumpah. Akan tetapi, dalam pandangan Zafar, orang itu dinilai telah melanggar sumpah dikarenakan masih eksisnya syarat terjadinya pelanggaran, yaitu keberadaan harta benda yang bersangkutan di rumah itu.

Kedua, sekiranya orang itu pindah sendirian dengan tidak ikut memindahkan keluarga dan harta bendanya, maka ia dipandang melanggar sumpahnya menurut pendapat para ulama madzhab Hanafi dan Hambali. Alasannya, yang dinamakan dengan tinggal di suatu tempat—sebagaimana telah dijelaskan sebelumnya—adalah menetap dengan kondisi yang stabil di tempat tersebut, dan kondisi dimaksud tidak dicapai melainkan dengan tetap eksisnya faktor-faktor yang biasanya membuat seseorang tinggal dengan tenang di sana.

Jadi, jika seseorang bersumpah tidak akan tinggal di suatu rumah, sementara pada saat sumpah diucapkan ia tengah berada di rumah itu, maka orang itu baru dapat dikatakan menepati sumpahnya apabila telah menyingkirkan hal-hal atau faktor-faktor yang menyebabkan ia tetap tinggal. Jika hal itu belum dilakukan, maka yang bersangkutan dipandang melanggar sumpahnya. Alasan lainnya adalah

karena jika hanya orang yang bersumpah itu saja yang keluar, sementara keluarga dan harta bendanya masih di rumah itu, maka menurut adat dan kebiasaan umum ia masih tetap dikatakan berdomisili di rumah tersebut. Hal itu berbeda apabila redaksi sumpahnya itu adalah bahwa ia tidak akan tinggal lagi di kota tempatnya tinggal, lantas ia sendiri yang keluar dari kota dimaksud sementara keluarganya tetap dibiarkan di sana. Dalam kondisi seperti ini, ia tidak dipandang melanggar sumpahnya. Hal itu dikarenakan menurut kebiasaan umum yang berlaku, apabila seseorang berdomisili di Damaskus, misalnya, sementara keluarganya ditinggalkan di kota Halab, maka orang itu tidak dikatakan berdomisili di kota Halab.

Akan tetapi, menurut Imam Syafi'i,[152] dalam kondisi di atas orang tersebut tidak dipandang melanggar sumpahnya. Dengan demikian, untuk menepati sumpahnya itu, cukup ia sendiri yang pindah dari rumahnya tadi dengan niat benar-benar pindah. Alasannya, sumpahnya tadi hanyalah untuk tidak tinggal rumah itu lagi. Dan dengan keluar dari sana, maka ia sudah dinamakan meninggalkannya. Jadi, ia tidak dipandang melanggar sumpah dengan tetap membiarkan keluarga dan harta bendanya berada di rumah.

Kondisinya sama dengan apabila orang itu bersumpah tidak akan tinggal di kota tempatnya berdomisili, lantas hanya dirinya saja yang keluar, sementara keluarganya tetap ditinggalkan di kota itu. Sebagai bantahan lebih lanjut terhadap pendapat madzhab Hanafi di atas, Imam Syafi'i juga berkata, "Apabila saya keluar dari Mekah sementara beberapa buku catatan saya masih berada di sana, apakah dengan demikian saya masih dikatakan tinggal di Mekah?!"

Berikutnya, jika seseorang bersumpah tidak akan tinggal atau menetap lagi di rumah tertentu, maka ia harus keluar dari sana saat itu juga. Apabila ia masih berdiam di dalamnya tanpa alasan yang sah, maka ia dipandang melanggar sumpah, sekalipun ia telah mengeluarkan seluruh harta miliknya. Hal itu dikarenakan objek sumpahnya adalah "berdiam di rumah" dan kondisi itu masih eksis, sebab seseorang yang berdiam di suatu tempat dalam jangka waktu tertentu juga dikatakan tinggal di sana, persis seperti halnya orang yang baru memulai tinggal di sana.

Adapun jika yang bersangkutan masih tinggal di sana karena sibuk berkemas—untuk keluar, seperti mengepak barang-barang, menyiapkan keluarga, ataupun mengenakan pakaian—maka ia tidak dipandang melanggar. Karena, ketika itu ia tidak disebut tinggal di sana, sekalipun tempo berdiamnya itu—dalam rangka persiapan keluar tadi—berlangsung cukup lama.

Demikian juga dalam hal pernikahan, bersuci, berpakaian, mengendarai kendaraan, berdiri, maupun duduk; apabila seseorang tetap dalam kondisi tersebut (setelah bersumpah akan meninggalkannya), maka sama artinya ia memulai baru perbuatan tersebut. Hal ini berbeda dengan bentuk aktivitas lainnya, seperti bersetubuh, berpuasa, shalat, maupun memakai wangi-wangian, di mana berlanjutnya seseorang dalam kondisi tersebut tidak dipandang memulai baru, sesuai kesepakatan para fuqaha.[153]

Ketiga, jika seseorang pindah seraya membawa keluarga, harta, dan barang-barang miliknya tetapi meninggalkan sedikit perkakasnya di sana; dalam hal ini Abu Hanifah berkata, "Yang bersangkutan tetap dipandang melanggar sumpahnya, karena situasi *menetap*

152 Lihat *Mughnil Muhtaaj*, jilid 4, hlm. 329, dan *al-Muhadzdzab*, jilid 2, hlm. 132.

153 *Al-Mughnii*, jilid 8, hlm. 778.

dipandang eksis dengan seluruh aspek tersebut di atas." Jadi, dengan masih tersisanya bagian tertentu dari aspek-aspek tersebut, maka sebutan *menetap* masih melekat pada orang itu. Akan tetapi, Abu Yusuf berpendapat lain seraya berkata, "Yang dijadikan patokan dalam hal ini adalah telah selesainya pemindahan mayoritas barang." Alasannya, memindahkan seluruh barang dalam kondisi tertentu dipandang mustahil. Sementara itu, Muhammad berkata, "Yang dijadikan patokan adalah kadar barang yang telah memungkinkan seseorang berdomisili dengan stabil dengannya."

Banyak ulama berkata, "Pendapat terakhir di ataslah yang lebih baik dan cocok dengan kondisi masyarakat sekarang." Alasannya,tidak diragukan lagi bahwa apabila seseorang telah keluar dari rumahnya dengan niat pindah selamanya serta telah mengangkut barang-barangnya dengan kadar yang telah memungkinkannya tinggal dengan nyaman di kediaman yang baru, apalagi jika yang bersangkutan juga berniat akan memindahkan barang-barangnya yang masih tersisa, maka tentunya dalam kondisi ini ia sudah tidak bisa lagi disebut berdomisili di rumah yang lama. Sebaliknya, ia dipandang sudah pindah dan berdomisili di tempat lain. Dari sini terlihat bahwa pendapat Muhammad di atas adalah yang lebih kuat.

Jika ternyata orang itu kemudian dilarang untuk keluar dari rumah dan membawa keluar barang-barangnya, namun dipaksa untuk tetap tinggal di sana, maka ia tidak dipandang melanggar sumpahnya, sekalipun tinggalnya itu selama berhari-hari. Hal itu karena dalam kondisi seperti itu ia tidak dipandang sedang tinggal di rumah itu, namun dipaksa tinggal.

Muhammad selanjutnya berkata, "Jika orang yang bersumpah itu langsung keluar dari rumahnya sembari meninggalkan seluruh barangnya di sana, lalu hingga tiga hari lamanya ia tetap tidak menemukan rumah lain untuk disewa, padahal memungkinkan baginya untuk keluar dan meletakkan barang-barangnya di luar rumah, maka orang itu tetap tidak dipandang melanggar. Alasannya, proses pencarian rumah biasanya tetap disebut sebagai proses pindah rumah. Di samping itu, menurut kebiasaan umum dalam masyarakat, yang disebut dengan pindah rumah adalah memindahkan barang-barang dari rumah yang lama ke rumah yang baru, bukannya meletakkannya di luar rumah atau di jalanan."

Muhammad juga berkata, "Jika orang yang bersumpah itu kaya dan memiliki banyak barang, serta memiliki kemampuan untuk menyewa angkutan yang bisa memindahkan semua barang tadi dalam satu hari, namun hal itu tidak ia lakukan tapi hanya dipindahkan sedikit demi sedikit sehingga dalam proses pemindahan itu ia tetap tinggal di rumah tadi setahun lamanya dengan tidak berhenti melakukan usaha pemindahan barang, maka orang itu tidak dipandang melanggar. Alasannya, sumpah tersebut tidak mengharuskannya untuk pindah sesegera mungkin."

Jika seseorang yang tengah berada di sebuah rumah bersumpah tidak akan tinggal lagi di rumah itu, lantas yang bersangkutan keluar hanya dengan pakaian yang melekat di badannya dengan alasan bahwa hal itulah yang ia maksudkan dari sumpahnya, maka tindakan orang itu dapat dibenarkan dalam kaitan antara dirinya dengan Allah SWT. Namun, secara hukum di pengadilan tidak dapat diterima. Hal itu dikarenakan maksud sumpahnya itu bertentangan dengan zahir lafal sumpah dan kebiasaan umum di masyarakat. Akan tetapi, jika ketika bersumpah seperti itu ia sedang tidak di dalam rumah lalu menyatakan bahwa yang ia maksud hanya keluar dengan badannya saja, maka pernyataannya itu dapat dibenarkan, baik secara agama maupun hukum di pengadilan. Alasannya, apa yang ia maksud-

kan itu tercakup dalam lafal sumpah, serta boleh jadi sumpahnya itu diucapkan dalam rangka melakukan pengetatan terhadap dirinya saja.[154]

Apakah tindakan seseorang tetap tinggal di dalam rumah setelah bersumpah akan keluar sama hukumnya dengan memulai lagi tindakan tersebut?

Ulama-ulama madzhab Hanafi berkata, tindakan seseorang tetap tinggal di rumah atau memakai pakaian atau menunggang suatu kendaraan setelah bersumpah akan meninggalkannya, sama hukumnya dengan memulai kembali melakukan tindakan tersebut. Dengan demikian, jika seseorang bersumpah tidak akan memakai pakaian tertentu sedang ia tengah memakainya, atau bersumpah tidak akan menunggang hewan tertentu padahal ia tengah duduk di atasnya, atau bersumpah tidak akan tinggal di suatu rumah sedang ia tengah berada di dalamnya, lantas orang itu tetap dalam kondisinya tadi setelah bersumpah, maka ia dipandang melanggar sumpahnya. Hal itu dikarenakan perbuatan yang termasuk kategori seperti ini adalah jenis perbuatan yang bisa terus diperbarui dengan mengulangi bentuk yang sama. Hal ini berbeda dengan tindakan seperti memasuki suatu tempat, keluar dari suatu tempat, bersetubuh, atau bersuci dari hadats. Perbuatan-perbuatan seperti ini tidak dikategorikan sebagai bentuk perbuatan yang baru dilakukan ketika pelakunya tetap dalam kondisi tersebut setelah mengucapkan sumpah.

Titik perbedaan antara dua kategori perbuatan di atas adalah: untuk perbuatan-perbuatan yang bisa berlanjut dalam kondisi atau bentuk yang sama seperti duduk, berdiri, melihat, dan lainnya, jika si pelaku terus berada dalam kondisi tersebut, maka ia dipandang memulai lagi perbuatan itu dalam bentuk baru. Hal ini berbeda dengan perbuatan-perbuatan yang tidak bisa berlanjut dalam kondisi yang sama, seperti tindakan keluar dari suatu tempat atau masuk. Selain Hanafiyyah, ulama-ulama madzhab Syafi'iyyah juga memiliki pandangan seperti ini.[155]

Konsekuensi dari pandangan di atas dapat dilihat dalam sumpah seseorang yang berkaitan dengan tindakan berdiam di suatu tempat, memakai pakaian tertentu, menunggang hewan tertentu, dan aktivitas lain yang senada. Penjelasannya, orang yang bersumpah tadi langsung mengubah kondisinya saat itu, contohnya dengan langsung keluar dari rumah tadi, langsung menanggalkan pakaian itu, atau segera turun dari hewan dimaksud, maka ia tidak dipandang melanggar sumpahnya. Hanya saja, dalam pandangan Zafar, si pelaku tetap dipandang melanggar dengan alasan bahwa sifat atau kondisi berdiam di rumah, berpakaian, atau menunggang hewan tetap melekat padanya setelah sumpah terucap, sekalipun dalam jangka waktu yang sangat singkat. Singkatnya jangka waktu dimaksud tetap memadai untuk ditetapkan bahwa yang bersangkutan melanggar sumpah.[156]

i. Sumpah yang Terkait dengan Tindakan Memukul atau Membunuh

Jika seseorang bersumpah untuk menalak istrinya dengan cara akan memukulnya hingga tewas atau digotong dalam kondisi meninggal, sedang ia tidak berniat (benar-benar) melakukannya, maka dengan memukul sang istri dengan pukulan yang keras saja orang itu sudah dipandang memenuhi sumpahnya. Hal itu dikarenakan maksud dari ucapan seperti di

---

154 Lihat *al-Mabsuuth*, jilid 8 hlm. 162 dan setelahnya; *al-Fataawaa al-Hindiyyah*, jilid 2, hlm. 69; *al-Bada'i'*, jilid 3, hlm. 72 dan setelahnya; *Fathul Qadiir*, jilid 4, hlm. 36 dan setelahnya; dan *Tabyiinul Haqaa'iq*, jilid 3, hlm. 119.

155 *Mughnil Muhtaaj*, jilid 4, hlm. 331, dan *al-Muhadzdzab*, jilid 2, hlm. 132.

156 *Al-Mabsuuth*, *op. cit.*, hlm. 35; *Tabyiinul Haqaa'iq*, *op. cit.*; dan *ad-Durrul Mukhtaar*, jilid 3, hlm. 83.

atas, menurut kebiasaan umum di masyarakat, adalah memukul dengan pukulan yang keras, bukan yang sampai menyebabkan kematian.

Dalam madzhab Syafi'i disebutkan, "Pemenuhan sumpah orang itu adalah dengan benar-benar memukul, bukan sekadar meletakkan tangan di atas tubuh sang istri lalu mengangkatnya kembali. Tetapi, pukulan dimaksud tidak disyaratkan harus yang menyakitkan, karena dengan pukulan yang ringan saja dipandang sudah mencukupi, terkecuali jika ia sebelumnya berkata, 'Saya akan memukulnya dengan keras.'"

Sekiranya seseorang bersumpah akan mencambuk pembantunya sepuluh kali, lantas ia menghimpun sepuluh cemeti lalu memukulkannya sekaligus dan setiap cemeti mengenai tubuh si pembantu, maka ia sudah dipandang menepati sumpahnya. Demikian menurut pendapat madzhab Hanafi dan Syafi'i. Alasannya, tindakan seperti itu sudah disebut sepuluh cambukan. Tetapi, jika tidak seluruh cemeti mengenai tubuh si pembantu, maka orang itu dipandang belum menepati sumpah. Karena, saat itu ia belum dinamakan mencambuk sepuluh kali.

Sementara itu, menurut madzhab Maliki dan Hambali:[157] Jika orang itu bersumpah akan mencambuk seseorang seratus kali, lalu ia menghimpun sepuluh buah cemeti dan memukulkannya sekali saja, maka hal itu belum dipandang menepati sumpah. Hal itu dikarenakan makna dari sumpahnya adalah bahwa yang bersangkutan harus memukulkan (kumpulan cambuk tersebut) sebanyak sepuluh kali. Jadi, jika ia hanya memukulkan sekali maka dipandang belum menepati sumpahnya. Kondisinya sama seperti halnya jika orang itu bersumpah akan mencambuk sebanyak sepuluh kali dengan satu cemeti, lantas ia cuma mencambuk sekali.

Selanjutnya, sekiranya seseorang berkata, "Demi Allah, saya tidak akan membunuh si A di Damaskus," atau berkata, "Demi Allah, saya tidak akan menikahi perempuan B di Damaskus," lantas ia memukul si A tadi di kota Halab yang kemudian meninggal di Damaskus, ataupun wali dari perempuan B itu menikahkannya dengannya di Halab, tapi berita pernikahan itu sampai ke telinga perempuan B di Damaskus dan perempuan itu menyetujuinya, maka dalam kedua kondisi ini orang yang bersumpah itu dipandang melanggar.

Demikian juga ketika sumpahnya itu dikaitkan pada waktu tertentu, umpamanya dengan berkata, "Demi Allah, saya tidak akan melakukan pembunuhan terhadap si Fulan pada hari Jumat," atau, "Saya tidak akan menikahi si Fulanah pada hari Jumat." Ternyata, objek sumpahnya itu (si Fulan) meninggal pada hari Jumat. Demikian juga si Fulanah menyetujui akad nikah tersebut pada hari Jumat, maka orang itu dipandang melanggar sumpah.

Dengan demikian, jelaslah bahwa dalam sumpah yang berkenaan dengan tindakan *membunuh*, maka tempat dan waktu si korban mengembuskan napas terakhirnya menjadi dasar penetapan dalam penentuan terjadinya pelanggaran sumpah tadi atau tidak. Sama juga halnya dengan sumpah yang berkaitan dengan *pernikahan*, maka tempat si perempuan menyetujui pernikahan tersebut dan waktu persetujuan itu disampaikan menjadi dasar terjadinya pelanggaran sumpah atau tidak. Prinsip yang sama berlaku pada sumpah yang berkaitan dengan *jual beli*, di mana tempat dan waktu terlaksananya akad menjadi dasar penetapan.

Akan tetapi, Muhammad berpendapat bahwa dalam sumpah yang berkaitan dengan akad maka tempat dan waktu si pelaku merealisasikan tindakannya itulah yang menjadi

157 *Al-Qawaaniin al-Fiqhiyyah*, hlm. 164; *al-Mughnii*, jilid 8, hlm. 819; dan *asy-Syarhul Kabiir*, jilid 2, hlm. 143.

dasar penetapan. Sementara pada sumpah yang terkait tindakan pembunuhan, Abu Yusuf berkata, "Yang menjadi dasar penetapan adalah tempat dan waktu si terbunuh mengembuskan nyawanya."[158]

Berikutnya, siapa yang bersumpah tidak akan memukul istrinya lantas melakukan perbuatan yang menyakiti si istri dalam bentuk apa pun, seperti menggigit, mencekik leher, atau menjambak rambutnya, maka orang itu dipandang melanggar sumpah, sekalipun semua tindakan itu dilakukan dengan maksud bercanda. Alasannya, perbuatan *memukul* mencakup seluruh tindakan fisik yang membuat objek merasa sakit, sementara dalam tindakan-tindakan di atas kriteria dimaksud telah terpenuhi. Akan tetapi, menurut pendapat lain, tidak dipandang sebagai pelanggaran jika hal itu dilakukan pada kondisi bercanda. Karena menurut pemahaman umum masyarakat, pada kondisi seperti itu yang bersangkutan disebut sedang bercanda, bukannya memukul.

Apabila seseorang berkata, "Jika saya tidak membunuh si Fulan, maka jatuhlah talak pada istri saya," padahal si Fulan yang ia maksudkan telah meninggal dunia, maka penjelasan hukumnya adalah sebagai berikut.

- Jika orang itu mengetahui bahwa ketika sumpahnya tadi diucapkan si Fulan telah wafat, maka ia dipandang melanggar sumpahnya pada saat itu juga. Alasannya, sumpahnya itu terjadi dalam kondisi di mana realisasi dari tindakan tersebut di mungkinkan, dikarenakan Allah SWT bisa saja menghidupkan si Fulan kembali. Sebab, ruh seseorang tidak pernah mati. Dengan begitu, tindakan pembunuhan bisa saja direalisasikan. Alasan lainnya adalah, karena menurut kebiasaan umum, orang itu tidak mungkin bisa memenuhi isi sumpahnya, sama halnya jika ia bersumpah akan terbang ke langit;
- Jika ketika bersumpah itu ia tidak mengetahui bahwa si Fulan telah wafat, maka menurut Abu Hanifah dan Muhammad, orang itu tidak dipandang melanggar sumpahnya. Hal itu dikarenakan yang bersangkutan mengaitkan sumpahnya dengan nyawa yang masih ada pada objek, sementara ia tidak mengetahui bahwa nyawa dimaksud telah hilang. Adapun menurut Abu Yusuf, orang itu dipandang melanggar. Karena, kepastian akan bisa menunaikan isi sumpah tersebut menurutnya bukan syarat agar sumpahnya itu bisa direalisasikan.

Perbedaan pendapat di atas sama seperti perbedaan dalam hal yang telah disebutkan sebelumnya, yaitu jika seseorang berkata, "Apabila saya tidak meminum air yang ada dalam kendi ini, maka jatuhlah talak pada istri saya." Padahal, ia ketika itu telah tahu bahwa tidak ada air dalam kendi tersebut.[159]

Adapun jika seseorang bersumpah akan memukul si Fulan esok hari, lantas ia meninggal pada hari itu juga, maka menurut madzhab Hambali dan Syafi'i, orang itu tidak dipandang melanggar. Sebaliknya, apabila si Fulan yang menjadi objek sumpah tadi yang justru meninggal dunia keesokan harinya, maka orang itu dipandang melanggar karena tidak melaksanakan sumpahnya tersebut pada waktunya. Padahal, ia tidak memiliki hambatan apa pun ataupun terlupa untuk melakukannya.[160] Hukum yang sama berlaku terhadap seseorang yang berkata, "Demi Allah, saya akan meminum air yang ada dalam kendi ini esok," lantas

158 *Al-Badaa'i'*, jilid 3, hlm. 76; dan *al-Fataawaa al-Hindiyyah*, jilid 2, hlm. 118.

159 *Fathul Qadiir*, jilid 4, hlm. 101; dan *Tabyiinul Haqaa'iq*, jilid 3, hlm. 159; *ad-Durrul Mukhtaar*, jilid 3, hlm. 143 dan setelahnya; dan *Mughnil Muhtaaj*, jilid 4, hlm. 347.

160 *Al-Mughnii*, jilid 8, hlm. 786 dan setelahnya.

air di kendi itu tumpah pada hari itu; atau bisa jadi orang itu berkata, "Demi Allah, saya akan memakan roti ini esok," ternyata roti dimaksud rusak hari itu juga. Jadi, dalam kedua peristiwa ini, orang yang bersumpah itu dipandang melanggar.

j. Bersumpah dengan Sesuatu yang tidak Berada dalam Kewenangan si Pelaku

Apabila seseorang bersumpah tidak akan menggunakan suatu barang yang dimiliki orang lain, maka ia dipandang melanggar sumpahnya dengan menggunakan barang milik orang lain itu, baik barang tersebut memang sudah dalam kepemilikannya ketika sumpah diucapkan maupun belum. Bentuknya antara lain, seseorang mengatakan dalam sumpahnya tidak akan memakan makanan atau meminum minuman si Fulan, tidak akan menaiki kendaraannya, atau tidak akan memakai pakaian miliknya. Padahal ketika sumpah diucapkan, si Fulan belum memiliki barang-barang yang menjadi objek sumpah itu, tetapi baru dimilikinya setelah sumpah orang tadi.

Akan tetapi, jika status kepemilikan si Fulan itu terhadap barang-barang tadi telah hilang sebelum sumpah diucapkan, lalu terjadilah hal-hal yang disebutkan dalam sumpah, maka seluruh ulama sepakat mengatakan bahwa orang yang bersumpah itu tidak melanggar. Inilah ketetapan dalam madzhab Hanafi, menurut riwayat yang lebih populer di kalangan mereka. Alasannya, yang menjadi target dari sumpah itu adalah tidak digunakannya barang apa pun yang berada dalam kepemilikan si Fulan. Dengan begitu, status kepemilikan si Fulan terhadap barang-barang tadi pada saat orang yang bersumpah itu menggunakannya menjadi dasar utama dalam penetapan status terjadinya pelanggaran sumpah atau tidak. Akan tetapi, ada riwayat lain dari Muhammad dan Abu Yusuf yang menyebutkan pendapat berbeda dari yang disebutkan ini.

Akan tetapi, apabila sumpah orang itu adalah tidak akan berbicara dengan suami seorang perempuan (si Fulanah) atau tidak akan berbincang-bincang dengan istri, sahabat, anak, atau saudara seorang laki-laki (si Fulan), maka sumpahnya itu hanya berlaku terhadap orang-orang yang memang ada ketika sumpah tersebut diucapkan. Artinya, orang-orang yang dinikahi, menjadi sahabat, ataupun yang dilahirkan oleh si Fulan atau si Fulanah tadi di kemudian hari (setelah sumpah di diucapkan), maka mereka tidak masuk dalam cakupan objek sumpah. Akan tetapi, terhadap orang-orang yang menjadi objek sumpah itu, walaupun tali pernikahan atau persahabatan si Fulan/Fulanah dengan mereka telah berakhir, si pelaku tetap tidak diperbolehkan berbicara dengan mereka. Dengan kata lain, para ulama sepakat mengatakannya melanggar sumpah apabila berbicara dengan mereka pada kondisi tersebut.

Selanjutnya, apabila sumpah ditujukan terhadap barang-barang khusus yang dimiliki orang lain, seperti ucapan, "Demi Allah, saya tidak akan memasuki rumah si Fulan yang ini," "tidak akan mengendarai kendaraannya yang ini," atau "tidak akan memakai pakaiannya yang ini," lalu si Fulan menjual rumah, kendaraan, atau pakaian tersebut dan baru setelahnya orang yang bersumpah tadi menggunakannya, yaitu setelah status kepemilikan si Fulan terhadapnya hilang, maka menurut Abu Hanifah dan Abu Yusuf orang itu tidak melanggar, kecuali jika si pelaku memang menunjukkan sumpahnya terhadap benda-benda itu secara khusus/spesifik. Akan tetapi, menurut Muhammad, orang tersebut tetap dipandang melanggar, sekalipun kepemilikan si Fulan terhadapnya telah berakhir, kecuali jika yang orang itu memang memaksudkan dalam sumpahnya selagi barang-barang tadi berada dalam kepemilikan si Fulan.

Dengan demikian, terlihat bahwa Abu Hanifah dan Abu Yusuf menjadikan pengkhususan yang dilekatkan pada barang serta kepemilikan si Fulan terhadapnya, pada saat perbuatan yang disebutkan dalam sumpah dilakukan sebagai dasar penetapan apakah si pelaku telah melanggar sumpahnya atau tidak. Artinya, jika kedua hal tersebut eksis sekaligus, maka barulah yang bersangkutan dipandang melanggar. Namun jika tidak, maka tidak dipandang melanggar. Adapun Muhammad hanya menjadikan pengkhususan yang dilekatkan pada barang itu saja sebagai dasar penetapan terjadinya pelanggaran sumpah atau tidak.

Akan tetapi, ketiganya menyepakati bahwa sekiranya orang itu berkata, "Demi Allah, saya tidak akan berbicara dengan orang ini," atau "tidak akan masuk ke dalam rumah ini," atau "tidak akan mengendarai kendaraan ini," maka ia dipandang melanggar jika melakukan perbuatan yang disebutkan. Dalam hal ini, keberadaan benda yang disebutkan langsung pada lafal sumpah menjadi dasar penetapan terjadinya pelanggaran atau tidak.[161]

k. Dua Pembahasan Pelengkap

1) Bahasan Pertama: Bersumpah dengan Perbuatan yang Dilakukan Orang Lain

Apabila seseorang bersumpah tidak akan memakai pakaian yang dibeli si Fulan lantas ia memakai pakaian yang dibeli secara patungan antara si Fulan dengan orang lain, maka ia tidak dipandang melanggar sumpahnya. Hal itu dikarenakan baju yang dipakai itu hanya sebagiannya saja yang dibeli si Fulan, bukan keseluruhannya.

Selanjutnya, apabila orang itu bersumpah tidak akan memakan makanan yang dibeli si Fulan, lantas ia memakan makanan yang dibeli secara patungan antara si Fulan dengan orang lain, maka ia dipandang melanggar sumpahnya. Hal itu dikarenakan orang itu telah memakan makanan yang dibeli si Fulan. Sebab, separuh makanan tetap merupakan makanan yang hakiki dan menurut kebiasaan masyarakat pun disebut sebagai makanan.

Akan tetapi, hukumnya menjadi berbeda apabila orang itu bersumpah tidak akan memasuki rumah si Fulan, lantas ia masuk ke rumah yang dimiliki secara patungan antara si Fulan dengan orang lain; dalam hal ini orang itu tidak dipandang melanggar sumpahnya. Alasannya, separuh rumah tidak dapat disebut rumah.

Hukum yang sama berlaku apabila orang itu bersumpah tidak akan memakai pakaian si Fulan, yang dibeli si Fulan, atau yang ditenun si Fulan, lantas ia memakai pakaian yang dibeli atau ditenun si Fulan secara bersama dengan orang lain. Hal itu dikarenakan separuh pakaian tidak dapat disebut pakaian. Akan tetapi, apabila sumpahnya itu berbunyi, "Saya tidak akan mengenakan pakaian hasil tenunan si Fulan," lantas yang bersangkutan memakai pakaian yang ditenun si Fulan secara bersama dengan orang lain, maka ia dipandang melanggar. Hal itu dikarenakan pada pakaian itu juga dapat dilekatkan sebutan "tenunan si Fulan."

Sekiranya seseorang bersumpah tidak akan memakan makanan yang dimasak si Fulan atau tidak akan memakan roti buatan si Fulan, lantas ia memakan makanan yang dimasak si Fulan dengan temannya atau memakan roti yang dibuat si Fulan dengan temannya, maka ia dipandang melanggar. Hal itu dikarenakan setengah dari masakan tetap disebut sebagai masakan, sebagaimana setengah dari roti tetap dapat disebut roti. Akan tetapi, jika sumpahnya itu berbunyi, "Saya tidak akan memakan makanan dari periuk yang si Fulan

161 *Al-Badaa'i'*, jilid 3, hlm. 79.

memasak di dalamnya," lantas ia memakan makanan yang dimasak dalam periuk yang dimiliki secara bersama antara si Fulan dengan temannya, maka ia tidak dipandang melanggar. Sebab, separuh periuk tidak dapat disebut periuk. Demikian juga apabila ia bersumpah tidak akan memakan sepotong roti buatan si Fulan, lantas ia memakan sepotong roti yang dibuat secara bersama, maka ia tidak dipandang melanggar, sebab separuh roti tidak dapat disebut roti.

Catatan: yang dimaksud dengan pembuat roti (*al-khabbaaz*) dalam bahasan ini adalah orang yang bertugas meletakkan adonan roti ke tempat pembakaran (oven). Jadi, ia tidak mencakup orang yang membuat adonan roti tersebut atau orang yang membagi-bagi adonannya menjadi onggokan-onggokan kecil yang siap dibakar. Demikian juga yang dimaksud dengan tukang masak (*ath-thaabikh*) hanyalah orang yang bertugas menyalakan api kompor, bukan orang yang meletakkan periuk (wajan) di atasnya atau yang bertugas menuangkan air dan daging ke dalam periuk itu. Alasannya, aktivitas meletakkan periuk atau menuangkan air ke dalamnya hanyalah pendahuluan untuk memasak, sedangkan yang disebut dengan aktivitas memasak adalah aktivitas yang membuat daging yang dimasukkan ke dalam periuk tadi menjadi matang dan hal itu baru akan terealisasi dengan dinyalakannya api kompor.

Selanjutnya, dalam hal sumpah yang berbunyi, "Saya tidak akan memakan apa pun yang berasal dari pencaharian (*al-kasb*) si Fulan," sebelumnya perlu dijelaskan bahwa yang dimaksud dengan pencaharian (*al-kasb*) adalah segala sesuatu yang menjadi milik seseorang sebagai hasil dari kerja atau ucapannya, seperti penguasaan terhadap sesuatu yang halal, hasil berburu atau tangkapan, hasil jual beli, hasil peminjaman, hasil dari persetujuan untuk menerima hibah, sedekah, wasiat, dan sebagainya. Yaitu, segala sesuatu yang membutuhkan persetujuan dari orang itu agar dapat dipandang sebagai miliknya yang sah secara syariat. Adapun harta warisan tidaklah termasuk hasil pencarian (*al-kasb*) dari ahli waris. Sebab, harta tersebut menjadi miliknya secara otomatis tanpa keharusan adanya kemauan dan persetujuan darinya.

Setelah penjelasan di atas, baru kita dapat menetapkan hukum sumpah dengan redaksi di atas, yaitu "Saya tidak akan memakan pencaharian (*al-kasb*) si Fulan." Hukumnya adalah sebagai berikut. Apabila si Fulan itu kemudian meninggal dunia, lantas hartanya diwarisi oleh seseorang dan si pelaku sumpah lalu memakan sebagian dari harta warisan itu, maka ia dipandang melanggar. Hal itu dikarenakan orang itu telah memakan harta yang merupakan hasil pencaharian (*al-kasb*) si Fulan yang menjadi objek sumpahnya. Dengan kata lain, harta yang ia makan itu bukanlah hasil usaha (*al-kasb*) dari ahli warisnya itu, sehingga harta tersebut masih tetap dinisbahkan kepada si Fulan.

Akan tetapi, apabila harta itu dijual si Fulan pada orang lain lantas orang yang bersumpah tadi memakannya maka ia tidak dikategorikan melanggar. Hal itu dikarenakan kepemilikan harta tersebut sudah berpindah kepada si pembeli sehingga tidak lagi dinisbahkan kepada si Fulan sebagai pemilik asli.[162]

2) Bahasan Kedua: Sumpah yang Dilaksanakan oleh Orang Lain Berdasarkan Perintah Orang yang Bersumpah Tersebut

Sekiranya seseorang berkata, "Demi Allah, saya tidak akan melakukan pebuatan ini," lantas ia menyuruh orang lain melakukannya. Dalam hal seperti ini, penetapan hukumnya

162 *Al-Badaa'i'*, jilid 3, hlm. 57 dan 64.

harus dengan memerhatikan tabiat dari perbuatan yang menjadi objek sumpah. Penjelasannya sebagai berikut.

a. Apabila perbuatan itu adalah yang menghasilkan hak[163] yang kembali pada pelakunya, seperti aktivitas menjual, membeli, menyewa, atau membagi, maka orang itu tidak dipandang melanggar. Hal itu dikarenakan hak yang dihasilkan dari perbuatan-perbuatan seperti ini kembali kepada pelakunya langsung, bukan kepada orang yang menyuruh melakukannya. Dengan begitu, perbuatan itu tidak dapat dinisbahkan kepada yang menyuruh, tapi kepada si pelaku. Sebab, dialah yang menjadi subjek hakiki dari perbuatan itu. Adapun yang dinisbatkan pada pihak yang menyuruh hanyalah tujuan dan target dari perbuatan tersebut. Sebagai contoh,dalam aktivitas jual beli, konsekuensi hukum yang dihasilkan adalah terjadinya perpindahan kepemilikan barang kepada pihak yang membeli, sedang pihak yang menjual memperoleh uang atau nilai barang.

   Jadi, dengan dilaksanakannya perbuatan-perbuatan seperti di atas, orang yang bersumpah tidak dapat disebut melanggar, kecuali jika yang bersangkutan adalah pihak yang memang biasanya tidak melakukan sendiri suatu perbuatan.Contohnya, ia adalah seorang penguasa, hakim di pengadilan, atau pihak-pihak yang sama posisinya dengan mereka. Artinya, pihak-pihak seperti ini apabila memerintahkan orang lain melakukan perbuatan-perbuatan yang disebutkan dalam sumpahnya, maka pihak-pihak tersebut langsung dikategorikan melanggar. Sebab, ia memang biasa mewakilkan pelaksanaannya kepada orang lain. Demikian juga apabila pihak yang mewakili pelaksanaan perbuatan tersebut adalah orang yang bersumpah itu sendiri, maka ia dipandang telah melanggar sumpahnya. Alasannya, hak-hak yang dihasilkan dari realisasi perbuatan tersebut kembali kepada dirinya. Sebab, dialah subjek sebenarnya dari perbuatan itu, bukannya pihak yang menyuruh.

b. Apabila perbuatan dimaksud adalah yang menghasilkan hak yang kembali pada pihak yang menyuruh, atau merupakan perbuatan yang tidak menghasilkan hak yang kembali pada siapa pun seperti perbuatan menikah, menalak, memberi hibah, bersedekah, memberi pakaian, menunaikan hak, atau menuntutnya di hadapan pengadilan, dan melakukan kerja sama. Sebagai contoh, seseorang yang bersumpah tidak akan bekerja sama dengan si Fulan, lantas menyuruh orang lain untuk melakukan kerja sama itu, atau aktivitas-aktivitas lain seperti memukul, menyembelih, membunuh, mendirikan rumah, menjahit pakaian, memberi nafkah, dan aktivitas lainnya yang serupa. Dalam bentuk aktivitas seperti ini, apabila orang yang bersumpah itu melakukannya sendiri atau menyuruh orang lain melakukannya, maka ia dipandang telah melanggar sumpahnya. Hal itu dikarenakan aktivitas apa pun yang menghasilkan hak yang tidak kembali pada pihak mana pun atau kembalinya kepada pihak yang menyuruh, maka realisasi dari aktivitas tersebut dinisbatkan kepada pihak yang memerintahkan, bukan pada pihak yang melakukan.

163 Hak dalam akad maksudnya adalah perbuatan-perbuatan yang harus dilakukan agar sampai pada hukum akhir dari akad tersebut, dikarenakan sudah sempurnanya target dan tujuan yang akan dicapai dalam akad. Contohnya hak untuk menyerahkan barang yang dijual, hak menahan (tidak memberikan uang jika persyaratan jual beli belum terpenuhi), hak mengembalikan barang jika ada cacat, atau hak untuk bebas melihat (meneliti) barang atau mensyaratkan sesuatu pada barang.

Adapun tentang sumpah yang terkait dengan aktivitas berdamai, maka terdapat dua versi pendapat dari Abu Yusuf. Versi pertama, jika seseorang bersumpah tidak akan berdamai dengan si Fulan lantas mewakilkan upaya perdamaian tadi pada orang lain, maka orang itu tidak dipandang melanggar. Sebab, perdamaian adalah jenis perbuatan timbal balik seperti aktivitas jual beli. Sementara itu, dalam versi pendapat kedua, yang bersangkutan dipandang melanggar. Sebab, perdamaian adalah aktivitas untuk menggugurkan suatu hak seperti halnya aktivitas pembebasan (dari utang dan sebagainya).

Selanjutnya, dalam hal perbuatan yang hak yang dihasilkannya kembali kepada pihak yang menyuruh—seperti aktivitas menikah atau menalak—maka jika orang yang bersumpah tadi berkata, "Yang saya niatkan dari sumpah itu adalah melakukan perbuatan itu sendiri," maka ucapannya tersebut dapat diterima dalam kaitan antara dirinya dengan Allah SWT. Namun, tidak dapat diterima secara hukum di pengadilan. Alasannya, walaupun niatnya itu dapat tercakup dalam makna sumpah, hanya saja bertentangan dengan zahir lafalnya.

Akan tetapi, dalam kategori perbuatan yang hak yang dihasilkannya tidak kembali kepada pihak mana pun, seperti aktivitas memukul atau menyembelih, maka jika orang yang bersumpah tadi berkata, "Yang saya niatkan adalah melakukannya sendiri," maka ucapannya tersebut dapat diterima secara syariat maupun hukum di pengadilan. Alasannya, yang ia niatkan itu adalah makna sumpah yang sesungguhnya. Sebab, aktivitas memukul dan menyembelih termasuk kategori aktivitas yang nyata, bukan hanya sekadar pengandaian. Dengan demikian, yang menjadi dasar penetapan hukum dalam aktivitas seperti ini adalah bahwa pelaksanaannya dilakukan langsung oleh pihak yang mengucapkannya.[164]

I. Bersumpah dengan Aktivitas-Aktivitas yang Memiliki Konsekuensi dalam Hukum Syariat

Seluruh pembahasan dalam poin-poin sebelumnya (I-X) adalah pembahasan sumpah yang berkaitan dengan aktivitas-aktivitas umum dan biasa dilakukan seseorang dalam kaitannya dengan aktivitas hidup sehari-hari. Adapun pembahasan kali ini akan khusus membahas hukum dari sumpah-sumpah yang berkaitan dengan perbuatan-perbuatan syar'i. Maksudnya, perbuatan yang terdapat peran syariat dalam penentuan sah tidaknya. Contoh perbuatan dimaksud adalah jual beli, hibah, pinjam-meminjam, sedekah, utang piutang, pernikahan, shalat, puasa, dan perbuatan lain yang serupa.

1. Bersumpah tidak akan membeli emas atau perak

Jika seseorang bersumpah demikian, lantas ia membeli mata uang perak yang biasa digunakan di masa lampau seperti dirham, mata uang emas seperti dinar, atau benda-benda lainnya yang terbuat dari emas dan perak seperti wajan, emas/perak batangan, perhiasan yang disepuh, dan sebagainya, maka menurut Abu Yusuf, orang itu dipandang melanggar sumpahnya. Akan tetapi menurut Muhammad, yang bersangkutan tidak dipandang melanggar jika yang dibeli adalah dirham dan dinar.

Penyebab perbedaan pendapat di atas adalah karena dalam masalah ini Abu Yusuf berpijak pada hakikat kebahasaan sementara Muhammad lebih berpijak pada kebiasaan umum yang berlaku di masyarakat.

2. Bersumpah tidak akan membeli wol

Jika seseorang bersumpah demikian lantas ia membeli seekor kambing yang di punggungnya terdapat wol, maka orang itu tidak

164 *Al-Badaa'i'*, jilid 3, hlm. 82 dan setelahnya; dan *al-Fataawaa al-Hindiyyah*, jilid 2, hlm. 104.

dipandang melanggar sumpahnya. Kaidah yang disepakati dalam hal seperti ini adalah bahwa siapa yang bersumpah tidak akan membeli sesuatu lantas membeli hal lain, yang ternyata memuat barang yang menjadi objek sumpah itu di dalamnya serta keberadaannya hanya mengikut pada hal yang dibeli tadi, maka orang itu tidak dipandang melanggar sumpahnya. Akan tetapi, jika yang bersangkutan memang sengaja bermaksud untuk juga membeli objek sumpah itu, maka ia dipandang melanggar.

Dalam masalah wol di atas terlihat bahwa si pembeli tidak bermaksud membelinya dalam transaksi tersebut. Hal itu karena barang yang dibelinya sebenarnya tidak mencakup wol, sehingga jika di dalamnya turut terdapat wol, maka statusnya hanyalah mengikut pada kambing.[165]

3. Bersumpah tidak akan memberi hibah, sedekah, atau hal lainnya

Apabila seseorang bersumpah tidak akan memberi bantuan, bersedekah, memberi pinjaman, atau memberi hadiah dalam bentuk apa pun pada si Fulan lantas ia memberi bantuan, sedekah, pinjaman, atau hadiah kepada si Fulan itu, namun yang diberi menolaknya, maka menurut mayoritas ulama Hanafiyah orang yang bersumpah itu dipandang melanggar, sedangkan menurut Zafar tidak dipandang melanggar.

Adapun dalam masalah peminjaman, diriwayatkan dari Muhammad bahwa apabila pihak yang akan diberi pinjaman itu menolak, maka hal itu tidak dipandang terjadi pelanggaran. Sementara, pendapat Abu Yusuf dalam hal ini terdapat dua riwayat. Pada versi pertama, pendapatnya sama dengan Muhammad. Sedangkan pada riwayat kedua, dinyatakan bahwa si pelaku dipandang melanggar, sekalipun pihak yang menjadi objek peminjaman menolaknya. Alasannya, keabsahan suatu aktivitas peminjaman (*qardh*) tidak bergantung pada adanya pengembalian, tetapi ia seperti hibah (pemberian biasa). Sementara itu, dalam pandangan Muhammad aktivitas peminjaman mirip dengan jual beli. Sebab, ia merupakan kepemilikan terhadap sesuatu dengan pengembalian.

4. Bersumpah tidak akan membeli atau meminjam sesuatu atau perbuatan lain yang serupa

Apabila seseorang bersumpah dengan suatu aktivitas yang ada unsur timbal baliknya seperti menjual, meminjam, menukar, menyerahkan, dan aktivitas serupa lainnya, lantas orang itu melakukan isi sumpahnya namun pihak yang dituju menolaknya, maka dalam hal seperti ini tidak terjadi pelanggaran sumpah.

Perbedaan antara transaksi yang berbentuk sumbangan (*tabarru'*) seperti memberi hibah dan sebagainya dengan transaksi yang berbentuk hubungan timbal balik, seperti menjual dan sebagainya, adalah sebagai berikut. Transaksi yang berbentuk sumbangan mengindikasikan kepemilikan oleh satu pihak saja, yaitu orang yang menyumbang, sementara penerimaan pihak yang diberi hanyalah syarat bagi eksisnya hukum terhadap barang yang diberikan, atau dengan kata lain sekadar syarat bagi timbulnya konsekuensi hukum syariat terhadap transaksi tersebut, yaitu terjadinya perpindahan kepemilikan kepada pihak yang diberi. Oleh karena itu, jika istilah telah terealisasinya transaksi telah tercapai, baik secara etimologis maupun terminologis menurut fuqaha, maka telah dipandang terjadi pelanggaran sumpah.

Adapun dalam hal traksaksi yang berbentuk hubungan timbal balik, maka kepemilikan

165 *Al-Badaa'i'*, jilid 3, hlm. 81.

barang belum terjadi, kecuali dengan persetujuan kedua belah pihak yang bertransaksi, baik persetujuan dalam makna etimologis maupun terminologis. Dengan begitu, penamaan telah terealisasinya transaksi belum bisa dikatakan terwujud, kecuali dengan terpenuhinya unsur pemberian (*al-iijaab*) dari si pemilik asli suatu barang dan unsur penerimaan (*al-qabuul*) dari pihak penerima. Jika kedua unsur ini telah terpenuhi, barulah orang yang bersumpah tadi dipandang melanggar.

Jadi, dalam jual beli misalnya, apabila transaksinya telah sah dan pihak pembeli telah menyetujui pembelian barang, maka orang yang bersumpah itu dipandang melanggar. Hukum yang sama berlaku walaupun transaksinya dinilai tidak sah. Yang terpenting adalah bahwa pihak pembeli telah memberikan persetujuan dan telah menerima barang secara riil. Hal ini dikarenakan transaksi jual beli mencakup jenis jual beli yang sah dan yang cacat. Dengan demikian, yang terpenting adalah telah terjadi inti dari aktivitas jual beli tersebut, yaitu pertukaran antara suatu barang secara sukarela dengan barang lain yang juga secara sukarela.

Akan tetapi, dalam jenis transaksi jual beli yang baik pada penjual maupun pembeli terdapat hak *khiyaar* (memilih untuk apakah nantinya jadi melangsungkan jual beli tersebut atau tidak), maka menurut Muhammad si pelaku sumpah dipandang melanggar, namun menurut Abu Yusuf tidak. Argumentasi Muhammad adalah bahwa sebutan "jual beli" itu selain mencakup jenis jual beli langsung, yaitu yang tidak ada hak *khiyaar* lagi di dalamnya, juga mencakup jenis jual beli yang ada hak *khiyaar* (baik pada penjual maupun pembeli).

Sesungguhnya kedua jenis jual beli ini, dalam kebiasaan masyarakat disebut sebagai jual beli. Hanya saja, proses pemindahan kepemilikan dalam jenis jual beli *khiyaar* masih bergantung pada satu hal lain, yaitu diputuskannya jual beli itu atau gugurnya hak *khiyaar* pada pelakunya. Oleh karena itu, jual beli seperti ini mirip dengan jual beli yang cacat. Adapun argumentasi Abu Yusuf adalah bahwa keberadaan syarat *khiyaar* tersebut telah menghalangi terjadinya perpindahan kepemilikan, sehingga kondisinya sama dengan jenis transaksi yang hanya ada unsur ijab saja dari salah satu pihak yang bertransaksi, sementara unsur qabulnya tidak ada.

5. Bersumpah tidak akan menikah

Apabila seseorang bersumpah, "Saya tidak akan menikahi perempuan ini," maka sumpahnya itu hanya berlaku pada jenis pernikahan yang sah. Dengan begitu, jika ia menikahinya dengan jenis pernikahan yang tidak sah/cacat, maka ia tidak dipandang melanggar. Hal itu dikarenakan tujuan pernikahan adalah menjadikan perempuan itu halal baginya dan tujuan ini tidak tercapai dengan pernikahan yang tidak sah. Berbeda halnya dengan aktivitas jual beli, di mana target akhirnya adalah kepemilikan terhadap barang dan hal itu dapat terwujud walaupun dengan transaksi yang tidak sah.

Menurut madzhab Syafi'i,[166] jika seseorang bersumpah tidak akan menjual atau membeli suatu barang lalu ia melakukan transaksi jual beli untuk dirinya atau orang lain, maka ia dipandang melanggar. Akan tetapi, jika ia mewakilkan transaksi tersebut pada orang lain, maka tidak dipandang melanggar. Demikian juga sekiranya ia bersumpah untuk tidak akan menikahkan, menalak, atau memukul seseorang, lantas ia mewakilkan pada orang lain untuk melakukannya, maka ia tidak dipandang melanggar. Kecuali, jika ia memaksudkan sumpahnya itu untuk tidak akan melakukannya, baik sendiri maupun dengan

166 *Mughnil Muhtaaj*, jilid 4, hlm. 350.

perantaraan orang lain. Adapun jika ia bersumpah tidak akan menikah (dengan perempuan manapun) lantas mewakilkan pada orang lain untuk melakukannya, maka ia dipandang melanggar begitu akad tersebut terwujud, bukan ketika ia memberikan persetujuan pada orang itu untuk mewakilinya.

Sementara itu, menurut madzhab Hambali dan Maliki,[167] siapa yang bersumpah tidak akan melakukan suatu pekerjaan seperti membeli atau memukul, lantas mewakilkan pelaksanaannya pada orang lain, maka ia dipandang melanggar, kecuali apabila maksud sumpahnya itu adalah melaksanakan sendiri pekerjaan tersebut.

6. *Bersumpah tidak akan shalat dan puasa*

Jika seseorang bersumpah seperti itu, maka sumpahnya hanya berlaku untuk jenis shalat dan puasa yang sah saja, dan tidak mencakup yang tidak sah. Dengan demikian, jika orang itu mengerjakan shalat tanpa bersuci ataupun berpuasa tanpa berniat, maka ia tidak dipandang melanggar. Hal itu dikarenakan yang dimaksud dengan shalat atau puasa dalam sumpah seperti ini adalah pelaksanaan ibadah yang akan mendekatkan diri kepada Allah SWT. Sementara, maksud tersebut tidak akan tercapai dengan jenis shalat atau puasa yang tidak sah.

Selanjutnya, jika ia bersumpah dengan perbuatan di masa lampau, seperti dengan berkata, "Demi Allah, saya tidak menikah di masa lalu," atau, "Saya tidak shalat di masa lalu," atau, "Saya tidak puasa di masa lampau," maka sumpahnya itu mencakup seluruh bentuk ibadah yang disebut, baik yang sah maupun yang tidak sah. Hal itu dikarenakan maksud sumpahnya adalah menginformasikan tentang shalat atau perbuatan lainnya yang terkait dengan dirinya di masa lampau. Sementara sebutan shalat, pernikahan, atau puasa mencakup bentuk yang sah dan yang tidak. Akan tetapi, jika ia menyatakan bahwa maksud sumpahnya hanyalah untuk bentuk yang sah saja, maka secara hukum di pengadilan pernyataannya itu bisa diterima.

Jika seseorang bersumpah tidak akan shalat lantas ia melakukan takbiratul ihram dan memulai shalat, maka menurut prinsip *istihsan* orang itu belum dipandang melanggar sampai melakukan ruku' dan sujud satu kali. Hal itu dikarenakan yang dinamakan dengan shalat adalah kumpulan dari berbagai macam aktivitas seperti berdiri, membaca surah al-Faatihah, ruku', dan sujud. Ia juga merupakan ibadah yang terangkai dari bermacam bagian sehingga belum bisa dinamakan dengan shalat jika bagian-bagian tersebut belum lengkap seluruhnya. Dengan kata lain, jika berbagai aktivitas dalam shalat itu belum terwujud, maka belum disebut shalat dan pelakunya belum bisa dikatakan telah melakukan shalat. Hal ini berbeda dengan puasa, di mana dengan menahan diri (dari makan dan minum) satu jam saja, maka pelakunya telah bisa disebut melakukan puasa.

Akan tetapi, jika orang itu bersumpah dengan berkata, "Saya tidak akan melakukan satu shalat (secara utuh)," maka belum dipandang melanggar jika ia belum mengerjakan shalat sebanyak dua rakaat. Hal itu dikarenakan jumlah minimal dari satu shalat adalah dua rakaat.

Selanjutnya, apabila ia bersumpah tidak akan shalat Zhuhur, maka belum dipandang melanggar jika ia belum melaksanakan shalat tersebut sampai tasyahud akhir (salam). Hal itu dikarenakan shalat Zhuhur telah pasti bilangannya, yaitu empat rakaat. Sehingga jika belum lengkap rakaatnya, maka pelakunya belum disebut melakukan shalat Zhuhur.

167 *Al-Mughnii*, jilid 8, hlm. 724 dan setelahnya.

Jika seseorang bersumpah tidak akan berpuasa lantas ia menahan diri selama satu jam di pagi hari, setelah itu ia makan, maka ia dipandang melanggar sumpahnya. Hal itu dikarenakan yang bersangkutan ketika itu telah disebut berpuasa selama satu jam. Sebab, puasa adalah tindakan menahan diri dari hal-hal yang membatalkannya dengan tujuan mendekatkan diri kepada Allah SWT dan dengan melakukannya selama satu jam, maka telah terpenuhi syarat bagi terjadinya pelanggaran sumpah.

Akan tetapi, jika ia berkata, "Saya tidak akan berpuasa selama satu hari," maka ia belum disebut melanggar sampai ia menjalankan puasa sehari penuh. Hal itu dikarenakan dirinya telah menetapkan syarat bagi terjadinya pelanggaran sumpah, yaitu jika berpuasa selama sehari. Demikian juga apabila ia berkata, "Saya tidak akan berpuasa satu puasa penuh," maka belum terhitung melanggar jika ia belum berpuasa selama sehari penuh. Hal itu dikarenakan batas minimal dari puasa sesuai syariat adalah satu hari penuh.

Apabila seseorang bersumpah akan berbuka puasa di rumah si Fulan, lantas ia berbuka dengan minum air lebih dulu di rumahnya sebelum makan malam di rumah si Fulan, maka telah dipandang terjadi pelanggaran sumpah. Hal itu dikarenakan syarat pemenuhan sumpah dimaksud adalah berbuka di rumah si Fulan, sedangkan berbuka adalah lawan berpuasa dan hal tersebut telah terwujud dengan meminum air di rumah. Adapun jika yang diniatkan ketika bersumpah itu adalah makan malam di rumah si Fulan, maka tidak dipandang melanggar. Sebab, apa yang ia niatkan itu adalah suatu hal yang merupakan pemahaman umum masyarakat. Artinya, ketika ada orang berkata, "Seseorang berbuka puasa di rumah si Fulan," maka yang biasa dipahami masyarakat adalah bahwa ia makan malam di rumah si Fulan, sekalipun secara prinsip ia sebenarnya telah berbuka di rumahnya dengan air.

7. *Bersumpah tidak akan menunaikan haji*

Jika seseorang bersumpah tidak akan menunaikan haji, maka ia belum dipandang melanggar sampai selesai melakukan *thawaaf az-ziyaarah* (tawaf Wada'). Hal itu dikarenakan haji merupakan ibadah yang terangkai dari berbagai macam pekerjaan seperti wukuf di Arafah, tawaf, sa'i, dan sebagainya. Dengan demikian, baru dinamakan haji jika telah terwujud seluruh ritual yang ada di dalamnya, bukan sebagiannya saja. Tetapi, apabila mayoritas ritual haji telah dilakukan oleh yang bersangkutan, maka ia telah dianggap melaksanakan keseluruhan ritual. Jadi, jika seseorang bersumpah tidak akan tawaf lantas ia mengerjakan lebih dari setengah bilangan tawaf, maka ia sudah dipandang melanggar.

Begitu pula, jika seseorang bersumpah tidak akan melaksanakan umrah lantas melakukan ihram dan tawaf empat putaran, maka ia sudah dipandang melanggar sumpah. Hal itu dikarenakan orang itu telah melaksanakan lebih dari setengah ritual umrah, sehingga sudah dipandang sama dengan melakukan keseluruhan ritual, seperti telah dijelaskan di atas.

Selanjutnya, apabila orang yang bersumpah itu menyetubuhi istrinya di saat haji tersebut, maka ia tidak dipandang melanggar sumpahnya. Hal itu dikarenakan haji adalah ibadah untuk mencapai kedekatan kepada Allah SWT, sehingga sumpah yang berkaitan dengan hal ini hanya berlaku untuk haji yang membawa kepada kedekatan kepada Allah SWT, yaitu haji yang sah. Sementara, haji yang tidak sah tidak tercakup dalam makna sumpah. Sebab, sesuatu yang tidak sah tidak akan

membawa pelakunya pada kedekatan kepada Allah SWT.[168]

B. NADZAR

Target Pembahasan: menjelaskan tiga hal, yaitu definisi nadzar, syarat-syarat nadzar, serta hukum nadzar.

1. DEFINISI NADZAR DAN RUKUNNYA

Secara etimologis, nadzar adalah janji untuk melakukan kebaikan atau keburukan. Sementara secara terminologis, nadzar berarti janji yang khusus untuk melakukan suatu kebaikan. Sedangkan menurut sebagian ulama, nadzar adalah komitmen untuk melakukan upaya mendekatkan diri kepada Allah SWT, tapi belum ditentukan bentuknya.[169]

Menurut madzhab Hanafi, rukun nadzar adalah lafal yang menunjukkan eksistensi nadzar tersebut, seperti ucapan seseorang, "Saya berjanji melakukan hal tertentu karena Allah SWT," "Saya berkomitmen mengerjakan ini," "Saya bernadzar melakukan ini," "Inilah kurban atau sedekah dari saya," "Harta saya ini untuk sedekah," "Apa saja yang saya miliki merupakan sedekah," dan berbagai redaksi lainnya.[170]

Akan tetapi, menurut jumhur ulama selain Hanafiyah, rukun nadzar itu ada tiga hal: subjek atau pelaku nadzar, objek atau hal yang dinadzarkan, serta lafal nadzar. Adapun syarat bagi subjek nadzar adalah *mukallaf* (telah dibebani kewajiban syariat) dan Muslim. Jadi, tidak sah nadzar yang diucapkan anak-anak, orang gila, atau orang kafir. Sedangkan objek nadzar ada dua kategori: yang belum jelas bentuknya dan yang sudah jelas bentuknya. Bentuk pertama adalah seperti ucapan seseorang, "Saya bernadzar karena Allah." Menurut madzhab Maliki, konsekuensi nadzar dalam bentuk ini sama dengan hukum yang berlaku pada *kafarat yamiin* (penebusan sumpah).

Adapun nadzar yang sudah jelas bentuknya, ada empat hal:

a. Yang berupa ibadah yang membawa kedekatan kepada Allah SWT. Nadzar seperti ini wajib ditunaikan.
b. Yang berupa kemaksiatan kepada Allah SWT. Nadzar seperti ini haram untuk ditunaikan.
c. Yang berupa perbuatan makruh. Nadzar seperti ini juga makruh untuk ditunaikan.
d. Yang berupa perbuatan mubah. Nadzar seperti ini boleh untuk ditunaikan dan boleh juga tidak. Bagi yang tidak menunaikan nadzar seperti ini, tidak ada hukuman apa pun.

Adapun lafal dari nadzar juga ada dua bentuk: yang bebas dan terikat. Bentuk lafal yang bebas merupakan ekspresi dari rasa syukur terhadap nikmat-Nya secara umum atau yang diucapkan tanpa sebab apa pun. Sebagai contoh ucapan seseorang: saya bernadzar melakukan puasa ini dan itu atau shalat ini dan itu karena Allah SWT. Bentuk nadzar yang seperti ini menurut madzhab Maliki hukumnya mustahab dan wajib ditunaikan. Adapun bentuk lafal yang terikat adalah yang dikaitkan dengan syarat tertentu, seperti ucapan seseorang, "Jika si Fulan datang atau jika Allah SWT menyembuhkan penyakit saya, maka saya berjanji untuk melakukan ini dan itu." Hukum nadzar yang seperti ini adalah wajib ditunaikan apabila syaratnya itu terwujud. Nadzar seperti ini juga dipandang mustahab

168 *Al-Badaa'i'*, jilid 3, hlm. 84 dan setelahnya; *Tuhfatul Fuqahaa'* (cetakan lama), jilid 2, hlm. 48 dan setelahnya; *Fathul Qadiir*, jilid 4, hlm. 93 dan setelahnya; *al-Fataawaa al-Hindiyyah*, jilid 2, hlm. 108 dan setelahnya; dan *al-Mughnii*, jilid 8, hlm. 720.

169 *Mughnil Muhtaaj*, jilid 4, hlm. 354; ar-Raghib berkata, "Nadzar adalah tindakan seseorang yang mewajibkan sesuatu yang asalnya tidak wajib kepada dirinya karena terjadinya sesuatu."

170 *Al-Badaa'i'*, jilid 5, hlm. 81.

oleh madzhab Maliki, namun dalam pendapat lain dinilai makruh.

2. SYARAT-SYARAT SAHNYA NADZAR

Di antaranya ada syarat-syarat yang berkaitan dengan subjek (pelaku) nadzar dan ada pula yang berkaitan dengan objek nadzar. Yang berkaitan dengan subjek nadzar antara lain:[171]

a. Kelayakan secara akal dan usia (balig). Dengan demikian, tidak sah nadzar yang diucapkan orang gila, anak kecil, maupun remaja yang belum balig. Sebab, mereka adalah golongan yang tidak dibebani kewajiban syariat sehingga tidak memiliki kelayakan untuk bernadzar.
b. Islam. Dengan demikian, tidak sah nadzar dari orang kafir, sekalipun setelah bernadzar itu ia masuk Islam. Artinya, dalam kondisi itu ia tidak diwajibkan memenuhi nadzarnya tadi. Sebab, pada saat mengucapkannya ia belum memiliki kelayakan untuk melakukan perbuatan-perbuatan untuk mendekatkan diri kepada Allah SWT.

Adapun status merdeka tidak menjadi syarat bagi sahnya nadzar, sehingga nadzar dari seorang budak tetap dipandang sah. Demikian juga kondisi yang tidak dalam paksaan juga tidak menjadi syarat sahnya nadzar menurut madzhab Hanafi. Namun, dalam madzhab Syafi'i dipandang sebagai syarat, sehingga menurut mereka tidak sah nadzar dari orang yang terpaksa berdasarkan hadits Nabi saw.,

رُفِعَ عَنْ أُمَّتِي الْخَطَأُ وَالنِّسْيَانُ وَمَااسْتُكْرِهُوْا عَلَيْهِ

"Tidak dikategorikan sebagai pelanggaran bagi umatku hal-hal yang dilakukan tidak dengan kesengajaan, karena lupa, dan karena dipaksa."[172]

3. SYARAT-SYARAT YANG TERKAIT OBJEK NADZAR:[173]

a. Objek nadzar adalah sesuatu yang secara syariat dimungkinkan keberadaannya. Dengan demikian, tidak sah nadzar yang tidak dimungkinkan keberadaannya menurut syariat, seperti ucapan seseorang, "Saya bernadzar karena Allah SWT untuk berpuasa di malam hari," atau ucapan seorang perempuan, "Saya bernadzar karena Allah SWT untuk berpuasa di hari-hari haid saya." Ketidaksahan nadzar seperti ini dikarenakan malam hari bukanlah waktu untuk berpuasa, sebagaimana menstruasi adalah penghalang bagi perempuan berpuasa secara syariat. Karena, suci dari haid dan nifas merupakan syarat sahnya puasa.
b. Objek nadzar adalah sesuatu yang bersifat mendekatkan diri kepada Allah SWT seperti shalat, puasa, haji, sedekah. Dengan demikian, tidak sah nadzar yang bersifat kemaksiatan pada Allah SWT, seperti ucapan seseorang, "Saya bernadzar karena Allah SWT untuk minum khamar," atau bernadzar untuk membunuh seseorang, memukulnya, atau mencaci makinya. Sya-

171 *Al-Badaa'i', op. cit.*, hlm. 81 dan setelahnya; *Mughnil Muhtaaj, op.cit.*; *asy-Syarhul Kabiir*, jilid 2, hlm. 161; dan *al-Qawaaniin al-Fiqhiyyah*, hlm. 167 dan setelahnya.

172 HR ath-Thabrani dalam *al-Mu'jamul Kabiir* dari Tsauban. Hadits ini shahih dan diriwayatkan juga dari selain Tsauban. Hadits ini telah di-*takhrij* sebelumnya, yaitu dengan lafal,

إِنَّ اللهَ تَجَاوَزَ عَنْ أُمَّتِي ثَلَاثَةً: الْخَطَأُ وَالنِّسْيَانُ وَمَا أُكْرِهُوْا عَلَيْهِ

173 *Al-Badaa'i', op.cit.*, hlm. 82 dan setelahnya.

rat seperti ini disepakati para imam madzhab yang empat dan ulama lainnya,[174] berdasarkan sabda Rasulullah saw.,

لاَ نَذْرَ فِي مَعْصِيَةِ اللهِ، وَلاَ فِيْمَا لاَ يَمْلِكُهُ ابْنُ آدَمَ

"Tidak boleh bernadzar dengan kemaksiatan kepada Allah SWT serta dengan sesuatu yang tidak dimiliki."[175]

Juga, sabda beliau,

لاَ نَذْرَ إِلاَّ مَايُبْتَغَى بِهِ وَجْهُ اللهِ تَعَالَى

"Tidak boleh bernadzar kecuali dengan hal-hal yang dimaksudkan untuk mendapatkan ridha Allah SWT."[176]

Sabda beliau,

مَنْ نَذَرَ أَنْ يُطِيْعَ اللهَ فَلْيُطِعْهُ، وَمَنْ نَذَرَ أَنْ يَعْصِيَ اللهَ فَلاَ يَعْصِهِ

"Siapa yang bernadzar untuk melaksanakan suatu bentuk ketaatan pada Allah SWT, maka hendaklah merealisasikannya. Sebaliknya, siapa yang bernadzar untuk bermaksiat kepada-Nya, maka hendaklah tidak merealisasikannya."[177]

Lebih lanjut, syarat di atas juga didasarkan pada hukum penunaian nadzar, yaitu wajib, sementara mewajibkan seseorang mengerjakan kemaksiatan adalah hal yang mustahil.

Jadi kesimpulannya, tidak boleh merealisasikan nadzar yang berbentuk kemaksiatan. Selanjutnya, jumhur ulama juga berpendapat bahwa tidak ada kewajiban atau konsekuensi apa pun bagi pelaku nadzar jenis ini. Namun menurut Abu Hanifah, sebagaimana akan dijelaskan nanti, yang bersangkutan harus membayar kafarat (denda penebus) seperti kafarat sumpah.

Demikian juga, tidak wajib menunaikan nadzar dalam hal-hal yang berkaitan dengan sesuatu yang mubah, seperti makan-minum, berpakaian, menunggang hewan, ataupun menalak istri. Sebab, perkara-perkara seperti ini bukanlah bentuk perbuatan yang bersifat mendekatkan pelakunya kepada Allah SWT.

c. Objek nadzar hendaklah merupakan jenis ibadah atau kedekatan pada Allah SWT yang menjadi target pada zatnya. Dengan demikian, tidak boleh bernadzar dengan perbuatan seperti menjenguk orang sakit, melayat jenazah, berwudhu, mengafani mayat, melakukan mandi ju-

174 *Bidaayatul Mujtahid*, jilid 1, hlm. 409; *al-Mahallii*, jilid 8, hlm. 3; *Mukhtashar ath-Thahaawii*, hlm. 316; *Mughnil Muhtaaj*, jilid 4, hlm. 354; *al-Mughnii*, jilid 9, hlm. 3; *al-Muhadzdzab*, jilid 1, hlm. 242; dan *al-Qawaanlin al-Fiqhiyyah*, hlm. 168.

175 HR Muslim, Abu Dawud, dan an-Nasa'i dari Imran ibnul Hushain r.a.. Selain itu, an-Nasa'i dan Abu Dawud juga meriwayatkan dari Amru bin Syu'aib dari bapaknya, dari kakeknya, dari Rasulullah saw. yang bersabda,

لاَ نَذْرَ وَلاَ يَمِيْنَ فِيْمَا لاَ تَمْلِكُ، وَلاَ فِي مَعْصِيَةٍ وَلاَ فِي قَطِيْعَةِ رَحِمٍ

"Tidak boleh nadzar dan bersumpah dengan sesuatu yang tidak dimiliki, dengan suatu kemaksiatan, dan dengan hal yang berkaitan dengan pemutusan silaturahmi." (*Nashbur Raayah*, jilid 3, hlm. 300; *Jaami'ul Ushuul*, jilid 12, hlm. 188; dan *Nailul Authaar*, jilid 8, hlm. 238)

176 HR Abu Dawud dari Abdullah bin Amru ibnul Ash r.a. (*Jaami'ul Ushuul, ibid.*). Di samping itu, Imam Ahmad juga meriwayatkan dari Amru bin Syu'aib dari bapaknya, dari kakeknya bahwa Rasulullah saw. bersabda,

لاَ نَذْرَ إِلاَّ فِيْمَا ابْتُغِيَ بِهِ وَجْهُ اللهِ تَعَالَى

"Tidak boleh bernadzar kecuali dengan hal-hal yang dimaksudkan untuk mendapatkan ridha Allah." (*Nailul Authaar*, jilid 8, hlm. 242)

177 HR Bukhari, Ahmad, dan penyusun kitab sunan yang empat dari Aisyah r.a. Lihat takhrij dan tahqiq hadits-hadits kitab *Tuhfatul Fuqahaa'*, jilid 2, hlm. 459 dan setelahnya karangan penulis bersama Syekh Muntashir al-Kattani.

nub, masuk masjid, menyentuh mushaf, melakukan adzan, membangun *ribaath*,[178] membangun masjid, dan sebagainya. Sebab, meskipun seluruh perbuatan ini adalah ibadah yang mendekatkan pelakunya kepada Allah SWT, hanya saja ia biasanya bukanlah ibadah yang menjadi target pada zatnya.

Sebagaimana telah dijelaskan, objek nadzar haruslah ibadah yang menjadi target pada zatnya, seperti halnya objek sumpah.[179] Itulah alasannya mengapa dibolehkan bernadzar dengan shalat, puasa, haji, umrah, i'tikaf, dan ibadah lain yang serupa. Dikarenakan, seluruhnya merupakan ibadah yang menjadi target pada zatnya dan berasal dari jenis ibadah yang diwajibkan dalam syariat. Sementara Rasulullah saw. telah menyatakan, *"Siapa yang bernadzar untuk menaati Allah, maka hendaklah merealisasikannya."*

Adapun menurut madzhab Syafi'i,pendapat yang benar adalah sahnya nadzar dengan ibadah-ibadah yang tidak diwajibkan *ibtidaa'an* (secara otomatis/tanpa sebab yang mendahuluinya), seperti menjenguk orang sakit, melayat jenazah, mengucapkan salam pada orang lain atau pada diri sendiri ketika masuk ke sebuah rumah kosong, mendoakan orang yang bersin, atau berkunjung ke rumah kawan yang baru datang dari perjalanan. Hal itu dikarenakan syariat menganjurkan kita untuk melakukan perbuatan-perbuatan itu, dan seorang hamba bisa mendekatkan diri kepada Allah SWT dengan perantaraannya. Sehingga, posisinya tidak berbeda dengan bentuk atau jenis ibadah lainnya.

Adapun bernadzar dengan ibadah-ibadah dari jenis yang diwajibkan dalam syariat seperti shalat, puasa, dan haji, maka tidak ada perbedaan pendapat di kalangan ulama tentang kewajiban merealisasikannya. Berkenaan dengan i'tikaf sebagai objek nadzar, alasan di balik kewajiban merealisasikannya adalah karena di antara jenis i'tikaf ada yang termasuk kategori wajib dalam syariat, contohnya wukuf di Arafah dan duduk setelah rakaat terakhir dalam shalat. Kedua bentuk amalan ini dipandang sebagai bentuk aktivitas "berdiam diri" seperti halnya i'tikaf.[180]

Berikutnya, jika seseorang berkata, "Saya bernadzar untuk puasa pada hari raya Idul Adha atau pada hari-hari tasyriq," maka nadzarnya itu sah menurut pendapat Abu Hanifah dan kedua sahabatnya. Hal itu dikarenakan orang itu telah bernadzar dengan suatu ibadah yang secara zatnya merupakan bentuk kedekatan kepada Allah SWT, sama halnya apabila ia bernadzar untuk berpuasa di hari lainnya. Akan tetapi, menurut jumhur ulama dan Zafar (ulama terkemuka dalam madzhab Hanafi), "Tidak boleh bernadzar untuk berpuasa pada hari Idul Adha dan hari-hari Tasyriq, karena merupakan nadzar yang dikategorikan maksiat. Alasannya, Rasulullah saw. telah melarang puasa pada hari-hari tersebut sesuai sabda beliau,

أَلَا لَاتَصُوْمُوْا، فَإِنَّهَا أَيَّامُ أَكْلٍ وَشُرْبٍ

"Janganlah berpuasa pada hari-hari tersebut, karena ia adalah hari untuk makan dan minum."[181]

178 *Ribaath*: sekolah-sekolah yang didirikan dan diwakafkan untuk orang-orang yang tidak mampu.

179 *Al-Badaa'i'*, jilid 5, hlm. 82; *Fathul Qadiir wal 'Inaayah*, jilid 4, hlm. 27; *ad-Durrul Mukhtaar wa Raddul Muhtaar*, jilid 3, hlm. 73.

180 *Mughnil Muhtaaj*, jilid 4, hlm. 370.

181 Diriwayatkan oleh keempat penyusun kitab sunan, Ibnu Hibban, al-Hakim, dan al-Bazzar dari Uqbah bin Amir r.a. dengan lafal berikut,

Sementara itu, sesuatu yang dilarang Rasulullah saw. mengerjakannya adalah maksiat, dan bernadzar dengan kemaksiatan adalah tidak sah berdasarkan sabda Rasulullah saw. yang lain,

لاَ نَذْرَ فِي مَعْصِيَةِ اللهِ، وَلاَ فِيْمَا لاَ يَمْلِكُهُ ابْنُ آدَمَ

"Tidak boleh bernadzar dengan kemaksiatan kepada Allah SWT serta dengan sesuatu yang tidak dimiliki."[182]

Sekiranya seseorang berkata, "Saya bernadzar untuk menunaikan haji dengan berjalan kaki," maka seluruh ulama sepakat menyatakan bahwa wajib bagi orang itu merealisasikan nadzarnya. Hal itu dikarenakan tekadnya untuk melakukan haji dengan berjalan kaki akan menghasilkan pahala lebih baginya. Sebab, Rasulullah saw. pernah bersabda,

مَنْ حَجَّ مَاشِيًا فَلَهُ بِكُلِّ خُطْوَةٍ حَسَنَةٌ مِنْ حَسَنَاتِ الْحَرَمِ، قِيْلَ: وَمَا حَسَنَاتُ الْحَرَمِ؟ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ: وَاحِدَةٌ بِسَبْعِ مِئَةٍ.

"Siapa yang berhaji dengan berjalan kaki, maka setiap langkah yang dilakukan ia akan mendapatkan satu kebaikan dari kebaikan-kebaikan Masjidil Haram." Seorang sahabat lalu bertanya, "Apa yang dimaksud dengan kebaikan Masjidil Haram itu?" Rasulullah saw. lalu menjawab, *"Suatu bentuk kebaikan di mana satu kebaikan sama dengan tujuh ratus kali lipat."*[183]

Akan tetapi, jika orang yang bernadzar seperti di atas selanjutnya merasa tidak mampu untuk berjalan kaki, maka ia dibolehkan berhaji sembari naik kendaraan dengan konsekuensi membayar dam (denda) berupa satu ekor kambing menurut madzhab Hanafi, Maliki, Syafi'i, dan salah satu riwayat dari Imam Ahmad. Hanya saja, dari Imam Malik juga diriwayatkan bahwa jika orang yang bernadzar itu merasa tidak mampu meneruskan perjalanannya dengan berjalan kaki, maka hendaklah ia kembali pulang ke tempat asalnya, lantas kembali berjalan kaki dari titik awal ia merasa tidak mampu berjalan sebelumnya.

Demikian juga diriwayatkan dari Imam Malik bahwa denda (*dam*) pelanggaran nadzar seperti ini adalah satu ekor unta atau kerbau; boleh juga kambing apabila

---

أيَامُ التَشْرِيْقِ: أيَامُ أكْلٍ وَشُرْبٍ وَصَلاَةٍ فَلاَ يَصُوْمُهَا أحَدٌ

"Hari-hari Tasyriq adalah hari untuk makan dan minum. Oleh karena itu, janganlah kalian berpuasa pada hari-hari tersebut." Lebih lanjut, Imam Bukhari, Muslim, dan Ahmad juga meriwayatkan dari Abu Sa'id al-Khudri dari Rasulullah saw. bahwa beliau melarang berpuasa pada dua waktu: hari raya Idul Fitri dan hari raya Idul Adha (*Takhriij Ahaadiits Tuhfat al-Fuqahaa'*, jilid 1, hlm. 296 karangan penulis bersama Syekh Muntashir al-Kattani).

182 Sumber-sumber yang telah disebutkan pada pembahasan tentang objek nadzar; juga *al-Badaa'i'*, jilid 5, hlm. 83..

183 HR Ibnu Khuzaimah dan al-Hakim yang berkata, hadits ini sanadnya shahih dari Zadzan r.a.. Secara ringkas, lafalnya adalah,

مَنْ حَجَّ مِنْ مَكَّةَ مَاشِيًا حَتَّى يَرْجِعَ إِلَى مَكَّةَ كَتَبَ اللهُ لَهُ بِكُلِّ خُطْوَةٍ سَبْعَ مِئَةِ حَسَنَةٍ، كُلُّ حَسَنَةٍ مِثْلُ حَسَنَاتِ الْحَرَمِ. قِيْلَ: وَمَا حَسَنَاتُ الْحَرَمِ؟ قَالَ: بِكُلِّ حَسَنَةٍ مِئَةُ أَلْفِ حَسَنَةٍ

"Siapa yang berhaji dari negerinya dengan berjalan kaki hingga kembali lagi ke negerinya itu, maka Allah SWT akan menganugerahkan dalam setiap langkah yang dilakukan tujuh ratus kebaikan. Setiap kebaikannya bernilai seperti kebaikan dari kebaikan-kebaikan Masjidil Haram." Seseorang lalu bertanya, "Apa yang dimaksud dengan kebaikan Masjidil Haram itu?" Rasulullah saw. lalu menjawab, *"Suatu bentuk kebaikan di mana satu kebaikan sama dengan seribu kali lipat."* (*at-Targhiib wat-Tarhiib*, jilid 2, hlm. 166)

orang itu tidak mendapatkan unta atau kerbau.[184] Dalil kewajiban denda ini adalah hadits yang diriwayatkan Ibnu Abbas dari Uqbah bin Amir bahwa saudara perempuannya pernah bernadzar untuk berjalan kaki menuju Ka'bah. Uqbah lantas menemui Rasulullah saw. untuk menanyakan hukum nadzar saudara perempuannya itu. Rasulullah saw. lalu berkata, *"Sesungguhnya Allah SWT tidak membutuhkan nadzar saudaramu itu. Oleh sebab itu, hendaklah ia mengadakan perjalanan dengan naik kendaraan dan selanjutnya menyembelih seekor unta."*[185]

Alasan lainnya adalah bahwa dengan bernadzar seperti itu, maka aktivitas berjalan kaki ini menjelma menjadi salah satu ibadah yang wajib ditunaikan dan dengan meninggalkannya. Si pelaku harus membayar denda, seperti halnya seseorang yang tidak berihram dari miqatnya.

Adapun pendapat yang dipandang lebih kuat menurut madzhab Hambali adalah, bahwa jika orang yang bernadzar itu merasa tidak mampu berjalan kaki, maka ia boleh naik kendaraan seraya membayar tebusan (kafarat) sebanyak denda penebusan sumpah. Hal itu dikarenakan dalam riwayat Abu Dawud, dinyatakan bahwa Rasulullah saw. berkata pada saudara perempuan Uqbah bin Amir di atas, *"Hendaklah engkau berjalan kaki lalu naik kendaraan (jika merasa tidak sanggup lagi) seraya membayar denda sebagai tebusan dari sumpah tersebut."* Di samping itu, dalam riwayat lain dari Jurjani, at-Tirmidzi, dan para penulis kitab sunan lainnya, juga ditambahkan redaksi, *"...lalu hendaklah engkau (wahai saudara perempuan Uqbah) berpuasa selama tiga hari."* Alasan berikutnya adalah bahwa Rasulullah saw. pernah bersabda,

كَفَّارَةُ النَّذْرِ كَفَّارَةُ يَمِيْنٍ

"Tebusan nadzar sama dengan tebusan sumpah."[186]

Argumentasi lainnya adalah karena berjalan kaki merupakan perkara yang diwajibkan oleh ihram, sehingga dengan meninggalkannya tidak wajib membayar *dam* (denda). Selain itu, hadits tentang kewajiban denda dengan menyembelih seekor unta seperti disebutkan di atas adalah hadits yang lemah, seperti telah kita kemukakan dalam catatan kaki.

---

184 Lihat *al-Badaa'i'*, jilid 5, hlm. 84; *Bidaayatul Mujtahid*, jilid 1, hlm. 411; *Mughnil Muhtaaj*, jilid 4, hlm. 363 dan setelahnya; dan *al-Muhadzdzab*, jilid 1, hlm. 245 dan setelahnya; dan *al-Mughnii*, jilid 9, hlm. 8.

185 HR Abu Dawud dari Abdullah bin Abbas dengan lafal ini dan diriwayatkan oleh Ahmad dan Abu Ya'la al-Mushili dalam kitab mereka dengan lafal,

إِنَّ اللهَ غَنِيٌّ عَنْ نَذْرِ أُخْتِكَ، وَلْتَرْكَبْ وَلْتَصُمْ ثَلاَثَةَ أَيَّامٍ

"Sesungguhnya Allah SWT tidak membutuhkan nadzar saudara perempuanmu itu. Oleh sebab itu, hendaklah ia naik kendaraan lalu berpuasa selama tiga hari."

Lebih lanjut, Imam Ahmad dan keenam penyusun kitab hadits juga meriwayatkan dari Uqbah bin Amir dengan lafal (لِتَمْشِ وَلْتَرْكَبْ). Dalam riwayat yang lain disebutkan,

إِنَّ اللهَ تَعَالَى لاَ يَصْنَعُ بِشَقَاءِ أُخْتِكَ شَيْئًا، مُرْهَا فَلْتَخْتَمِرْ، وَلْتَرْكَبْ وَلْتَصُمْ ثَلاَثَةَ أَيَّامٍ

"Sesungguhnya Allah SWT sama sekali tidak ingin menyusahkan saudara perempuanmu. Oleh karena itu, suruhlah ia memakai kerudungnya dan naik kendaraan, selanjutnya berpuasa selama tiga hari."

Lihat *Jaami'ul Ushuul*, jilid 12, hlm. 185; *Majma'uz Zawaa'id*, jilid 4, hlm. 189; *Nashbur Raayah*, jilid 3, hlm. 305; *Nailul Authaar*, jilid 8, hlm. 246; dan *Subulus Salaam*, jilid 4, hlm. 113.

186 HR Ahmad, Muslim, Abu Dawud, at-Tirmidzi, dan an-Nasa'i dari Uqbah bin Amir. Hadits ini berkualitas shahih. Di samping hadits ini, terdapat juga riwayat-riwayat lain yang senada yang telah kami sebutkan ketika men-*takhrij* hadits-hadits kitab *Tuhfatul Fuqahaa'*, jilid 2, hlm. 464 dan setelahnya.

d. Harta yang menjadi objek nadzar hendaklah harta yang merupakan milik orang yang bernadzar itu pada saat nadzar diucapkan. Di samping itu, hendaklah nadzar tersebut terkait dengan harta yang dilekatkan kepemilikannya (di masa depan) kepada subjek nadzar atau yang dilekatkan kepemilikannya pada sebab kepemilikan. Dengan demikian, sekiranya orang itu bernadzar dengan apa yang tidak ia miliki saat itu, maka nadzarnya tidak sah berdasarkan kesepakatan ulama karena Rasulullah saw. telah bersabda,

لَانَذْرَ فِيْمَا لاَ يَمْلِكُهُ ابْنُ آدَمَ

"Tidak berlaku nadzar dengan sesuatu yang tidak dimiliki."

Jika ia menisbatkan nadzarnya itu pada kepemilikan di masa depan, seperti dengan mengucapkan, "Seluruh harta yang saya miliki di masa depan saya nadzarkan sebagai sedekah," maka nadzarnya itu sah menurut madzhab Hanafi, namun menurut madzhab Syafi'i tidak sah. Hukum yang sama berlaku apabila ia menisbatkannya pada sebab terjadinya kepemilikan, seperti dengan mengucapkan, "Segala sesuatu yang nanti saya beli atau saya warisi, maka saya nadzarkan sebagai sedekah." Kebolehan tersebut didasarkan kepada firman Allah SWT,

"Dan di antara mereka ada orang yang telah berjanji kepada Allah, 'Sesungguhnya jika Allah memberikan sebagian dari karunia-Nya kepada kami, niscaya kami akan bersedekah dan niscaya kami termasuk orang-orang yang saleh.'" **(at-Taubah: 75)**

hingga firman-Nya,

"Maka Allah menanamkan kemunafikan dalam hati mereka sampai pada waktu mereka menemui-Nya, karena mereka telah mengingkari janji yang telah mereka ikrarkan kepada-Nya dan (juga) karena mereka selalu berdusta." **(at-Taubah: 77)**

Ayat ini menunjukkan sahnya nadzar yang dinisbatkan pada kepemilikan di masa depan.[187]

Adapun dalil Syafi'i ketika mengatakan tidak sahnya nadzar bersedekah dengan harta yang tidak dimiliki oleh si pelaku adalah hadits dari Imran ibnul Hushain bahwa Rasulullah saw. bersabda,

لاَ نَذَرَ فِي مَعْصِيَةِ اللهِ، وَلاَ فِيْمَا لاَ يَمْلِكُهُ ابْنُ آدَمَ

"Tidak boleh bernadzar dengan kemaksiatan kepada Allah SWT serta dengan sesuatu yang tidak dimiliki."[188]

e. Objek nadzar itu hendaklah bukan ibadah yang fardhu atau wajib. Artinya, tidak sah bernadzar dengan ibadah-ibadah fardhu, baik fardhu 'ain seperti shalat lima waktu atau puasa Ramadhan, maupun fardhu kifayah seperti jihad fi sabilillah dan shalat jenazah, sebagaimana tidak boleh bernadzar dengan ibadah wajib, baik wajib 'ain seperti shalat Witir, zakat fitrah, dan berkurban, maupun wajib kifayah seperti mengurus jenazah, memandikan jenazah, atau menjawab salam. Hal itu dikarenakan mewajibkan suatu ibadah yang asalnya telah wajib adalah tindakan yang sangat tidak layak.[189]

187 *Al-Badaa'i'*, jilid 5, hlm. 90.

188 *Al-Muhadzdzab*, jilid 1, hlm. 242.

189 *Al-Badaa'i'*, *loc.cit...*

4. HUKUM BERNADZAR

Pembahasan tentang hal ini mencakup tiga hal. *Pertama*, bahasan tentang hukum dasar nadzar yang dengannya dapat diketahui landasannya secara syariat. *Kedua*, bahasan tentang saat bisa diberlakukannya hukum-hukum nadzar. *Ketiga*, bahasan tentang tata cara pemberlakuan hukum nadzar.

a. Hukum Dasar Nadzar

Para ulama berbeda pendapat tentang apakah nadzar sebuah tindakan yang makruh atau justru ibadah yang membawa kedekatan kepada Allah SWT. Menurut madzhab Hanafi, bernadzar dalam hal ketaatan hukumnya mubah, baik nadzar yang mutlak (tidak terikat syarat) maupun yang *muqayyad* (dikaitkan dengan syarat tertentu).

Sekelompok ulama berkata, nadzar adalah suatu upaya mendekatkan diri kepada Allah SWT. Sementara menurut madzhab Maliki, nadzar yang mutlak, yaitu yang tidak dikaitkan dengan syarat tertentu dan yang tidak berulang dengan terjadinya pengulangan hari, seperti nadzar berpuasa setiap hari Kamis, hukumnya adalah mandub/sunnah. Nadzar seperti ini adalah yang dibebankan seseorang pada dirinya sebagai ekspresi kesyukuran kepada Allah SWT terhadap nikmat tertentu yang diperolehnya, seperti sembuh dari penyakit atau dikaruniai anak atau istri.

Adapun nadzar yang berulang dengan pengulangan hari, seperti nadzar berpuasa setiap hari Kamis maka hukumnya adalah makruh. Sementara itu, nadzar yang dikaitkan dengan syarat tertentu, seperti ucapan seseorang, "Jika Allah menyembuhkan penyakit saya ini, maka saya bernadzar untuk bersedekah," maka status hukumnya masih diperdebatkan antara makruh atau mubah. Imam al-Baji menyatakan hukumnya makruh, sedangkan menurut Ibnu Rusyd mubah. Menurut kami, pendapat Ibnu Rusyd inilah yang lebih kuat. Akan tetapi, harus digarisbawahi bahwa nadzar yang bersyarat ini sekali-kali tidak dapat mengubah takdir Allah. Namun, ia hanyalah salah satu cara untuk mendorong seorang yang bakhil mau bersedekah.

Adapun menurut madzhab Syafi'i dan Hambali, hukum nadzar adalah makruh, yaitu makruh yang diharapkan untuk dijauhi, bukan makruh yang mengarah pada haram. Artinya, bernadzar adalah perbuatan yang tidak disukai. Hal ini didasarkan pada hadits yang diriwayatkan oleh Umar ibnul Khaththab bahwa Rasulullah saw. melarang nadzar seraya berkata,

إِنَّهُ لاَ يَرُدُّ شَيْئًا، وَإِنَّمَا يَسْتَخْرِجُ بِهِ مِنَ الْبَخِيْلِ

"Sesungguhnya ia tidak akan mencegah (takdir buruk) apa pun, namun ia hanyalah jalan untuk mengeluarkan (kebaikan) dari seorang yang bakhil."

Dalam redaksi lain disebutkan,

أَنَّهُ لاَ يَأْتِي بِخَيْرٍ وَإِنَّمَا يَسْتَخْرِجُ بِهِ مِنَ الْبَخِيْلِ

"Sesungguhnya ia tidak mendatangkan kebaikan apa pun, melainkan hanya jalan untuk keluarnya sesuatu (kebaikan) dari orang bakhil."[190]

Alasan lainnya adalah bahwa jika bernadzar memang suatu tindakan yang disukai (*mustahab*), niscaya Rasulullah saw. dan para sahabat terkemuka akan melakukannya. Akan

190 HR Bukhari, Muslim, Ahmad, dan para penyusun kitab sunan yang empat, kecuali at-Tirmidzi, dari Ibnu Umar r.a. Ada juga riwayat shahih lainnya yang senada yang diriwayatkan oleh para penghimpun kitab hadits, kecuali Abu Dawud, dari Abu Hurairah. Al-Khithabi berkata, "Larangan Rasulullah saw. untuk bernadzar sesungguhnya dimaksudkan untuk menegaskan keberadaannya

tetapi, sekalipun hukumnya adalah seperti yang disebutkan ini, siapa saja yang bernadzar untuk mengerjakan suatu ketaatan tetap diwajibkan menunaikannya. Kewajiban menunaikannya tersebut berdasarkan dalil Al-Qur'an, As-Sunnah, dan logika.[191]

Adapun dalil dari Al-Qur'an adalah firman Allah SWT,

"... Dan hendaklah mereka menyempurnakan nadzar-nadzar mereka...." **(al-Hajj: 29)**

firman-Nya,

"Mereka memenuhi nazar dan takut akan suatu hari yang azabnya merata di mana-mana." **(al-Insaan: 7)**

firman-Nya,

"Wahai orang-orang yang beriman! Penuhilah janji-janji...." **(al-Maa'idah: 1)**

firman-Nya,

"...dan penuhilah janji, karena janji itu pasti diminta pertanggungjawabannya." **(al-Israa': 34)**

firman-Nya,

"Dan tepatilah janji dengan Allah apabila kamu berjanji...." **(an-Nahl: 91)**

Nadzar adalah salah satu bentuk janji kepada Allah SWT dari orang yang bernadzar, demikian juga kata *'uquud* bermakna janji (*'uhuud*).

Sementara, dalil dari As-Sunnah adalah sabda Rasulullah saw.,

مَنْ نَذَرَ أَنْ يُطِيْعَ اللهَ فَلْيُطِعْهُ

"Siapa yang bernadzar untuk menaati Allah SWT, maka hendaklah merealisasikannya."

Juga, sabda beliau,

مَنْ نَذَرَ وَسَمَّى فَعَلَيْهِ الْوَفَاءُ بِمَا سَمَّى

"Siapa yang bernadzar dengan menyebut hal tertentu,[192] maka hendaklah merealisasikan yang ia sebut itu."[193]

Adapun dalil logikanya adalah bahwa dalam rangka mendekatkan diri kepada Allah

---

sekaligus memperingatkan umat agar tidak main-main dengannya setelah ia diucapkan. Hal itu dikarenakan sekiranya maknanya adalah betul-betul larangan untuk melakukan nadzar, maka tentulah hadits ini akan berisi pembatalan hukumnya serta pengguguran terhadap kewajiban merealisasikannya. Alasannya, dengan adanya larangan Rasulullah saw. tersebut, maka statusnya otomatis menjadi maksiat sehingga tidak harus ditunaikan. Dengan demikian, redaksi hadits itu harus ditakwilkan dan tidak boleh dipahami secara zahirnya saja."

Pendapat serupa juga dikemukakan oleh Ibnu Atsir dalam kitab *an-Nihaayah*. Ia juga menambahkan, "Adapun makna yang juga dikandung di dalam hadits itu adalah penegasan dari Rasulullah saw. kepada kaum Muslimin bahwa sesungguhnya nadzar itu adalah perkara yang tidak bisa mendatangkan manfaat apa-apa bagi mereka di dunia ini. Ia juga tidak dapat menolak kemudharatan serta mengubah takdir yang telah ditetapkan. Oleh karena itu, janganlah kalian bernadzar karena adanya keyakinan bahwa dengannya kalian akan memperoleh sesuatu yang sebelumnya tidak ditakdirkan Allah SWT pada kalian, atau dengan nadzar itu kalian akan terhindar dari suatu keburukan yang telah ditakdirkan-Nya bagi kalian. Adapun jika kalian masih tetap mengucapkan nadzar, maka konsekuensinya kalian harus menunaikannya. Sebab, apa yang kalian nadzarkan itu menjadi suatu kewajiban yang harus kalian realisasikan."

Sebaliknya, menurut pendapat sebagian ulama lainnya, makna hadits tersebut adalah sesuai dengan zahirnya. Artinya, isinya secara tegas menyatakan makruhnya bernadzar sebab ia adalah tindakan yang dilakukan hanya oleh orang bakhil. Dengan nadzar itulah, Allah SWT mewajibkannya mengeluarkan hartanya yang ia sebetulnya belum akan rela menginfakkannya kecuali jika ada situasi yang memaksa, yaitu ketika suatu hal yang ia inginkan dalam objek nadzarnya tersebut terwujub. Lih: *Al-Mahalli*, jilid 8, hlm. 4; *Jaami' al-Ushuul*, jilid 12, hlm. 181 dan 243; *Nail al-Authaar*, jilid 8, hal 240; dan *Subul as-Salaam*, jilid 4, hlm. 110

191 *Al-Mahalli*, jilid 8, hlm. 3; *al-Mughnii*, jilid 9, hlm. 1; *Mughnii al-Muhtaaj*, jilid 4, hlm. 354; *al-Bada'i'*, jilid 5, hal 90; *Bidaayat al-Mujtahid*, jilid 1, hlm. 409; dan *asy-Syarh al-Kabiir*, jilid 2, hlm. 162

192 Maksudnya: menyebutkan hal-hal tertentu yang akan ia kerjakan seperti shalat, puasa, haji, dan bentuk-bentuk ketaatan lainnya.

193 Tentang hadits ini, az-Zaila'i dalam kitab *Nashbur Raayah*, jilid 3, hlm. 300 berkata, "Status hadits ini gharib (ganjil). Akan tetapi, tentang masalah wajibnya menunaikan nadzar ini, juga disebutkan dalam banyak hadits lain, di antaranya hadits Ibnu Abbas, Aisyah, Ibnu Umar, dan hadits Amru bin Syu'aib dari bapaknya, dari kakeknya." Lihat juga *Fathul Qadiir*, jilid 4, hlm. 27.

SWT, seorang Muslim terkadang perlu membebani dirinya dengan suatu ibadah yang sebetulnya boleh tidak dikerjakan, dengan maksud meraih posisi yang mulia di hadapan-Nya. Bernadzar adalah langkah mewajibkan kepada diri sendiri melakukan hal yang menjadi objek nadzar. Oleh karena itu, ia merupakan salah satu sarana untuk mewajibkan kepada diri melakukan sesuatu sekaligus mencegah godaan untuk tidak jadi merealisasikannya. Dengan cara seperti ini, tercapailah target yang diinginkan oleh si pelaku, yaitu melakukan ibadah yang bisa mendekatkan dirinya kepada Allah SWT.

Dalam madzhab Hanafi ditemukan penjelasan tentang rincian hukum nadzar yang wajib ditunaikan, yaitu dilihat dari segi disebutkannya objek nadzar tersebut oleh pelakunya atau tidak. Pendapat mereka dalam hal tersebut adalah sebagai berikut.

Pertama, dalam kondisi si pelaku menyebut langsung objek nadzarnya, seperti dengan berkata, "Saya bernadzar melakukan haji atau umrah karena Allah SWT," atau mengatakan, "Jika Allah SWT menyembuhkan penyakit saya ini, maka saya akan bersedekah sebanyak seratus." Dalam kasus seperti ini, si pelaku wajib merealisasikan objek nadzar yang telah dijelaskan itu, baik nadzar tersebut bersifat bebas (*muthlaq*) ataupun bersyarat (*mu'allaq bi syarth*). Lebih lanjut, ia juga tidak dibolehkan menebus nadzar tersebut dengan membayar denda dalam bentuk lain.

Sementara, dalam madzhab Maliki disebutkan bahwa nadzar terdiri atas dua bentuk, yaitu bebas (*muthlaq*) dan bersyarat (*muqayyad*). Nadzar bebas adalah yang diucapkan sebagai ekspresi kesyukuran kepada Allah SWT atas suatu nikmat atau tanpa alasan apa pun, seperti ucapan seseorang, "Saya akan berpuasa sekian hari atau mengerjakan shalat sekian rakaat."

Nadzar seperti ini hukumnya dianjurkan (*mustahab*) dan wajib direalisasikan, baik yang bersangkutan menggunakan lafal *bernadzar* ketika itu atau tidak. Kecuali jika ketika itu ia hanya berniat menyampaikan suatu informasi, maka tidak ada kewajiban apa pun baginya. Adapun nadzar bersyarat adalah nadzar yang dikaitkan dengan syarat tertentu, seperti ucapan seseorang, "Jika si Fulan datang, atau jika Allah SWT menyembuhkan penyakit saya, atau jika Allah SWT merealisasikan keinginan saya ini, maka saya akan melakukan hal ini dan itu." Nadzar seperti ini hukumnya mubah, tapi menurut pendapat lain makruh. Hanya saja, terlepas dari apa pun hukumnya, ia tetap wajib direalisasikan dengan tidak membedakan apakah nadzar tersebut terucap dalam kondisi tidak suka pada seseorang atau marah pada sesuatu, dan sebagainya.[194]

Menurut madzhab Syafi'i,[195] apabila nadzar dikaitkan dengan persyaratan tertentu, maka harus dipastikan dulu apakah si pelaku memang menginginkan realisasi nadzar itu atau tidak. Dengan ungkapan lain, harus dibedakan antara yang disebut dengan nadzar *tabarrur*[196] dengan nadzar *lujaj*.[197] Nadzar *tabarrur* adalah ibadah yang dinadzarkan seseorang untuk direalisasikan jika ia mendapat suatu nikmat atau terhindar dari suatu musibah, seperti ucapan seseorang, "Jika Allah SWT menyem-

194 *Al-Qawaaniin al-Fiqhiyyah*, hlm. 168 dan *asy-Syarhul Kabiir*, jilid 2, hlm. 161.

195 *Mughnil Muhtaaj*, jilid 4, hlm. 355 dan setelahnya; dan *al-Muhadzdzab*, jilid 1, hlm. 243.

196 Istilah ini turunan dari lafal *birr* (kebaikan). Disebut demikian karena pelakunya memaksudkan dengan nadzar itu melakukan suatu kebaikan dan pendekatan diri kepada Allah SWT. Dalam jenis nadzar ini, tercakup nadzar *mukaafa'ah* (yang ada unsur imbalannya) dan nadzar mutlak.

197 Makna dasar dari kata *lujaaj* adalah berlebihan dalam permusuhan. Disebut dengan istilah nadzar *lujaaj*, sebab ia terjadi pada kondisi marah.

buhkan penyakit saya ini, maka saya akan berpuasa atau melakukan kebaikan ini dan itu karena Allah SWT." Nadzar dalam bentuk ini wajib direalisasikan apabila syarat yang ditetapkan tersebut terwujud.

Adapun nadzar *lujaj* adalah suatu ucapan dari seseorang yang bentuknya seperti sumpah dan dimaksudkan oleh pelakunya untuk memotivasi dirinya melakukan atau meninggalkan sesuatu, bukan dimaksudkan untuk bernadzar atau mendekatkan diri kepada Allah SWT dengannya. Contohnya adalah ucapan seseorang, "Jika saya sampai menyapa si Fulan, maka saya akan berpuasa ini dan itu atau melakukan kebaikan ini dan itu karena Allah." Ucapan seperti ini disebut juga dengan sumpah (*yamiin*) *lujaj* atau *ghadhab* atau *ghalaq*. Hukumnya menurut pendapat yang lebih kuat adalah si pelaku dibolehkan memilih antara merealisasikan hal yang diucapkan itu atau tidak. Dalam kondisi itu (tidak direalisasikan), maka si pelaku menebusnya dengan membayar kafarat sama dengan kafarat sumpah. Kondisi inilah yang dijelaskan dalam sebuah hadits,

كَفَّارَةُ النَّذْرِ كَفَّارَةُ يَمِيْنٍ

"Kafarat nadzar adalah sama seperti kafarat sumpah."[198]

Penjelasannya: mengingat nadzar yang berbentuk *tabarrur* tidak bisa ditebus dengan kafarat sehingga yang dimaksud oleh hadits di atas adalah nadzar *lujaj*.

Lebih lanjut, dapat juga ditegaskan bahwa nadzar *lujaj* adalah nadzar yang terjadi pada situasi terjadinya pertengkaran dan didorong oleh rasa marah, sementara nadzar *tabarrur* tidak muncul dari dorongan kemarahan.

Adapun nadzar mutlak adalah nadzar yang diucapkan dengan tujuan mendekatkan diri kepada Allah SWT tanpa dikaitkan dengan terwujudnya maksud tertentu atau didorong oleh rasa tidak suka atau marah. Contohnya adalah ucapan seseorang, "Saya bernadzar puasa hari Kamis karena Allah SWT."

Menurut madzhab Hambali,[199] hukum nadzar *lujaj* sama dengan hukum bersumpah (*yamiin*) dan pelakunya—seperti dikatakan oleh madzhab Syafi'i—diberi kebebasan untuk memilih antara merealisasikan objek nadzarnya atau menebusnya dengan tebusan pelanggaran sumpah. Rasulullah saw. bersabda,

لاَ نَذْرَ فِي غَضَبٍ، وَكَفَّارَتُهُ كَفَّارَةُ يَمِيْنٍ

"Tidak sah nadzar dalam keadaan marah dan kafaratnya (tebusannya) adalah seperti kafarat sumpah."[200]

Sementara itu, Imam Malik berkata, "Nadzar dalam bentuk mana pun harus direalisasikan."[201]

Kedua, terhadap nadzar yang objeknya tidak disebutkan, hukumnya adalah sebagai

198 HR Muslim, Ahmad, Abu Dawud, an-Nasa'i, dan at-Tirmidzi yang di dalamnya terdapat tambahan lafal, *"Idzaa lam yusammih."* (Jika tidak disebutkan objek nadzarnya itu) dan riwayat ini dinilai at-Tirmidzi berkualitas shahih dan diriwayatkan dari Uqbah bin Amir r.a.. Ibnu Hajar juga berkata, "Kualitasnya shahih." Hadits dengan makna ini tapi dengan redaksi lain juga diriwayatkan dari Aisyah r.a., Ibnu Abbas r.a., Imran ibnul Hushain r.a. dan Abu Hurairah r.a. (*Subulus Salaam*, jilid 4, hlm. 111; *Nailul Authaar*, jilid 8, hlm. 243; *Nashbur Raayah*, jilid 3, hlm. 295; *al-Iimaam*, hlm. 309; dan *Takhriij Ahaadiits Tuhfat al-Fuqahaa'*, jilid 2, hlm. 465).

199 *Al-Mughnii*, jilid 8, hlm. 696 dan jilid 9, hlm. 2.

200 HR an-Nasa'i dari Imran ibnul Hushain r.a. (*al-Mahallii*, jilid 8, hlm. 8; *Jaami'ul Ushuul*, jilid 12, hlm. 189 dan setelahnya). Selain itu, diriwayatkan juga oleh ath-Thabrani dalam *al-Mu'jam al-Kabiir* dan *al-Mu'jamul Ausath* dari Ibnu Abbas r.a. dengan lafal, *"Wa laa yamiin fii ghadhab."* (tidak berlaku sumpah yang diucapkan dalam kondisi marah). Lihat *Majma'uz Zawaa'id*, jilid 4, hlm. 186.

201 *Bidaayatul Mujtahid*, jilid 1, hlm. 409; dan *asy-Syarhul Kabiir*, jilid 2, hlm. 161.

berikut: apabila orang yang bernadzar itu meniatkan hal tertentu di dalam hatinya ketika nadzar diucapkan maka ia wajib merealisasikan hal yang ia niatkan tersebut, baik nadzarnya itu berbentuk nadzar mutlak, seperti dengan berkata, "Saya bernadzar karena Allah," ataupun yang terikat dengan syarat tertentu, seperti dengan berkata, "Jika saya melakukan hal ini atau itu, maka saya bernadzar karena Allah."

Selanjutnya, apabila objek nadzar yang ia niatkan dalam hati itu berkenaan dengan puasa, shalat, haji, atau umrah, maka harus direalisasikan dengan segera jika nadzarnya itu berbentuk mutlak. Tetapi apabila dikaitkan dengan syarat tertentu, maka realisasinya adalah ketika syarat tadi terwujud. Realisasi nadzar seperti ini sama sekali tidak boleh diganti dengan tebusan seperti kafarat sumpah.

Akan tetapi, jika orang yang bernadzar itu tidak meniatkan hal apa pun dalam hatinya, maka nadzarnya dikategorikan nadzar *mubham* (tidak jelas) dan ketika itu ia diharuskan membayar tebusan seperti kafarat sumpah. Kafarat dimaksud harus direalisasikan segera apabila nadzar itu berbentuk mutlak. Tetapi apabila dikaitkan dengan syarat tertentu, maka realisasi kafaratnya adalah ketika syarat terwujud. Dalil tentang hal ini adalah sabda Rasulullah saw.,

اَلنَّذْرُ يَمِيْنٌ وَكَفَّارَتُهُ كَفَّارَةُ يَمِيْنٍ

"Nadzar sama dengan sumpah sehingga tebusannya (kafaratnya) sama dengan kafarat sumpah."[202]

Menurut madzhab Hanafi, wajibnya penunaian kafarat nadzar tersebut berlaku umum, baik syarat yang diletakkan si pelaku nadzar terhadap realisasi nadzarnya adalah hal yang dibolehkan syariat maupun hal yang berbentuk maksiat. Dalam hal syarat yang berbentuk kemaksiatan ini, maka si pelaku harus membatalkan nadzarnya lalu membayar kafarat,[203] berdasarkan sabda Rasulullah saw.,

مَنْ حَلَفَ عَلَى يَمِيْنٍ فَرَأَى غَيْرَهَا خَيْرًا مِنْهَا، فَلْيَأْتِ الَّذِي هُوَ خَيْرٌ وَلْيُكَفِّرْ عَنْ يَمِيْنِهِ

"Siapa yang bersumpah melakukan sesuatu lantas mendapati ada hal lain yang lebih baik, maka hendaklah mengerjakan hal yang lebih baik tadi lalu membayar kafarat terhadap pelanggaran sumpahnya."[204]

Apabila dalam nadzar *mubham* (tidak jelas) si pelaku meniatkan objeknya berbentuk puasa, namun tanpa menetapkan jumlah harinya, maka diwajibkan baginya berpuasa selama tiga hari.

---

202 Teks haditsnya adalah bahwa Rasulullah saw. bersabda,

مَنْ نَذَرَ نَذْرًا لَمْ يُسَمِّهِ فَكَفَّارَتُهُ كَفَّارَةُ يَمِيْنٍ، وَمَنْ نَذَرَ نَذْرًا فِي مَعْصِيَةِ اللهِ فَكَفَّارَتُهُ كَفَّارَةُ يَمِيْنٍ، وَمَنْ نَذَرَ نَذْرًا لاَ يُطِيْقُهُ فَكَفَّارَتُهُ كَفَّارَةُ يَمِيْنٍ، وَمَنْ نَذَرَ نَذْرًا أَطَاقَهُ فَلْيَفِ بِهِ

"Siapa yang bernadzar dengan sesuatu yang tidak ia sebutkan, maka kafaratnya sama dengan kafarat sumpah. Siapa yang bernadzar dengan sesuatu yang berbentuk kemaksiatan kepada Allah, maka kafaratnya sama dengan kafarat sumpah. Siapa yang bernadzar dengan sesuatu yang ia tidak sanggup merealisasikannya, maka kafaratnya sama dengan kafarat sumpah. Sebaliknya, orang yang bernadzar dengan sesuatu yang ia sanggup merealisasikannya, maka wajib baginya merealisasikannya."

Diriwayatkan oleh Muslim, Abu Dawud, an-Nasa'i, dan Ibnu Majah dari Ibnu Abbas secara *marfuu'*. Selain itu, terdapat riwayat-riwayat lainnya yang senada, seperti hadits Uqbah bin Amir yang berbunyi,

كَفَّارَةُ النَّذْرِ كَفَّارَةُ يَمِيْنٍ

"Kafarat nadzar sama dengan kafarat sumpah." Lihat *Takhriij Ahaadiits Tuhfat al-Fuqahaa'*, jilid 2, hlm. 464 dan setelahnya.

203 Silakan lihat penjelasan rinci madzhab Hanafi tentang masalah ini dalam *al-Mabsuuth*, jilid 8 hlm. 136; *al-Badaa'i'*, jilid 5, hlm. 90-92; *Fathul Qadiir*, jilid 4, hlm. 24; dan *al-Fataawaa al-Hindiyyah*, jilid 2, hlm. 60.

204 HR Ahmad, Muslim, an-Nasa'i, Ibnu Majah dari Uday bin Hatim. Hadits ini juga diriwayatkan oleh ulama hadits lainnya dari jalur sanad yang lain dan telah di-*takhrij* sebelumnya (*Nailul Authaar*, jilid 8, hlm. 237).

Apabila dalam nadzar *mubham* itu si pelaku meniatkannya berbentuk pemberian makanan terhadap fakir miskin namun tanpa menetapkan jumlahnya, maka diwajibkan baginya memberi makan sepuluh orang miskin dengan jatah masing-masing sebanyak setengah *sha'* gandum, yaitu sekitar setengah *rithl* syam.[205]

Jika dalam nadzar *mubham* itu si pelaku berkata, "Saya bernadzar untuk bersedekah karena Allah SWT," maka ia harus bersedekah sebanyak setengah *sha'*.

Apabila dalam nadzar *mubham* itu si pelaku berkata, "Saya bernadzar untuk berpuasa satu puasa karena Allah SWT," maka ia harus berpuasa satu hari menurut kesepakatan ulama.

Jika dalam nadzar *mubham* itu si pelaku berkata, "Saya bernadzar untuk melakukan satu shalat karena Allah," maka ia harus shalat sebanyak dua rakaat menurut kesepakatan ulama.

Alasan di balik penetapan hukum seperti itu dalam bentuk-bentuk nadzar di atas adalah karena si pelaku tidak menetapkan ukuran tertentu pada nadzarnya, sehingga dijadikanlah ukuran minimal pelaksanaan ibadah-ibadah tersebut sebagaimana diakui syariat sebagai patokannya. Alasannya, nadzar orang tersebut dalam kondisi di atas dipandang sebagai realisasi dari suatu kewajiban syariat.

Dalam madzhab Maliki[206] disebutkan bahwa siapa yang bernadzar puasa dengan meniatkan di dalam hatinya beberapa hari tertentu, maka ia harus menjalankannya sesuai dengan yang diniatkan. Namun jika ia tidak menetapkan jumlah harinya, maka cukup baginya berpuasa selama satu hari. Demikian juga jika orang itu bernadzar puasa *dahr* (sepanjang waktu), maka ia harus merealisasikannya. Tetapi dengan pengecualian (dalam arti tidak dipandang melanggar), jika ia tidak berpuasa pada hari-hari raya (Idul Fitri dan Idul Adha), masa haid, dan selama Ramadhan. Selain itu, orang tersebut juga boleh tidak berpuasa jika sedang sakit dan mengadakan perjalanan, dan tidak wajib menggantinya di hari lain. Hal itu dikarenakan penggantian tersebut tidak memungkinkan.

Selanjutnya, jika orang itu meniatkan dalam nadzarnya untuk mengerjakan shalat dalam jumlah tertentu, maka ia harus merealisasikan sesuai dengan yang diniatkan. Namun jika tanpa menentukan jumlahnya, maka cukup baginya mengerjakan sebanyak dua rakaat. Demikian juga, jika orang itu bernadzar untuk menyedekahkan seluruh hartanya, lalu ia tidak bisa menepatinya, maka cukup baginya menyedekahkan sepertiganya. Tetapi, jika ia menetapkan ukuran tertentu dalam niatnya, seperti setengah atau dua pertiga harta, maka wajib baginya menyedekahkan sesuai dengan yang diniatkan.

Jika seseorang bernadzar berjalan ke Mekah seraya menyebutkan bahwa hal itu dalam rangka menunaikan haji atau umrah, maka ia harus merealisasikan nadzarnya itu. Akan tetapi, jika ketika itu ia tidak menyebut haji atau umrah dan tidak meniatkan keduanya dalam nadzar tersebut, maka ia tetap wajib menunaikan haji atau umrah, seperti telah dijelaskan terdahulu.

Jika seseorang bernadzar untuk berkurban dengan seekor unta, maka ia tidak boleh menggantinya dengan sapi dalam kondisi yang bersangkutan mampu berkurban dengan unta. Tetapi jika tidak mampu dengannya, maka menurut Imam Malik dibolehkan bagi orang itu untuk berkurban dengan sapi.

Sementara itu, dalam madzhab Syafi'i[207] disebutkan bahwa siapa yang bernadzar untuk

205 Satu *sha'* = 2,748 liter, menurut madzhab selain Hanafi (lihat *Mu'jam Lughah al-Fuqahaa' —penj.*).

206 *Al-Qawaaniin al-Fiqhiyyah*, hlm. 168-170; *asy-Syarhul Kabiir*, jilid 2, hlm. 166.

207 *Mughnil Muhtaaj*, jilid 4, hlm. 362.

mendatangi kota Mekah dengan berjalan kaki, maka wajib baginya mendatanginya dalam rangka haji atau umrah. Jika orang itu bernadzar menunaikan haji atau umrah dengan berjalan kaki, maka menurut pendapat yang lebih kuat wajib baginya menunaikannya dengan berjalan kaki. Selanjutnya, jika orang itu berkata, "Saya bernadzar menunaikan haji dengan berjalan kaki," maka wajib baginya merealisasikannya dari arah ia berihram. Tetapi jika orang itu berkata, "Saya bernadzar akan berjalan kaki ke Baitullah," maka menurut pendapat yang lebih kuat dibolehkan baginya berjalan kaki dari tempatnya berdomisili. Semua hal ini adalah dalam kondisi si pelaku nadzar memiliki kemampuan untuk berjalan kaki. Penyebabnya, orang itu sendiri yang membebankan pada dirinya melakukan hal seperti itu. Akan tetapi, jika ia tidak mampu merealisasikannya maka tidak wajib baginya berjalan namun boleh memakai kendaraan.

Nadzar untuk melakukan hal yang mubah serta nadzar melakukan kemaksiatan

Apabila seseorang bernadzar untuk melakukan suatu hal yang mubah, seperti dengan berkata, "Saya bernadzar berjalan kaki ke rumah saya," atau, "Saya bernadzar untuk menunggang kuda saya," atau, "Saya bernadzar memakai baju saya," ataupun bernadzar untuk meninggalkan satu perbuatan mubah seperti dengan berkata, "Saya bernadzar untuk tidak memakan manisan," maka dalam kedua kondisi tersebut si pelaku tidak wajib merealisasikannya. Hal itu didasarkan pada hadits yang diriwayatkan oleh Abu Dawud yang berbunyi,

لاَ نَذْرَ إِلاَّ فِيْمَا ابْتُغِيَ بِهِ وَجْهُ اللهِ تَعَالَى

"Tidak ada nadzar kecuali dengan hal-hal yang ditujukan untuk meraih keridhaan Allah SWT."[208]

Juga, hadits yang diriwayatkan oleh Imam Bukhari dari Ibnu Abbas bahwa suatu hari Rasulullah saw. menyampaikan khotbah. Tiba-tiba, beliau melihat seorang laki-laki yang berdiri di bawah terik matahari. Rasulullah saw. lalu menanyakan perihal orang tersebut. Para sahabat menjawab, "Orang itu bernama Abu Israil. Ia bernadzar untuk berpuasa dengan tidak akan duduk, berteduh dari terik matahari, maupun berkata-kata dengan orang lain." Rasulullah saw. lalu berkata,

مُرُوْهُ فَلْيَتَكَلَّمْ وَلْيَسْتَظِلَّ، وَلْيَقْعُدْ، وَلْيُتِمَّ صَوْمَهُ

"Suruhlah ia untuk berkata-kata, berteduh, dan duduk dengan tetap menunaikan puasanya."[209]

Dalil lainnya adalah hadits yang diriwayatkan oleh Abu Hurairah bahwa suatu ketika seorang perempuan bernadzar untuk berjalan kaki ke Baitullah. Rasulullah saw. lantas ditanya tentang nadzar seperti itu. Beliau lantas menjawab,

إِنَّ اللهَ لَغَنِيٌّ عَنْ مَشْيِهَا، مُرُوْهَا فَلْتَرْكَبْ

"Sesungguhnya Allah SWT tidak butuh dengan tindakannya untuk berjalan kaki itu. Suruhlah ia untuk menunggang kendaraan."[210]

208 HR Abu Dawud dari Amru bin Syu'aib dari bapaknya dari kakeknya (*Takhriij Ahaadiits Tuhfat al-Fuqahaa'*, jilid 2, hlm. 461; *Nailul Authaar*, jilid 8, hlm. 242; dan *Majma'uz Zawaa'id*, jilid 4, hlm. 186.

209 Hadits ini juga diriwayatkan oleh Malik, Ibnu Majah, dan Abu Dawud (*Takhriij Ahaadiits Tuhfat al-Fuqahaa', ibid.*; *Jaami'ul Ushuul*, jilid 12, hlm. 184; *Nailul Authaar*, jilid 8, hlm. 242; *al-Ilmaam*, hlm. 311); juga diriwayatkan oleh ath-Thabrani dalam *al-Mu'jamul Ausath* dari Jabir bin Abdullah, tetapi di dalam rangkaian sanadnya terdapat Hajjaj bin Arthah yang dinilai *mudallis* (tidak menyebutkan sumber ia mendapatkan hadits). (*Majma'uz Zawaa'id*, jilid 4, hlm. 187)

210 HR at-Tirmidzi dari Abu Hurairah. At-Tirmidzi berkata, "Kualitasnya shahih. Rasulullah saw. juga tidak menyuruh perempuan itu membayar kafarat." (*Jaami'ul Ushuul*, jilid 12, hlm. 186)

Adapun tentang riwayat yang menyebutkan bahwa seorang perempuan berkata kepada Rasulullah sesampainya beliau di Madinah, "Sesungguhnya saya telah bernadzar untuk memukul rebana di hadapan engkau," lantas Rasulullah saw. menjawab, *"Tunaikanlah nadzarmu itu,"*[211] jumhur ulama menjelaskan bahwa maksudnya adalah ketika itu nadzar perempuan tersebut telah menjadi suatu bentuk ibadah. Hal itu dikarenakan hijrahnya Rasulullah saw. ke Madinah telah membawa kebahagiaan bagi kaum Muslimin, sebaliknya menimbulkan kemarahan di hati orang-orang kafir dan kebencian di hati golongan munafik.

Selanjutnya timbul satu pertanyaan, yaitu apabila orang yang bernadzar dengan hal yang mubah itu melanggar isi nadzarnya, maka apakah ia terkena kafarat? Menurut ulama dari madzhab Hanafi, Maliki, dan dalam pandangan yang lebih kuat pada madzhab Syafi'i, tidak wajib bagi orang itu membayar kafarat, karena memang nadzarnya tersebut dipandang tidak berlaku. Akan tetapi, menurut madzhab Hambali, dalam hal ini si pelaku dibolehkan memilih antara merealisasikan nadzarnya, berdasarkan hadits tentang perempuan yang bernadzar memukul rebana di hadapan Rasulullah saw., seperti telah disebutkan sebelumnya, atau tidak merealisasikannya dengan konsekuensi membayar kafarat. Hal itu dikarenakan dalam madzhab Hambali, nadzar dengan hal-hal yang mubah tetap dipandang berlaku dengan dalil hadits tentang perempuan yang bernadzar memukul rebana di hadapan Rasulullah saw. itu.[212]

Adapun jika orang itu bernadzar dengan hal-hal yang berbentuk kemaksiatan, seperti dengan mengatakan, "Saya bernadzar karena Allah SWT untuk meminum khamar, atau membunuh si Fulan, atau memukulnya, atau mencaci makinya, dan sebagainya," maka para ulama sepakat menyatakan tidak bolehnya merealisasikan nadzar yang seperti itu. Hal ini didasarkan pada sabda Rasulullah saw.,

لاَ نَذْرَ فِي مَعْصِيَةِ اللهِ

"Tidak sah nadzar dalam hal-hal yang berbentuk kemaksiatan kepada Allah SWT."[213]

Adapun jika ditanyakan tentang apakah wajib bagi pelakunya membayar kafarat, menurut madzhab Hanafi dan Hambali, bagi orang yang bernadzar melakukan maksiat, maka wajib tidak merealisasikannya dan menggantinya dengan membayar kafarat seperti kafarat sumpah. Dalilnya adalah sabda Rasulullah saw. yang diriwayatkan oleh Imran ibnul Hushain dan Abu Hurairah, yaitu,

لاَ نَذْرَ فِي مَعْصِيَةِ اللهِ، وَكَفَّارَتُهُ كَفَّارَةُ يَمِيْنٍ

"Tidak boleh bernadzar dengan kemaksiatan kepada Allah SWT dan pelakunya wajib

211 HR Abu Dawud dari Amru bin Syu'aib dari bapaknya, dari kakeknya (*Jaami'ul Ushuul, ibid.*, hlm. 188; *Nashbur Raayah*, jilid 3, hlm. 300).

212 Untuk pembahasan lebih lanjut, lihat *Rahmatul Ummah fi Ikhtilaaf al-A'immah* karangan ad-Dimasyqi, dalam kitab *al-Miizaan*, jilid 1, hlm. 149; *Mughnil Muhtaaj*, jilid 4, hlm. 357; *al-Mughnii*, jilid 9, hlm. 5; *Tuhfatul Fuqahaa'*, cetakan lama, jilid 2, hlm. 502; *Bidaayatul Mujtahid*, jilid 1, hlm. 410; *asy-Syarhul Kabiir*, jilid 2, hlm. 162; *al-Fataawaa al-Hindiyyah*, jilid 2, hlm. 61; *al-Qawaaniin al-Fiqhiyyah*, hlm. 168..

213 HR Muslim, Abu Dawud, an-Nasa'i, al-Hakim, dan al-Baihaqi dari Imran ibnul Hushain r.a. dengan lafal,

لاَ نَذْرَ فِي مَعْصِيَةٍ وَلاَ فِيْمَا لاَ يَمْلِكُ ابْنُ آدَمَ

Sementara, dalam riwayat Muslim digunakan lafal,

لاَ نَذْرَ فِي مَعْصِيَةِ اللهِ

Lihat *Jaami'ul Ushuul*, jilid 12, hlm. 188; *Nashbur Raayah*, jilid 3, hlm. 300; dan *Majma'uz Zawaa'id*, jilid 4, hlm. 187..

membayar tebusan (kafarat) seperti kafarat sumpah."[214]

Sedangkan menurut madzhab Maliki, Syafi'i, dan jumhur ulama, tidak ada konsekuensi apa-apa bagi orang itu dan tidak wajib kafarat. Hal itu didasarkan pada hadits dari Aisyah r.a. bahwa Rasulullah saw. bersabda,

مَنْ نَذَرَ أَنْ يُطِيْعَ اللهَ فَلْيُطِعْهُ، وَمَنْ نَذَرَ أَنْ يَعْصِيَ اللهَ فَلاَ يَعْصِهِ

"Siapa yang bernadzar untuk menaati Allah, maka hendaklah merealisasikannya. Sebaliknya siapa yang bernadzar untuk bermaksiat kepada Allah, maka janganlah merealisasikannya."

Adapun tentang hadits riwayat Imran dan Abu Hurairah di atas, Ibnu Abdil Barr mengatakan bahwa para ahli hadits menilainya lemah dengan dasar bahwa pada sanad hadits Abu Hurairah terdapat Sulaiman bin Arqam yang dinilai sangat lemah (*matruuk*) dalam periwayatan hadits. Sementara, pada sanad hadits Imran terdapat Zuhair bin Muhammad dan bapaknya, di mana sang bapak adalah orang yang tidak diketahui identitasnya dan hanya anaknya ini saja, yaitu Zuhair, yang meriwayatkan hadits darinya. Selain itu, Zuhair sendiri menurut Ibnu Abdil Barr adalah orang yang sangat lemah (*munkar*) dalam periwayatan hadits.

Adapun tentang hadits yang diriwayatkan Uqbah bin Amir, yaitu "*Kafarat nadzar sama dengan kafarat sumpah,*" maka yang dimaksud adalah nadzar yang timbul disebabkan kemarahan (nadzar *lujaj*).[215]

b. Saat Berlakunya Hukum Suatu Nadzar

Maksudnya adalah waktu wajib bagi subjek nadzar merealisasikan objek nadzarnya. Hal ini tentu saja berbeda pada setiap nadzar, bergantung pada apakah nadzar itu bersifat mutlak (tidak bersyarat) atau terkait dengan syarat atau tempat tertentu, atau dinisbatkan kepada waktu tertentu di masa depan.

Seperti telah dijelaskan, objek nadzar adakalanya berupa ibadah yang terkait dengan fisik seperti puasa dan shalat, atau ibadah yang terkait dengan harta, seperti sedekah.[216]

Dalam hal nadzar yang bersifat mutlak (tidak bersyarat) dan tidak terkait pada tempat tertentu atau waktu tertentu, seperti ucapan seseorang, "Saya bernadzar berpuasa selama

---

214 Hadits dari Imran dan telah saya *takhrij* pada bagian terdahulu, yaitu dengan lafal,

لاَ نَذْرَ فِي مَعْصِيَةٍ وَكَفَّارَتُهُ كَفَّارَةُ يَمِيْنٍ

Adapun hadits senada dari Abu Hurairah r.a. diriwayatkan oleh Ahmad dan para penyusun kitab sunan dan al-Baihaqi. Ibnu Hajar berkata, "Isnadnya shahih, hanya saja terdapat *'illat* (cacat) dikarenakan adanya keterputusan sanad." Di samping itu, Ahmad dan para penyusun kitab sunan juga meriwayatkan dari Aisyah r.a. dengan lafal,

لاَ نَذْرَ فِي مَعْصِيَةٍ، وَكَفَّارَتُهُ كَفَّارَةُ يَمِيْنٍ

Riwayat (dari Aisyah r.a.) ini dipegang oleh Ahmad dan Ishaq dan dipandang shahih oleh ath-Thahawi dan Abu Ali bin Sakan, sementara mayoritas ulama hadits memandangnya dhaif. Lebih lanjut, Abu Dawud juga meriwayatkan dari Ibnu Abbas r.a. dengan lafal,

مَنْ نَذَرَ نذراً فِي مَعْصِيَةٍ، فَكَفَّارَتُهُ كَفَّارَةُ يَمِيْنٍ

Sanad riwayat ini berkualitas *hasan*, hanya saja menurut pendapat yang lebih kuat statusnya adalah *mauquuf* (sanadnya terhenti) pada Ibnu Abbas (*Jaami'ul Ushuul*, jilid 12, hlm. 188; *Nailul Authaar*, jilid 8, hal 243; *Subulus Salaam*, jilid 4, hlm. 112

215 Untuk pembahasan lebih lanjut, bisa dilihat pada buku-buku yang membahas masalah nadzar mudah, antara lain: *Rahmatul Ummah*, hlm. 147 dan setelahnya; *Mughnil Muhtaaj*, jilid 4, hlm. 356 dan setelahnya; *al-Mughnii*, jilid 9, hlm. 3; *Tuhfatul Fuqahaa'*, jilid 2, hlm. 502; *Fathul Qadiir*, jilid 4, hlm. 22; *al-Mahalli*, jilid 8, hlm. 8; *Bidaayatul Mujtahid*, jilid 1, hlm. 409; *asy-Syarhul Kabiir*, jilid 2, hlm. 162; *al-Qawaaniin al-Fiqhiyyah*, hlm. 168..

216 Lihat *al-Badaa'i'*, jilid 5, hlm. 93; *Fathul Qadiir*, jilid 4, hlm. 26 dan setelahnya; *ad-Durrul Mukhtaar wa Raddul Muhtaar*, jilid 3, hlm. 75 dan 77; *al-Qawaaniin al-Fiqhiyyah*, hlm. 168.

sebulan," atau bernadzar untuk menunaikan haji, bersedekah, atau shalat dua rakaat, dan sebagainya, maka nadzarnya itu telah wajib ditunaikan sejak saat diucapkan; dalam arti lepas dari syarat, tempat, dan waktu apa pun. Hal itu dikarenakan penyebab wajibnya nadzar telah eksis sejak nadzar itu diucapkan, sehingga kewajiban merealisasikannya juga berlaku saat itu juga. Walaupun demikian, hanya disunnahkan bagi orang itu menyegerakan pelaksanaan objek nadzar dimaksud.

Dalam hal nadzar yang terkait dengan syarat tertentu, seperti ucapan seseorang, jika Allah menyembuhkan penyakit saya atau jika si Fulan datang, maka saya bernadzar untuk berpuasa selama sebulan, atau melaksanakan shalat dua rakaat, atau bersedekah dalam jumlah tertentu, dan sebagainya. Nadzar seperti ini baru wajib ditunaikan apabila syaratnya telah terwujud. Hal itu dikarenakan sesuatu yang dikaitkan dengan syarat seperti nadzar biasa yang harus ditunaikan. Sekiranya seseorang menunaikan suatu hal sebelum syaratnya terwujud, maka tindakannya itu hanya bernilai sunnah. Sebab, suatu perbuatan yang bersyarat belum dipandang eksis sebelum syaratnya eksis.

Dalam hal nadzar yang dikaitkan dengan tempat tertentu, seperti ucapan seseorang, "Saya bernadzar untuk shalat dua rakaat di tempat ini atau itu," atau, "Saya bernadzar untuk bersedekah pada kaum miskin dari daerah ini atau itu," maka yang bersangkutan tetap boleh merealisasikan nadzarnya itu di luar tempat tadi, menurut pendapat Abu Hanifah dan dua sahabatnya. Hal itu dikarenakan tujuan dari nadzar adalah untuk mendekatkan diri kepada Allah SWT, sementara masalah tempat tidak ada pengaruhnya dalam hal tersebut. Demikian juga jika orang itu bernadzar melakukan shalat dua rakaat tadi di Masjidil Haram, lantas merealisasikannya di masjid lain yang kurang derajatnya dibandingkan Masjidil Haram, atau bahkan tidak memiliki keutamaan sama sekali, maka tindakan orang itu tetap sah, menurut pendapat para tokoh madzhab Hanafi yang disebutkan di atas.

Sekadar informasi, urutan masjid ditinjau dari segi kemuliaannya adalah sebagai berikut: Masjidil Haram lalu Masjid Nabawi, lalu Masjidil Aqsha lalu masjid yang paling utama di setiap negeri atau tempat (*al-jaami'*) lalu masjid yang paling utama di setiap kampung lalu rumah seseorang.

Alasan dibolehkannya realisasi nadzar seperti di atas, dikarenakan tujuan dari nadzar adalah untuk mendekatkan diri kepada Allah SWT dan hal itu dapat dilakukan di tempat mana pun.

Sementara itu, Zafar (ulama terkemuka lainnya dalam madzhab Hanafi) berpendapat lain dalam menyikapi kedua kondisi di atas. Menurutnya, jika seseorang bernadzar untuk shalat atau bersedekah di tempat tertentu, maka wajib baginya merealisasikannya di tempat yang disyaratkan tadi. Hal itu dikarenakan yang bersangkutan telah mewajibkan kepada dirinya sendiri untuk merealisasikan nadzarnya itu di tempat tersebut. Sehingga jika direalisasikan di tempat lain, berarti orang itu belum melakukan sesuai dengan yang dikatakannya.

Demikian juga dalam hal nadzar untuk shalat di masjid tertentu, maka dengan menetapkan suatu masjid secara spesifik, berarti orang itu telah menetapkan hal tertentu yang menurutnya akan menambah nilai ibadahnya yang dilakukan melalui nadzar tadi. Dengan begitu, wajib bagi orang itu merealisasikannya sesuai ucapannya.

Sementara dalam madzhab Maliki disebutkan,[217] jika seseorang meniatkan dalam na-

217 *Asy-Syarhush Shaghiir*, jilid 2, hlm. 255 dan 265; *al-Qawaaniin al-Fiqhiyyah*, hlm. 170.

dzarnya untuk shalat atau beri'tikaf di suatu tempat atau suatu masjid, sementara masjid dimaksud adalah salah satu dari tiga masjid yang paling mulia (Masjidil Haram, Masjid Nabawi, atau Masjidil Aqsha), maka niatnya tersebut harus ditunaikan. Akan tetapi, jika tempat dimaksud selain dari tiga masjid tersebut, maka tidak wajib merealisasikannya sesuai niatnya.

Adapun dalam madzhab Syafi'i,[218] apabila seseorang bernadzar untuk bersedekah pada penduduk suatu negeri, maka wajib baginya menunaikannya sesuai dengan yang diniatkan. Hal ini berbeda jika nadzarnya itu adalah untuk berpuasa dan diniatkan untuk dilakukan di suatu tempat. Alasannya, karena puasa adalah bentuk ibadah yang tidak bergantung pada tempat tertentu, sehingga boleh dilakukan baik di tempat yang diniatkan sebelumnya ataupun di tempat lain. Demikian juga nadzar untuk melakukan shalat di suatu tempat, maka juga tidak harus direalisasikan di tempat yang diniatkan. Tetapi, boleh ditunaikan di tempat lain. Sebab, tidak ada perbedaan di antara tempat-tempat shalat, kecuali pada tiga masjid yang paling mulia, yaitu Masjidil Haram, Masjid Nabawi, dan Masjidil Aqsha. Artinya, apabila orang itu bernadzar untuk shalat di salah satu dari tiga masjid ini, maka yang bersangkutan harus menunaikannya di masjid itu, karena adanya nilai tambah atau keutamaan yang lebih dalam melakukan shalat di sana, sebagaimana sabda Rasulullah saw.,

لاَ تَشُدُّ الرِّحَالُ إِلاَّ إِلَى ثَلاَثَةِ مَسَاجِدَ: الْمَسْجِدُ الْحَرَامُ، وَمَسْجِدِي هَذَا، وَالْمَسْجِدِ الأَقْصَى

"Janganlah mengencangkan tali kekang kuda (kiasan terhadap tekad yang kuat menuju ke suatu tempat) kecuali dalam rangka menuju ke tiga buah masjid: Masjidil Haram, Masjidku ini (Masjid Nabawi), dan Masjidil Aqsha."[219]

Para ulama madzhab Syafi'i melandaskan pendapat mereka tentang kewajiban menunaikan nadzar yang berbentuk sedekah di tempat yang telah diniatkan pada sebuah hadits yang diriwayatkan oleh Amru bin Syu'aib dari bapaknya, dari kakeknya, bahwa suatu ketika seorang perempuan datang kepada Rasulullah saw. seraya berkata, "Wahai Rasulullah, sesungguhnya saya bernadzar untuk menyembelih binatang kurban di tempat ini atau itu, yakni suatu tempat yang biasa dipergunakan orang-orang Arab Jahiliyah dulunya menyembelih kurban (untuk berhala)." Rasulullah saw. lantas bertanya, *"Apakah penyembelihan itu dimaksudkan sebagai kurban untuk berhala?"* Ia menjawab, "Tidak." Rasulullah saw. bertanya lagi, *"Atau dimaksudkan untuk patung-patung?"* Perempuan itu kembali menjawab, "Tidak." Rasulullah saw. lalu berkata, *"Jika begitu, laksanakanlah nadzarmu sesuai dengan yang engkau niatkan."*[220]

---

218 *Mughnil Muhtaaj*, jilid 4, hlm. 367; dan *al-Muhadzdzab*, jilid 1, hlm. 243 dan setelahnya.

219 HR Ahmad, Bukhari, Muslim, al-Baihaqi, Abu Dawud, an-Nasa'i, dan Ibnu Majah dari Abu Hurairah r.a.. Di samping itu, Ahmad, Bukhari, Muslim, al-Baihaqi, at-Tirmidzi, dan Ibnu Majah juga meriwayatkannya dari Abu Sa'id al-Khudri r.a.. Sementara, Ibnu Majah juga meriwayatkannya dari Abdullah bin Amru ibnul Ash r.a.. Kualitas hadits ini shahih (*Nailul Authaar*, jilid 8, hlm. 253; *Subulus Salaam*, jilid 4, hlm. 114).

220 Diriwayatkan oleh Abu Dawud dalam kitab sunannya dari Amru bin Syu'aib dari bapaknya, dari kakeknya. Hadits ini merupakan kelanjutan dari hadits tentang perempuan yang bernadzar untuk memukul rebana di hadapan Rasulullah saw., seperti telah kita takhrij sebelumnya.

Lebih lanjut, terdapat hadits-hadits lainnya yang semakna dengan hadits ini. Ibnu Atsir berkata dalam kitab *an-Nihaayah*, "Adapun perbedaan antara *al-watsan* dengan *ash-shanam*. *Al-watsan* adalah sembahan yang memiliki fisik yang dibuat dari berbagai mineral bumi, kayu, atau batu, seperti patung seseorang yang tengah bekerja, lalu patung itu dipajang dan disembah. Adapun *ash-shanam* adalah gambar sesuatu tanpa fisik." Akan tetapi, sebagian ulama tidak membedakan antara kedua istilah ini, tetapi menggunakannya dalam kedua makna tersebut. Selain itu, adakalannya istilah *al-watsan* dipakai untuk menyebut

Begitu juga dinyatakan dalam madzhab Hambali,[221] apabila seseorang bernadzar melaksanakan i'tikaf di salah satu dari tiga masjid yang mulia (Masjidil Haram, Masjid Nabawi, dan Masjidil Aqsha), maka ia harus merealisasikannya sesuai dengan yang diniatkan.

Selanjutnya, jika seseorang mengaitkan nadzarnya dengan waktu tertentu di masa depan, seperti dengan berkata, "Saya bernadzar karena Allah SWT untuk berpuasa di bulan Rajab yang akan datang, atau untuk shalat dua rakaat di hari ini atau itu, atau bersedekah sejumlah ini atau itu di hari ini atau itu," maka saat yang diwajibkan baginya merealisasikan isi nadzarnya itu adalah sebagai berikut.

- menurut kesepakatan ulama madzhab Hanafi, dalam hal objek nadzarnya berupa sedekah, maka kewajiban merealisasikannya adalah pada saat nadzar tersebut diucapkan. Jadi, dibolehkan bagi orang itu untuk memajukan penunaian nadzarnya dari waktu yang ia tetapkan.
- dalam hal objek nadzarnya berupa puasa dan shalat, terdapat perbedaan pendapat di kalangan ulama Hanafiyah. Menurut Abu Hanifah dan Abu Yusuf, waktu wajibnya adalah pada saat nadzar itu diucapkan. Alasannya, posisi waktu ketika itu hanyalah untuk memperkirakan pelaksanaannya, bukan untuk menetapkan saat wajibnya. Hal itu dikarenakan masalah waktu dalam pelaksanaan ibadah adalah sama (antara sekarang atau nanti).

Berdasarkan hal itu, dibolehkan memajukan pelaksanaan objek nadzar dari waktu yang telah ditetapkan. Akan tetapi, Muhammad berpendapat bahwa waktu wajibnya adalah ketika waktu yang ditetapkan tadi tiba. Hal itu dikarenakan orang yang bernadzar tadi telah mewajibkan bagi dirinya berpuasa di waktu yang telah ia khususkan. Sehingga, tidak wajib baginya berpuasa sebelum datangnya waktu itu. Hal ini berbeda apabila objek nadzar tadi berupa sedekah, karena merupakan ibadah harta yang tidak berkaitan dengan waktu tetapi dengan harta itu sendiri. Dengan demikian, menetapkan waktu tertentu untuk merealisasikan sedekah tidak ada faedahnya, berbeda halnya dengan ibadah-ibadah yang berkaitan dengan fisik.

Siapa yang bernadzar menyembelih anaknya, maka ia harus menebusnya dengan menyembelih seekor kambing menurut Abu Hanifah, atau seekor unta dengan niat tebusan menurut Malik. Akan tetapi, menurut Syafi'i tidak ada kewajiban apa pun bagi orang itu, karena nadzarnya adalah nadzar maksiat. Adapun menurut Imam Ahmad dalam sebuah riwayat yang dinisbatkan kepadanya, si pelaku diwajibkan membayar kafarat seperti kafarat sumpah. Karena, nadzarnya itu adalah nadzar maksiat atau nadzar *lujaj*.

Sementara menurut riwayat kedua yang dinisbatkan kepadanya, pendapat Imam Ahmad sama dengan pendapat Abu Hanifah di atas, yaitu yang bersangkutan harus menebusnya dengan menyembelih seekor domba, lalu dagingnya dibagikan kepada orang-orang miskin. Hal ini merupakan satu bentuk pengamalan terhadap apa yang telah dilakukan Nabi Ibrahim tatkala diperintahkan untuk menyembelih anaknya.[222] Demikian juga bagi orang yang bernadzar untuk menyembelih dirinya sendiri atau menyembelih orang lain, maka

---

benda yang tidak berbentuk, seperti dapat dilihat dalam hadits dari Uday bin Hatim yang berkata, "Suatu ketika, saya menghadap Rasulullah saw. sementara di leher saya tergantung salib dari emas. Rasulullah saw. lalu berkata, '*Buanglah al-watsan itu dari tubuhmu!*'" (*Nashbur Raayah*, jilid 3, hlm. 300; *Nailul Authaar*, jilid 8, hlm. 249 dan setelahnya; *al-Iimaam*, hlm. 309 dan setelahnya; *Jaami'ul Ushuul*, jilid 12, hlm. 187; dan *Majma'uz Zawaa'id*, jilid 4, hlm. 191).

221 *Kasysyaaful Qinaa'*, jilid 2, hlm. 412.

222 *Al-Qawaaniin al-Fiqhiyyah*, hlm. 170; *al-Mughnii*, jilid 8, hlm. 708.

pendapat Imam Ahmad dalam hal ini juga dinyatakan dalam dua riwayat.

c. Tata Cara Penetapan Hukum Nadzar

Nadzar terkadang dinisbatkan pada waktu yang tidak ditentukan dan adakalanya dinisbatkan kepada waktu tertentu.

Jika suatu nadzar dinisbatkan pada waktu yang tidak ditentukan, seperti ucapan seseorang, "Saya bernadzar karena Allah untuk berpuasa selama sebulan," dan orang itu tidak meniatkan apa pun terkait dengan waktu pelaksanaannya, maka hukumnya sama dengan hukum pelaksanaan sebuah ibadah wajib yang tidak dikaitkan dengan waktu tertentu (wajib mutlak).[223]

Sebagaimana diketahui, para ulama ushul fiqih berbeda pendapat dalam menentukan waktu wajibnya melaksanakan bentuk ibadah wajib yang seperti ini. Di antara mereka ada yang berpendapat harus dilaksanakan sesegera mungkin, sementara mayoritas ulama menyatakan tidak harus segera, dalam arti boleh dikerjakan kapan saja sampai ukuran waktu yang dirasa cukup oleh orang itu untuk melaksanakannya di akhir usianya. Hanya, sunnah hukumnya menyegerakan realisasi dari nadzar yang seperti itu.

Menurut saya, pendapat terakhir inilah yang lebih shahih. Hukum yang sama juga berlaku pada nadzar berupa i'tikaf yang tidak dikaitkan pada waktu tertentu seperti ucapan seseorang, "Saya bernadzar karena Allah untuk beri'tikaf selama sebulan," di mana orang itu tidak meniatkan apa-apa terkait waktu pelaksanaannya.

Meskipun demikian, tetap ada perbedaan dalam hal ini antara nadzar puasa dan nadzar i'tikaf. Dalam nadzar puasa, si pelaku diberi keleluasaan untuk memilih antara melakukannya secara berturut-turut atau tidak. Sedangkan dalam nadzar i'tikaf, maka menurut pendapat jumhur ulama selain Syafi'iyyah diwajibkan melakukannya secara berkesinambungan siang dan malam. Hal ini dikarenakan sifat ibadah i'tikaf itu sendiri yang menuntut pelaksanaan secara kontinyu, karena makna i'tikaf itu sendiri adalah berdiam diri secara kontinyu. Adapun puasa, tidak ada keharusan melakukannya secara kontinyu, dikarenakan adanya pemisah antara hari yang satu dengan hari berikutnya, yaitu waktu malam. Adapun jika orang itu mengaitkan nadzarnya untuk berpuasa tadi dengan syarat tertentu, seperti pengerjaannya tidak secara kontinyu atau justru sebaliknya, maka orang itu wajib merealisasikannya sesuai syarat yang ditetapkannya.

Selanjutnya, jika suatu nadzar dinisbatkan pada waktu tertentu, seperti ucapan, "Saya bernadzar karena Allah untuk berpuasa esok hari," maka si pelaku wajib merealisasikannya pada keesokan hari itu, dan tidak boleh mengundurnya tanpa uzur. Apabila orang itu berkata, "Saya bernadzar karena Allah untuk berpuasa bulan Rajab," maka wajib baginya berpuasa selama sebulan penuh, baik sebelum datangnya bulan Rajab atau ketika bulan dimaksud datang, dan tidak boleh mengundurnya setelah bulan Rajab kecuali dengan uzur. Jika orang itu kemudian berpuasa dalam seluruh bulan Rajab kecuali sehari, maka ia wajib mengqadha (menggantinya) pada hari lain. Demikian juga jika ia tidak berpuasa sehari pun dalam bulan Rajab, maka harus diganti pada bulan lain. Hal itu dikarenakan orang itu

223 Yang disebut dengan wajib mutlak adalah hal-hal yang diperintahkan secara tegas oleh Islam, tetapi tidak ditentukan waktu mengerjakannya. Contohnya, membayar kafarat yang diwajibkan bagi seorang yang bersumpah lalu melanggarnya. Dalam merealisasikan kafarat ini, Islam tidak menetapkan waktu spesifik. Oleh karena itu, bisa saja orang yang melanggar tadi langsung membayarnya setelah terjadinya pelanggaran dan boleh juga dibayarkan pada waktu lain. Lihat *Ushuul Fiqh*, Dr. Wahbah az-Zuhaili, jilid 1, hlm. 49.

telah melewatkan realisasi suatu kewajiban dari waktunya, sehingga hal itu menjadi utang baginya,[224] sementara utang—berdasarkan penegasan Rasulullah saw.—harus dibayar atau dilunasi.[225]

Selanjutnya, dalam madzhab Syafi'i disebutkan bahwa apabila seseorang bernadzar untuk berpuasa pada tahun tertentu, maka ia harus berpuasa di tahun itu dengan pengecualian (maksudnya boleh tidak berpuasa tanpa harus mengqadha) pada hari raya Idul Fitri dan Idul Adha, hari-hari Tasyriq, hari-hari puasa Ramadhan, dan khusus bagi kaum perempuan—menurut pendapat yang lebih kuat—juga dibolehkan tidak berpuasa pada hari-hari haid dan nifas tanpa kewajiban untuk mengganti (qadha).

Adapun jika selain dari hari-hari yang dikecualikan di atas, orang itu tidak berpuasa tanpa uzur yang dapat diterima, maka diwajibkan baginya mengganti di hari lain. Sekiranya orang itu mensyaratkan puasanya tadi dilakukan secara berturut-turut, maka wajib ditunaikan seperti itu—menurut pendapat yang lebih kuat—sebagaimana wajib baginya menqadha pada hari lain sebanyak hari yang ditinggalkan dikarenakan puasa Ramadhan, kedatangan dua hari raya, dan kedatangan hari-hari Tasyriq. Hal itu dikarenakan orang itu telah bernadzar untuk berpuasa selama setahun penuh (berturut-turut). Sehingga ketika ada hari yang ditinggalkan, maka diwajibkan menggantinya. Penggantian pada hari yang lain itu, menurut pendapat yang lebih kuat, juga berlaku bagi perempuan yang meninggalkan puasa dimaksud selama masa haid dan nifas.

Selanjutnya, siapa yang tengah melakukan puasa sunnah tertentu lantas bernadzar menyempurnakan puasa dimaksud, maka menurut pendapat yang lebih kuat diwajibkan baginya merealisasikannya.

Begitu pula, jika seseorang berkata, "Jika Zaid datang, maka saya bernadzar untuk berpuasa keesokan harinya," maka diwajibkan bagi orang itu merealisasikan puasa dimaksud pada waktu yang ia ucapkan.

C. KAFARAT

1. MACAM-MACAM KAFARAT

Kafarat ada empat macam: kafarat zihar, kafarat karena membunuh secara tidak sengaja (menurut madzhab Syafi'i juga dikiaskan kepadanya pembunuhan dengan sengaja), kafarat bersetubuh dengan sengaja di siang hari bulan Ramadhan (menurut madzhab Maliki dan Hanafi juga dikiaskan kepada perbuatan makan dan minum dengan sengaja pada siang hari bulan Ramadhan),[226] dan yang terakhir kafarat sumpah.

Jenis atau bentuk kafarat yang harus dilakukan pada tiga macam kafarat yang disebutkan pertama di atas adalah membebaskan seorang budak; jika tidak mampu maka berpuasa dua bulan berturut-turut; dan jika tidak mampu juga maka wajib memberi makan enam puluh orang fakir miskin (dikecualikan dari bentuk kafarat ini pelanggaran dalam hal pembunuhan secara tidak sengaja, dikarenakan menurut nash Al-Qur'an tidak ada bentuk kafarat yang terakhir, yaitu memberi makan orang miskin, bagi si pelaku). Ketiga bentuk kafarat ini wajib dilakukan secara berurutan, kecuali dalam pelanggaran bersetubuh dengan sengaja pada siang hari bulan Ramadhan, di

224 Penjelasan lebih lanjut tentang masalah ini, lihat *al-Badaa'i'*, jilid 5, hlm. 94 dan setelahnya; *Mughnil Muhtaaj*, jilid 4, hlm. 359 dan setelahnya.

225 HR Abu Dawud dan at-Tirmidzi dari Abu Umamah. At-Tirmidzi berkata, "Kualitasnya *hasan*." Sementara itu, menurut Ibnu Hibban, kulitasnya shahih. Hadits ini juga diriwayatkan Ahmad, Abu Dawud ath-Thayalisi, Abu Ya'la, ad-Daruquthni, Ibnu Abi Syaibah, dan Abdurrazzaq (*Nashbur Raayah*, jilid 4, hlm. 57).

226 Lihat *Ushulul Fiqh al-Islaamii*, Dr. Wahbah Zuhaili, jilid 1, hlm. 692-693.

mana pelakunya—menurut madzhab Maliki—dibebaskan memilih salah satu dari tiga jenis kafarat tersebut, tanpa harus berurutan. Namun jenis yang ketiga, yaitu memberi makan kaum miskin, menurut mereka adalah pilihan yang lebih utama untuk didahulukan.

Adapun jenis atau bentuk denda pada macam kafarat yang terakhir, yaitu pelanggaran sumpah, adalah sebagai berikut: memberi makan sepuluh orang miskin, atau memberi pakaian sepuluh orang miskin, atau memerdekakan seorang budak mukmin; dan dalam hal yang bersangkutan tidak mampu melakukan salah satunya, maka wajib menggantinya dengan puasa selama tiga hari. Jenis kafarat dalam hal ini pun dapat dipilih salah satunya oleh si pelaku tanpa harus berurutan.[227]

Fokus bahasan yang akan kita uraikan secara rinci dalam pasal ini adalah yang berkenaan dengan macam kafarat yang keempat ini, yaitu kafarat sumpah.

Sebelumnya, pada pembahasan tentang puasa saya telah menjelaskan secara rinci bentuk kafarat dari empat macam kondisi. Yaitu, kafarat orang yang merusak puasa Ramadhan secara sengaja; kafarat musafir dan orang sakit yang tidak sempat mengqadha puasanya yang terlewat dalam tahun yang sama; kafarat orang yang sudah tua dan tidak sanggup lagi berpuasa; serta kafarat bagi perempuan hamil (juga bagi yang sedang menyusui menurut madzhab Syafi'i) jika mereka tidak berpuasa karena khawatir terhadap keselamatan anaknya.

Berikutnya, pada pembahasan tentang haji saya juga telah menjelaskan bentuk-bentuk dan macam-macam kafarat yang berkaitan dengan ibadah tersebut. Sementara itu, pada pembahasan tentang nadzar di bagian sebelumnya, saya juga telah menguraikan bentuk kafarat *lujaj* (nadzar dalam kondisi marah), di mana kafaratnya sama dengan kafarat pelanggaran sumpah. Adapun perincian tentang bentuk kafarat zihar dan pembunuhan, akan saya uraikan nanti ketika membahas kedua masalah ini.

Sebagai informasi saja, pelaksanaan hukuman qishash bagi seorang yang melakukan pembunuhan, menurut jumhur ulama selain Hanafiyah, pada hakikatnya adalah realisasi dari pembayaran kafarat bagi pelaku perbuatan tersebut, sebagaimana akan dijelaskan dalam bahasan tentang *huduud* (hukuman pidana) nantinya.

2. KAFARAT DALAM SUMPAH: DASAR PENSYARIATANNYA DAN SEBAB DIWAJIBKANNYA KAFARAT DALAM SUMPAH

Hal-hal yang akan diuraikan dalam pembahasan ini antara lain dasar legalitas kafarat sumpah dalam syariat Islam, sebab diwajibkannya kafarat dalam sumpah, macam-macam kewajibannya, serta jenis atau bentuk kafarat sumpah.

a. Legalitas Kafarat Sumpah dalam Syariat Islam

Lafal kafarat berasal dari kata *al-kafr* yang bermakna menutup (*as-sitr*). Jadi, kafarat adalah suatu tindakan yang akan menutupi dosa yang diakibatkan pelanggaran tertentu yang dilakukan seseorang terhadap sumpahnya. Dengan demikian, kafarat ini ada karena adanya sumpah.

Dasar legalitas dari kafarat adalah Al-Qur'an, hadits, dan ijma. Adapun dasar Al-Qur'annya adalah firman Allah SWT,

"Allah tidak menghukum kamu disebabkan sumpah-sumpahmu yang tidak disengaja (untuk bersumpah), tetapi Dia menghukum kamu disebabkan sumpah-sumpah yang kamu sengaja, maka kafaratnya (denda pelanggaran sum-

227 *Tuhfatuth Thullaab*, Syekh Zakariya Anshari, hlm. 103 dan setelahnya.

pah) ialah memberi makan sepuluh orang miskin, yaitu dari makanan yang biasa kamu berikan kepada keluargamu, atau memberi mereka pakaian atau memerdekakan seorang hamba sahaya. Barangsiapa tidak mampu melakukannya, maka (kafaratnya) berpuasalah tiga hari. Itulah kafarat sumpah-sumpahmu apabila kamu bersumpah. Dan jagalah sumpahmu. Demikianlah Allah menerangkan hukum-hukum-Nya kepadamu agar kamu bersyukur (kepada-Nya)." **(al-Maa'idah: 89)**

Sementara, dasar dari hadits adalah sabda Rasulullah saw.,

إِذَا حَلَفْتَ عَلَى يَمِيْنٍ فَرَأَيْتَ غَيْرَهَا خَيْرًا مِنْهَا فَائْتِ الَّذِي هُوَ خَيْرٌ وَكَفِّرْ عَنْ يَمِيْنِكَ

"Jika engkau bersumpah melakukan sesuatu lantas mendapati bahwa ada hal lain yang lebih baik darinya, maka hendaklah melakukan hal yang dianggap lebih baik tadi, lalu membayar kafarat terhadap sumpah yang engkau langgar itu."[228]

Adapun landasan ketiga adalah ijma (kesepakatan) seluruh kaum Muslimin terhadap wajibnya membayar kafarat ketika seseorang melanggar sumpahnya.[229]

b. Sebab Diwajibkannya Kafarat dalam Sumpah

Penyebab diwajibkannya kafarat adalah karena adanya pelanggaran sumpah, baik sumpah itu berkaitan dengan suatu ibadah atau ketaatan, kemaksiatan, ataupun suatu hal yang mubah. Para ulama sepakat bahwa tidak boleh membayar kafarat sebelum adanya sumpah, karena tindakan itu berarti mendahulukan suatu hukum dari sebabnya. Larangan tersebut sama halnya dengan larangan bagi seseorang mengeluarkan zakat sebelum hartanya sampai nisab.

Terhadap pertanyaan: manakah yang lebih utama dalam pembayaran kafarat, sebelum terjadinya pelanggaran dalam sumpah itu atau sesudahnya? Menurut madzhab Hambali, membayar kafarat sebelum atau sesudah terjadinya pelanggaran sama saja dalam keutamaannya. Menurut madzhab Maliki dan Syafi'i, membayar kafarat sesudah terjadinya pelanggaran lebih utama guna menghindari terjadinya perdebatan ulama dalam hal itu, dan tercapainya keyakinan penuh tentang terbebasnya diri dari beban kafarat. Di samping itu, dibolehkan mendahulukan penunaian kafarat dalam bentuk pembayaran harta daripada puasa.

Sementara itu, dalam pendapat Abu Hanifah, tidak dibolehkan sama sekali mendahulukan pembayaran kafarat dari waktu terjadinya pelanggaran. Dengan kata lain, kafarat hanya boleh dibayarkan setelah terjadinya pelanggaran.[230] Pendapat Abu Hanifah ini menurut hemat kami adalah yang lebih utama, karena adanya akibat biasanya setelah timbulnya sebab.

3. MACAM-MACAM KEWAJIBAN DALAM KAFARAT

Kafarat hukumnya wajib mutlak; maksudnya tidak ada batasan waktu dalam menunai-

---

228 Diriwayatkan oleh penyusun kitab hadits yang enam, kecuali Ibnu Majah dari Abdurrahman bin Samurah. Di samping itu, para penyusun kitab hadits yang lain juga meriwayatkannya dari sahabat yang lain dan telah di-*takhrij* sebelumnya (*Jaami'ul Ushuul*, Ibnul Atsir al-Jazari, jilid 12, hlm. 300).

229 *Al-Mughnii*, jilid 8, hlm. 733; *Fathul Qadiir*, jilid 4, hlm. 18; dan *al-Mabsuuth*, jilid 8 hlm. 147.

230 *Al-Mughnii, op. cit.*, hlm. 712-714; *Bidaayatul Mujtahid*, jilid 1, hlm. 406; *al-Miizaan*, asy-Sya'rawi, jilid 2, hlm. 130; *Mughnil Muhtaaj*, jilid 4, hlm. 326; *ad-Durrul Mukhtaar wa Raddul Muhtaar*, jilid 3, hlm. 67; *al-Muhadzdzab*, jilid 2, hlm. 141; *Syarh Tuhfat ath-Thullaab*, Syekh Zakariya Anshari, jilid 2, hlm. 481; *al-Mabsuuth*, as-Sarkhasyi, jilid 8 hlm. 147; *Fathul Qadiir*, jilid 4, hlm. 20; dan *al-Qawaaniin al-Fiqhiyyah*, hlm. 166.

kannya. Dengan demikian, dibolehkan menunaikannya langsung setelah terjadinya pelanggaran dan boleh pula di waktu-waktu lain sepanjang umur si pelaku.

Selanjutnya, kafarat yang diwajibkan ini, dalam kondisi si pelaku hidup dalam kemudahan (memiliki kemampuan finansial memadai) memiliki tiga bentuk yang boleh dipilih salah satunya, tanpa berurutan. Ketiga bentuk itu adalah memberi makan sepuluh orang miskin; memberi pakaian sepuluh orang miskin; ataupun memerdekakan seorang budak mukmin. Inilah kesepakatan para ulama berlandaskan pada ayat Al-Qur'an yang telah disebutkan sebelum ini, yaitu firman Allah SWT,

"...maka kafaratnya (denda pelanggaran sumpah) ialah memberi makan sepuluh orang miskin, yaitu dari makanan yang biasa kamu berikan kepada keluargamu, atau memberi mereka pakaian atau memerdekakan seorang hamba sahaya...." **(al-Maa'idah: 89)**

Sebagaimana terlihat, pada ayat ini Allah SWT menggunakan kata *atau* sebagai penghubung antara masing-masing bentuk kafarat. Kata penghubung seperti ini dipakai untuk menyatakan kebolehan memilih suatu hal secara tidak berurutan.[231] Selanjutnya, apabila si pelaku ternyata tetap tidak sanggup mengerjakan salah satu dari ketiga hal di atas, maka ia harus menggantinya dengan puasa selama tiga hari. Hal ini didasarkan pada lanjutan ayat di atas, yaitu,

"...Barangsiapa tidak mampu melakukannya, maka (kafaratnya) berpuasalah tiga hari ...." **(al-Maa'idah: 89)**

Maksud *tidak sanggup* di sini adalah yang bersangkutan tidak memiliki cukup harta untuk membayar kafarat. Sebaliknya, ia hanya memiliki uang untuk belanja hidup sehari-hari bagi dirinya dan orang-orang yang berada di bawah tanggungannya saja.[232]

Menurut madzhab Hanafi, Maliki, dan Syafi'i, waktu yang dijadikan patokan dalam pernyataan ketidaksanggupan orang yang bersumpah itu untuk membayar kafarat adalah saat penunaian (*waqtul adaa'*) kafarat tersebut. Jadi, sekiranya orang itu ketika melanggar sumpahnya dalam kondisi memiliki harta lalu beberapa waktu kemudian ia menderita kesusahan (sehingga tidak bisa menunaikan kafaratnya), maka menurut pandangan ketiga madzhab ini dibolehkan baginya berpuasa untuk mengganti kafarat tersebut. Hal itu dikarenakan kafarat merupakan ibadah yang memiliki alternatif pengganti. Sehingga, waktu yang dijadikan patokan untuk melihat kesanggupan pelakunya adalah saat penunaian (*waqtul adaa'*), bukan saat dimulainya kewajiban untuk menunaikannya (*waqtul wujuub*). Kondisinya sama dengan kebolehan bagi seseorang yang terlewat mengerjakan suatu shalat di kala sehat untuk mengqadhanya sambil duduk, atau dengan isyarat badan saja karena setelah itu menderita sakit.

Jika seseorang terpaksa mengganti kafaratnya dengan puasa, maka menurut madzhab Hanafi ketidakmampuannya untuk membayar kafarat tadi harus terus eksis hingga berakhirnya pelaksanaan puasa pengganti tersebut. Artinya, jika ketika tengah menjalankan

231 *Al-Mabsuuth*, jilid 8 hlm. 127; *al-Fataawaa al-Hindiyyah*, jilid 2, hlm. 157; *al-Mughnii*, jilid 8, hlm. 734; *Bidaayatul Mujtahid*, jilid 1, hlm. 403; *al-Badaa'i'*, jilid 5, hlm. 97; dan *Mughnil Muhtaaj*, jilid 4, hlm. 327.

232 *Mughnil Muhtaaj*, jilid 4, hlm. 728; *al-Mughnii*, jilid 8, hlm. 756; *al-Fataawaa al-Hindiyyah*, jilid 2, hlm. 57; *Nihaayatul Muhtaaj*, ar-Ramli, jilid 8, hlm. 40; *al-Muhadzdzab*, jilid 2, hlm. 141; dan *asy-Syarhul Kabiir*, jilid 2, hlm. 133.

puasa dimaksud tiba-tiba datang kemampuan padanya untuk memberi makan sepuluh orang miskin atau memberi mereka pakaian ataupun kemampuan untuk membebaskan budak, maka otomatis puasa pengganti itu menjadi batal, dan orang itu harus kembali pada kewajiban kafarat seperti semula, sekalipun puasa dimaksud telah memasuki hari ketiga dan sesaat lagi akan berakhir.[233]

Lebih lanjut, menurut madzhab Maliki dan Syafi'i, ketidakmampuan untuk membayar kafarat di saat si pelaku telah ingin menunaikannya juga menjadi patokan dalam memutuskan kebolehan bagi orang itu mengganti kafaratnya dengan puasa. Demikian pula, jika si pelaku telah mulai berpuasa tiba-tiba datang kemampuan padanya untuk membayar, maka menurut kedua madzhab ini yang bersangkutan tidak wajib menghentikan puasanya dan kembali membayar kafarat. Hal itu dikarenakan puasa adalah pengganti dari bentuk kafarat yang lain dan tidak menjadi batal ketika si pelaku kembali memiliki kemampuan. Akan tetapi, sekiranya kewajiban untuk membayar kafarat terjadi ketika orang itu dalam kondisi mampu, lalu selang beberapa waktu ia terjatuh pada kesempitan hidup, maka menurut kedua madzhab ini, yang bersangkutan tidak diperbolehkan mengganti kafaratnya dengan puasa.[234] Dari sini, terlihat adanya perbedaan antara pendapat kedua madzhab ini dengan pendapat yang dianut dalam madzhab Hanafi.

Adapun dalam madzhab Hambali yang dijadikan patokan dalam menilai mampu tidaknya orang tersebut dalam membayar kafarat, adalah kondisinya di saat datangnya kewajiban untuk menunaikan tersebut (*waqtul wujuub*), yaitu langsung setelah terjadinya pelanggaran sumpah itu.

4. BENTUK-BENTUK KAFARAT

Telah kita jelaskan di atas bahwa jenis kafarat ada tiga: memberi makan orang miskin, memberi pakaian mereka, atau memerdekakan seorang budak. Apabila tidak sanggup, maka si pelaku harus berpuasa selama tiga hari. Sekarang kita ingin menjelaskan tentang hal-hal yang diwajibkan dalam setiap jenis kafarat tersebut.

a. Pemberian Makanan

Berapakah ukuran makanan yang harus dikeluarkan dan apa yang dimaksud dengan tindakan memberi makan? Menurut madzhab Hanafi, yang dimaksud dengan memberi makan dalam hal kafarat adalah memberi jalan kepada orang-orang miskin tersebut untuk bisa memakan makanan dimaksud, bukan untuk memilikinya. Hal itu dikarenakan redaksi yang dipergunakan Al-Qur'an dalam hal ini adalah *ith'aam* yang secara kebahasaan berarti membukakan jalan untuk bisa makan, bukannya memiliki makanan tersebut. Alasan lainnya adalah karena lafal yang dipergunakan dalam ayat itu adalah *ith'aam 'asyarat al-masaakiin* di mana *al-miskiin* artinya seorang yang membutuhkan, dalam hal ini butuh untuk memakan suatu makanan, tanpa harus memilikinya. Dengan demikian, dinisbatkannya lafal *ith'aam* kepada lafal *al-masaakiin* mengisyaratkan bahwa kata *ith'aam* di sini berarti suatu tindakan yang mengantarkan atau melempangkan jalan bagi seorang miskin untuk memakan makanan, bukan untuk memiliki makanan tersebut. Hal ini berbeda dari masalah pengeluaran zakat, zakat fitrah, atau bagian 10% yang wajib dikeluarkan seorang petani yang memiliki sawah tadah hujan, di mana harta atau makanan yang diberikan-

---

233 *Al-Badaa'i'*, jilid 3, hlm. 97 dan setelahnya; *ad-Durrul Mukhtaar wa Raddul Muhtaar*, jilid 5, hlm. 67; dan *Tabyiinul Haqaa'iq*, jilid 3, hlm. 113.

234 *Asy-Syarhul Kabiir*, jilid 2, hlm. 133; *Hasyiyat Qalyuubii wa 'Umairah 'alaa syarh al-Minhaaj*, al-Mahalli, jilid 4, hlm. 275; dan *al-Mughnii*, jilid 8, hlm. 755, 762, dan setelahnya.

nya itu harus menjadi milik si miskin yang diberi. Alasannya, dalam ayat yang menjelaskan hal tersebut, digunakan lafal *iitaa'* bukan *ith'aam*.[235]

Sementara itu, menurut jumhur ulama, makanan yang dikeluarkan sebagai kafarat itu harus menjadi milik orang miskin yang menerimanya, seperti halnya dalam seluruh kewajiban harta yang dikeluarkan seseorang. Alasannya, suatu kewajiban yang berkaitan dengan harta harus memiliki patokan yang pasti, agar si pelaku memiliki patokan yang pasti tentang berapa ukuran yang harus dikeluarkan. Sementara itu, makanan yang hanya untuk dimakan saja tidak ada ukurannya yang pasti, apalagi orang-orang miskin yang akan diberi makan itu berbeda-beda kondisinya, baik dalam hal besar kecilnya tubuh mereka atau lapar kenyangnya mereka ketika itu.[236]

Kesimpulannya adalah bahwa dalam pandangan madzhab Hanafi tidak disyaratkan kepemilikan bagi orang miskin tersebut terhadap makanan yang diberikan kepadanya sebagai kafarat. Namun, yang menjadi syarat hanyalah mengantarkan mereka untuk bisa memakan makanan tadi. Oleh karena itu, cukup bagi si pelanggar sumpah mengundang orang-orang miskin tersebut untuk makan pada hari penunaian kafarat, yakni untuk makan siang dan makan malam. Apabila mereka telah bisa makan, baik di siang maupun malam hari, maka hal tersebut telah memadai bagi si pembayar kafarat. Adapun menurut pandangan madzhab selain Hanafiah, orang-orang miskin tadi harus memiliki atau mengambil makanan tersebut bersama mereka.

Selanjutnya, makanan yang dikeluarkan sebagai kafarat harus bebas dari cacat. Oleh karena itu, jika berupa biji-bijian, misalnya, maka tidak boleh yang rusak tampilannya, rusak rasanya, atau bercampur dengan kerikil kecil dan tanah sehingga harus dibersihkan terlebih dulu. Demikian juga jika berupa tepung atau roti. Hal ini dikarenakan makanan yang dibayarkan tersebut terkait dengan kewajiban tertentu terhadap Allah SWT yang harus ditunaikan, sehingga tidak dibolehkan yang kondisinya cacat atau rusak, seperti tidak bolehnya mengeluarkan hewan yang cacat dalam pemberian zakat ternak.

Adapun berapa ukuran makanan yang harus dikeluarkan, para ulama juga berbeda pendapat. Sebabnya adalah perbedaan mereka dalam menafsirkan maksud firman Allah SWT,

...مِنْ اَوْسَطِ مَا تُطْعِمُوْنَ اَهْلِيْكُمْ.... ﴿٨٩﴾

"..yaitu dari makanan yang biasa kamu berikan kepada keluargamu...." **(al-Maa'idah: 89)**

Di antara mereka ada yang menyatakan bahwa maksudnya adalah untuk satu kali makan, dan karena itu satu mud makanan adalah ukuran pertengahan dalam hal mengenyangkan orang. Adapun ulama yang lain berkata, "Maksudnya adalah makanan dalam sehari, meliputi makan siang dan makan malam," sehingga diwajibkan mengeluarkan setengah *sha'* makanan, yaitu dua *mud*.[237]

Berdasarkan perbedaan di atas juga, maka dalam ukuran makanan yang harus dikeluarkan pada fakir miskin ketika zakat fitrah, jumhur ulama dari madzhab Maliki, Syafi'i, dan Hambali menyatakan bahwa ukurannya adalah satu *mud* gandum. Hanya saja, Imam Malik

235 *Al-Mabsuuth*, jilid 8 hlm. 151; *al-Badaa'i'*, jilid 5, hlm. 100; *ad-Durrul Mukhtaar wa Raddul Muhtaar*, Ibnul Abidin, jilid 3, hlm. 67; dan *al-Fataawaa al-Hindiyyah*, jilid 2, hlm. 58.

236 *Asy-Syarhul Kabiir*, jilid 2, hlm. 132; *Hasyiyat Qalyuubil wa 'Umairah 'alaa Syarh al-Minhaaj*, al-Mahalli, jilid 4, hlm. 274; dan *al-Mughnii*, jilid 8, hlm. 734, 736, 738, 739, 741.

237 1 *sha'* = 4 *mud*, sementara 1 *mud* = 1,33 *rithl 'Iraqi*; satu *rithl 'Iraqi* = 130 *durhum*; 1 *durhum* = 2,975 gram; jadi 1 *mud* = 675 gram, sementara 1 *sha'* = 2751 gram.

menyatakan bahwa ukuran satu *mud* ini khusus bagi penduduk Madinah saja, dikarenakan kesulitan hidup yang mereka jalani. Adapun bagi penduduk negeri lainnya, maka cukup dikeluarkan pertengahan dari ukuran makanan yang biasa mereka makan. Akan tetapi, menurut Ibnul Qasim dibolehkan memberikan satu *mud* kepada penduduk seluruh negeri, tanpa terkecuali.[238]

Sementara itu, dalam madzhab Syafi'i disebutkan bahwa yang dibayarkan itu adalah seukuran satu *mud* dari jenis-jenis bahan makanan yang biasa dikonsumsi masyarakat tempat orang yang melanggar sumpah tadi tinggal. Memang, jenis makanan yang paling utama untuk dibayarkan menurut kesepakatan ulama adalah biji-bijian dalam rangka menghindarkan pelakunya dari perselisihan pendapat ulama. Lebih lanjut, jumhur ulama tidak membolehkan pembayaran kafarat dalam bentuk uang sebagai ganti makanan atau pakaian tersebut, meskipun dengan nilai atau harga yang sama. Prinsip ini adalah dalam rangka mengamalkan firman Allah SWT yang berbunyi, *"...maka kafaratnya (denda pelanggaran sumpah) ialah memberi makan sepuluh orang miskin...."* **(al-Maa'idah: 89)**

Madzhab Hanafi menyebutkan bahwa ukuran makanan yang harus dikeluarkan adalah setengah *sha' burr* (gandum yang masih berkulit) atau satu *sha'* kurma, gandum, atau tepung gandum, atau uang yang senilai dengan bahan makanan tersebut, baik berupa uang emas, uang perak, atau produk perdagangan lainnya seperti yang juga menjadi ketetapan dalam zakat fitrah. Para ulama Hanafiyyah berpendapat bahwa hal seperti inilah yang dulu dipraktikkan beberapa sahabat, seperti Umar ibnul Khathab r.a., Ali bin Abi Thalib r.a., dan Aisyah r.a., serta diikuti oleh beberapa tabi'in seperti Sa'id ibnul Mutsayyib, Sa'id bin Jubair, Ibrahim, Mujahid, dan al-Hasan.

Dalam hal makanan yang langsung disajikan dan disantap oleh orang-orang yang menerima kafarat tersebut, menurut madzhab Hanafi, ukurannya adalah dua kali makan yang mengenyangkan, yaitu makan siang dan malam. Ukuran makanan yang sama juga berlaku apabila si pelaku memilih untuk memberi makan siang dengan makan sahur, atau makan malam dengan makan sahur, atau dua kali makan siang, atau bentuk kombinasi lainnya. Diharuskan mengenyangkan karena makanan yang diberikan ini adalah yang benar-benar dikhususkan (untuk memberi makan) orang-orang miskin tersebut.

Kriteria di atas (ukuran yang mengenyangkan) juga berlaku, baik makanan yang dihidangkan itu adalah roti beserta lauk pauk atau roti saja tanpa lauk. Hal itu dikarenakan Allah SWT tidak membedakan antara apakah makanan tersebut disertai lauk pauk atau tidak, seperti tecermin dalam firman-Nya, *"... maka kafaratnya (denda pelanggaran sumpah) ialah memberi makan sepuluh orang miskin...."* **(al-Maa'idah: 89)** Demikian juga dibolehkan bagi si pelaku memberikan makanan berupa roti gandum atau kurma saja, karena baik roti maupun kurma juga biasa dihidangkan begitu saja (tanpa pelengkap) dalam hidangan keluarga.

Menurut madzhab Hanafi, jika orang yang mengeluarkan kafarat tersebut memberi makan satu orang miskin saja selama sepuluh hari, makan siang dan malam, atau memberikan setengah *sha'* makanan kepada seorang miskin saja setiap hari selama sepuluh hari, maka langkah tersebut dibolehkan. Alasannya, yang dituju dalam pemberian kafarat tersebut adalah memenuhi kebutuhan sepuluh orang

238 *Bidaayatul Mujtahid*, jilid 1, hlm. 404; *Mughnil Muhtaaj*, jilid 4, hlm. 327; *al-Mughnii*, jilid 8, hlm. 736; dan *al-Qawaaniin al-Fiqhiyyah*, hlm. 165.

miskin dan pada kondisi ini hal dimaksud telah terealisasi. Akan tetapi, metode pendistribusian yang seperti ini tidak dibolehkan oleh madzhab Maliki dan Syafi'i, karena menurut mereka makanan tersebut harus benar-benar didistribusikan ke sepuluh orang miskin. Adapun menurut madzhab Hambali, jika orang itu bisa mendapatkan sepuluh orang miskin, maka tidak dibolehkan baginya memberi kepada seorang miskin saja selama sepuluh hari. Tetapi jika ia tidak menemukan kecuali seorang miskin saja atau lima orang, misalnya, maka dibolehkan baginya menempuh metode pembagian seperti itu karena alasan darurat.

Kesimpulannya adalah adanya keharusan untuk betul-betul memberi makan sepuluh orang miskin. Perbedaannya hanyalah pada situasi ketika si pelaku memberikan makanan kepada satu orang miskin saja selama sepuluh hari, di mana dalam madzhab Hanafi dibolehkan sementara pada madzhab lainnya tidak.

Selanjutnya, dibolehkan bagi orang itu memberikan makan siang pada sepuluh orang miskin dalam satu hari ditambah dengan memberikan satu *mud* gandum pada masing-masing mereka. Alasannya, ketika itu yang bersangkutan telah menghimpun antara metode kepemilikan dan pemberian makan secara langsung, juga dikarenakan setiap porsi makanan yang dihidangkan bisa disamakan ukurannya, yaitu masing-masing sebanyak satu *mud*. Demikian juga, dibolehkan memberikan makan siang saja kepada seorang miskin selama dua puluh hari atau memberi makanan berbuka puasa pada satu orang miskin saja selama dua puluh hari puasa Ramadhan. Hal itu dikarenakan tujuan untuk memberi makanan pada pihak yang berhak telah dipandang terealisasi.

Akan tetapi, apabila orang itu memberikan seluruh makanan yang menjadi hak sepuluh orang miskin tadi hanya pada satu orang saja dan dilakukan dalam satu hari, maka praktik seperti ini tidak dibolehkan. Alasannya, yang diperintahkan Allah SWT adalah memberikan kekenyangan pada sepuluh orang miskin, baik dalam satu hari sekaligus atau dibagi dalam beberapa hari. Sementara dengan metode pembagian seperti ini, perintah dimaksud tidak terealisasi.

Abu Hanifah dan Muhammad membolehkan pemberian makanan kepada orang *dzimmi*[239] yang miskin, baik dalam hal kafarat maupun nadzar namun tidak dibolehkan jika berupa zakat. Hal ini dilandaskan pada redaksi umum yang terdapat pada firman Allah SWT, "... *maka kafaratnya (denda pelanggaran sumpah) ialah memberi makan sepuluh orang miskin....*" **(al-Maa'idah: 89)** Pada ayat ini terlihat tidak adanya pembedaan antara orang miskin yang mukmin dan yang kafir. Adapun pengecualian dalam pemberian yang berupa zakat, dikarenakan adanya sabda Rasulullah saw. kepada Mu'adz ketika diutus ke Yaman, yaitu,

خُذْهَا مِنْ أَغْنِيَائِهِمْ وَرُدَّهَا فِي فُقَرَائِهِمْ

"Ambillah zakat itu dari orang-orang kaya mereka (kaum mukmin) lalu bagikan kepada orang-orang miskin dari golongan mereka."[240]

Adapun menurut Abu Yusuf, tidak dibolehkan memberikan harta umat Islam kepada

239 Dzimmi: orang kafir yang dalam perlindungan negara Islam, *penj.*.

240 Diriwayatkan oleh sekumpulan ulama hadits—Imam Ahmad dan 6 penyusun kitab sunnah dari Ibnu Abbas, yaitu pada saat Rasulullah saw. mengutus Mu'adz ke Yaman; di dalamnya disebutkan redaksi berikut,

خُذْهَا مِنْ أَغْنِيَائِهِمْ وَرُدَّهَا فِي فُقَرَائِهِمْ

Lihat *Nailul Authaar*, jilid 4, hlm. 114; *Nashbur Raayah*, jilid 2, hlm. 327.

orang-orang dzimmi, kecuali yang berupa nadzar, sedekah sukarela, dan *dam* (denda) haji Tamattu'. Hal itu dikarenakan kafarat merupakan bentuk sedekah yang diwajibkan Allah SWT sehingga tidak boleh diberikan kepada orang kafir, seperti halnya zakat. Hal ini berbeda dengan nadzar yang merupakan suatu perbuatan yang status wajibnya disebabkan si pelaku sendiri yang mewajibkan pada dirinya. Demikian juga dalam hal sedekah yang bersifat sukarela yang pada dasarnya bukan merupakan suatu kewajiban. Lebih lanjut, menyedekahkan daging yang berasal dari *dam* haji Tamattu' juga tidak wajib dikarenakan nilai ibadah dan pendekatan diri kepada Allah SWT dalam aktivitas ini terletak pada penyembelihan hewannya.[241]

Selanjutnya, pihak yang berhak menerima pemberian makanan adalah orang-orang yang memenuhi lima kriteria, yaitu:

1. Miskin, sehingga tidak dibolehkan memberikan makanan kepada yang di luar golongan ini. Hal itu dikarenakan perintah dari Allah SWT yang memang mengkhususkan pemberian tersebut pada golongan ini.
2. Merdeka, oleh karena itu tidak dibolehkan memberikan makanan itu kepada budak, baik yang berstatus budak penuh maupun yang sudah dijanjikan akan dimerdekakan oleh tuannya.
3. Muslim, oleh karena itu jumhur ulama berpendapat tidak dibolehkan memberikan makanan tersebut pada orang kafir, baik *dzimmi* maupun *harbi* (kelompok yang memerangi umat Islam). Akan tetapi, ulama madzhab Hanafi membolehkan pemberiannya kepada kafir *dzimmi* yang hidup dalam kondisi miskin. Sebab, mereka juga termasuk dalam cakupan redaksi umum ayat yang menjelaskan hal ini.
4. Sudah bisa makan (menurut pendapat madzhab Hambali dan Maliki), sehingga tidak boleh memberikannya kepada bayi yang masih belum memakan makanan. Akan tetapi, menurut madzhab Hanafi dan Syafi'i, dibolehkan memberikannya kepada bayi dan makanan dimaksud dipegang oleh wali atau pengasuh sang bayi.

   Selanjutnya, para ulama menyepakati kebolehan bagi orang yang membayar kafarat itu memberikan makanan kepada sanak saudaranya yang juga diizinkan syariat menerima zakat harta darinya. Dengan demikian, seluruh pihak yang terlarang untuk menerima zakat harta, seperti orang kaya, orang kafir, dan hamba sahaya, tidak diperbolehkan juga menerima kafarat, kecuali orang kafir *dzimmi* yang dibolehkan oleh madzhab Hanafi menerima kafarat.
5. Makanan tersebut harus benar-benar dibagikan kepada sepuluh orang miskin. Dengan demikian, apabila si pelaku memberikan makanan sepuluh orang sekaligus kepada satu orang saja (dalam sehari), maka seluruh ulama sepakat tidak membolehkannya. Akan tetapi, mereka berbeda pendapat dalam hal diberikannya makanan itu kepada satu orang miskin dalam rentang waktu sepuluh hari, sebagaimana telah kita jelaskan di atas.

b. Pemberian Pakaian: Sifat dan Ukurannya

Bahasan ini terdiri atas dua pembahasan pokok:

1. Sifatnya. Para ulama, termasuk ulama madzhab Hanafi, sepakat bahwa pakaian

241 *Al-Mabsuuth*, jilid 8 hlm. 149; *al-Badaa'i'*, jilid 5, hlm. 101-105; *Fathul Qadiir*, jilid 4, hlm. 18; *ad-Durrul Mukhtaar*, jilid 3, hlm. 66; dan *al-Fataawaa al-Hindiyyah*, jilid 2, hlm. 58.

yang diberikan tersebut harus menjadi milik pihak yang diberi. Hal itu dikarenakan pakaian berfungsi sebagai pelindung tubuh dari panas dan dingin, sementara kebutuhan terhadap hal itu tidak akan terwujud kecuali dengan kepemilikan terhadap pakaian dimaksud. Hal ini berbeda dari pembayaran kafarat dalam bentuk makanan di mana yang menjadi targetnya adalah menghilangkan rasa lapar dari si penerima dan hal itu dapat diwujudkan dengan sekadar memakan makanan yang diberikan (tanpa harus memilikinya).

Pemberian kafarat berupa pakaian ini, seperti halnya dalam pemberian makanan, juga harus ditujukan kepada orang-orang miskin.

2. Ukurannya. Para ulama juga berbeda pendapat dalam masalah ini:[242]

   Menurut madzhab Hanafi: syarat minimal dari ukuran pakaian tersebut adalah yang menutupi seluruh badan.

   Menurut madzhab Hambali: ukurannya adalah yang sudah membolehkan si penerima melakukan shalat dengannya. Jadi, apabila si penerima laki-laki, maka minimal diberi sehelai kain yang bisa dipakai untuk shalat. Sedangkan jika perempuan, maka minimal diberikan sehelai baju dan kerudung. Kewajiban ukuran yang demikian dikarenakan pakaian adalah salah satu instrumen kafarat, sehingga belum sah jika yang diberikan hanyalah ukuran minimal dari seseorang dapat disebut berpakaian, seperti yang juga berlaku pada kafarat berbentuk makanan dan pembebasan budak. Penyebab lainnya adalah karena ketika seseorang mengenakan pakaian yang tidak menutup auratnya, maka ia ketika itu belum disebut berpakaian.

Adapun menurut madzhab Maliki, ukuran minimalnya untuk laki-laki adalah sehelai kain yang bisa menutup seluruh badan. Sedangkan untuk perempuan, adalah pakaian yang sah melakukan shalat dengannya, yakni sehelai baju dan kerudung.

Sementara menurut madzhab Syafi'i, sudah dipandang cukup dengan memberikan kain yang sudah dapat disebut sebagai kain penutup badan, baik berupa sarung, sorban, jubah, baju, atau selimut. Alasannya, bentuk yang demikian sudah dapat disebut sebagai kain penutup badan. Di samping itu, Allah SWT sendiri tidak menyebutkan ukuran dari pakaian tersebut secara spesifik. Dengan demikian, seluruh kain yang pemakainya sudah dapat disebut orang yang menggunakan penutup badan sudah dipandang sah.

Akan tetapi, seluruh madzhab di atas sepakat bahwa tidak sah jika yang diberikan adalah *qalansuwah*,[243] sepasang kaos kaki, sepasang sarung tangan, atau ikat pinggang. Alasannya, si pemakai hal-hal seperti itu belum bisa disebut telah memakai penutup badan, karena memang tidak ada kain yang melekat di tubuhnya. Bahkan, secara adat pun benda-benda tersebut tidak dinamakan dengan kain penutup.[244]

Lebih lanjut, menurut pendapat yang dipandang lebih kuat dalam madzhab Hanafi, belum sah apabila penutup badan yang diberikan itu cuma berupa celana dan sorban, karena ukuran minimal dari yang disebut pakaian

---

242 Lihat *Bidaayatul Mujtahid*, jilid 1, hlm. 405; *asy-Syarhul Kabiir*, jilid 2, hlm. 132; *al-Mughnii*, jilid 8, hlm. 742; dan *al-Qawaaniin al-Fiqhiyyah*, hlm. 165.

243 *Qalansuwah*: segala benda yang dipakai untuk menutup kepala dan bagian tubuh lainnya, selama tidak disebut sebagai pakaian. Contohnya, perisai atau tameng besi.

244 *Al-Mabsuuth*, jilid 8 hlm. 153; *al-Badaa'i'*, jilid 5, hlm. 105; *Fathul Qadiir*, jilid 4, hlm. 19; *al-Muhadzdzab*, jilid 2, hlm. 141; *Mughnil Muhtaaj*, jilid 4, hlm. 327; *al-Fataawaa al-Hindiyyah*, jilid 2, hlm. 57; dan *al-Qawaaniin al-Fiqhiyyah*, hlm. 165.

menurut mereka, seperti dijelaskan sebelumnya, adalah kain yang menutupi seluruh badan. Alasan lainnya adalah karena secara adat atau kebiasaan, si pemakai ketika itu belum dapat dikatakan telah mengenakan pakaian, namun masih disebut tidak berpakaian. Hanya saja, apabila sorban tadi bisa dijadikan orang itu sebagai baju, maka sudah dipandang sah.

Demikian juga apabila harga dari celana dan sorban itu telah setara dengan harga makanan seukuran yang wajib dikeluarkan orang itu sebagai kafarat. Dalam kondisi demikian, menurut pandangan Muhammad, pakaian yang diberikannya bisa berfungsi sebagai pengganti dari pemberian makanan, meski tanpa niat untuk itu, asalkan yang bersangkutan ketika memberikan pakaian tadi memang berniat untuk melunasi kafaratnya. Akan tetapi, menurut Abu Yusuf, pakaian tadi tidak dapat berfungsi sebagai pengganti makanan jika memang yang bersangkutan tidak meniatkan sebelumnya, bahwa ia memberikan pakaian tersebut sebagai ganti dari makanan.

Adapun dalam madzhab Syafi'i dibolehkan membayar kafarat pakaian berupa celana dan sorban, dikarenakan keduanya telah dapat disebut sebagai penutup badan.

Sementara dalam madzhab Maliki, sudah dipandang sah jika memberikan batas minimal dari kain yang telah dapat disebut baju, sarung, celana, atau sorban.

c. Pembebasan Hamba Sahaya

Pembicaraan tentang pembebasan budak dalam kaitannya dengan kafarat sumpah dan lainnya, sebenarnya hanya bahasan yang bersifat historis. Sebab, sudah tidak ada lagi situasi perbudakan di zaman kita sehingga sudah tidak ada lagi kewajiban melakukannya. Dengan demikian, pilihan yang tersisa pada bentuk kafarat hanyalah antara memberi makanan atau memberi pakaian.

Dalam pembahasan berikut, saya hanya akan mencukupkan diri pada penjelasan tentang kriteria budak yang sah untuk dibebaskan melalui kafarat.

Dalam madzhab Hanafi dikatakan: syarat budak yang akan dibebaskan itu adalah bahwa budak tersebut dimiliki secara penuh oleh orang yang akan membebaskan, statusnya adalah budak penuh (seratus persen), dan budak itu bebas dari cacat-cacat yang akan menghalangi pengambilan manfaat darinya. Kriteria-kriteria ini berlaku, baik terhadap budak yang masih kecil atau sudah besar, laki-laki atau perempuan, atau budak yang Muslim atau kafir. Dengan demikian, tidak dibolehkan dalam kafarat memerdekakan budak yang menjadi milik orang lain, atau budak yang dimiliki secara bersama (berpatungan) antara orang yang akan memerdekakan itu dengan orang lain, juga tidak budak *al-mudabbar* (yang dijanjikan merdeka setelah tuannya wafat), atau budak *ummu walad* (budak perempuan yang melahirkan anak dari tuannya). Hanya saja, melalui penerapan prinsip *istihsan*, maka dibolehkan memerdekakan budak yang sudah dalam perjanjian untuk dibebaskan. Lebih lanjut, tidak boleh memerdekakan budak yang buntung kedua tangan atau kakinya, buntung salah satu tangan atau kakinya, budak yang lumpuh separuh badannya, yang lumpuh sehingga hanya bisa duduk, yang lumpuh kedua tangannya, terpotong kedua jempolnya (baik yang di tangan kanan atau kiri), terputus tiga buah jarinya yang selain jempol pada setiap tangan (baik yang kanan atau kiri), budak yang buta, yang tercongkel kedua bola matanya, yang sangat idiot, atau yang bisu. Hal ini dikarenakan hilangnya salah satu manfaat asasi yang bisa didapatkan dari budak itu, seperti juga hilangnya fungsi memegang dengan hilangnya kedua tangannya, hilangnya fungsi berjalan dengan lenyapnya kedua kaki, atau

hilangnya fungsi melihat dengan lenyapnya kedua mata, atau hilangnya fungsi berbicara dan berpikir.[245]

Selanjutnya, madzhab Maliki, Syafi'i, dan Hambali mensyaratkan budak yang akan dimerdekakan adalah budak yang mukmin, sebagaimana persyaratan pada budak yang akan dimerdekakan dalam kafarat karena rusaknya puasa pada bulan Ramadhan (karena menggauli istri) dan kafarat zihar.

Penyebab silang pendapat antara madzhab Hanafi dan jumhur ulama dalam hal pensyaratan keimanan bagi budak yang akan dimerdekakan adalah karena perbedaan dalam satu kaidah dasar pada ilmu usul fiqih, yaitu apakah hal yang umum (*muthlaq*) harus dikembalikan pada yang khusus (*muqayyad*) dalam perkara-perkara yang hukumnya sama namun berbeda sebab-sebabnya, seperti dalam kasus kafarat sumpah dan kafarat pembunuhan tidak disengaja.

Sebagaimana diketahui, ayat Al-Qur'an yang berbicara tentang kafarat sumpah menggunakan redaksi *muthlaq* (umum), dalam arti tidak mengaitkan budak yang akan dimerdekakan dengan keimanan, sebagaimana berbunyi, "*...atau memerdekakan seorang budak....*" **(al-Maa'idah: 89)** Sebaliknya pada ayat yang berbicara tentang kafarat pembunuhan tidak sengaja digunakan redaksi *muqayyad* (dikaitkan dengan syarat keimanan), yaitu firman-Nya, "*... Barangsiapa membunuh seorang yang beriman karena tersalah (hendaklah) dia memerdekakan seorang hamba sahaya yang beriman....*" **(an-Nisaa': 92)**

Dalam menanggapi masalah ini, jumhur ulama berkata, "Redaksi ayat yang *muthlaq* itu harus dikembalikan pada yang *muqayyad*." Dengan demikian, faktor keimanan menjadi syarat dalam budak kafarat sumpah, karena hal seperti itu disyaratkan pada kafarat pembunuhan tidak disengaja. Alasannya, kedua kafarat tersebut sama-sama bertujuan untuk menutupi dosa tertentu yang telah dilakukan. Upaya serupa juga dapat ditemukan pada pengembalian ayat, "*... Dan persaksikanlah dengan dua orang saksi laki-laki di antara kamu....*" **(al-Baqarah: 282)** yang menggunakan redaksi *muthlaq* kepada firman Allah SWT, "*...dan persaksikanlah dengan dua orang saksi yang adil di antara kamu....*" **(ath-Thalaaq: 6)** yang menggunakan redaksi *muqayyad*.

Sementara menurut madzhab Hanafi: hal yang *muthlaq* ini tidak harus dikembalikan pada yang *muqayyad*, namun redaksi masing-masing ayat di atas tetap mesti dipahami sebagaimana zahir lafalnya. Dengan demikian, redaksi ayat yang berbicara tentang kafarat sumpah di atas harus tetap dalam sifatnya yang *muthlaq*. Hal itu dikarenakan eksistensi persyaratan keimanan dalam masalah kafarat pembunuhan tersalah (tidak disengaja) adalah sesuatu yang tidak dapat dipahami makna atau hakikatnya, sehingga redaksi ayat tersebut harus tetap dipahami sebagaimana bunyi zahirnya.[246]

d. Puasa: Ukuran dan Persyaratannya

Pembahasan dalam masalah ini berkisar pada ukuran dan syarat puasa dimaksud.

Para ulama sepakat bahwa apabila orang yang melanggar sumpahnya tidak bisa membayar kafarat berupa pemberian makanan, pemberian pakaian, atau pembebasan budak, maka ia wajib menggantinya dengan berpuasa tiga hari. Hal itu berdasarkan firman Allah SWT,

---

245 *Al-Mabsuuth*, jilid 8 hlm. 144; *al-Badaa'i'*, jilid 5, hlm. 107 dan setelahnya; *Fathul Qadiir*, jilid 4, hlm. 18; *ad-Durrul Mukhtaar*, jilid 3, hlm. 66; dan *al-Qawaaniin al-Fiqhiyyah*, hlm. 166.

246 *Bidaayatul Mujtahid*, jilid 1, hlm. 406; *al-Badaa'i'*, jilid 5, hlm. 110; *Mughnil Muhtaaj*, jilid 4, hlm. 327 dan setelahnya; *al-Mughnii*, jilid 8, hlm. 743; dan *al-Qawaaniin al-Fiqhiyyah*, hlm. 165.

"... *Barangsiapa tidak mampu melakukannya, maka (kafaratnya) berpuasalah tiga hari ....*" **(al-Maa'idah: 89)**

Akan tetapi, mereka berbeda pendapat dalam hal apakah pelaksanaan puasa dimaksud harus berturut-turut atau tidak. Menurut pendapat yang lebih kuat dalam madzhab Maliki dan Syafi'i, tidak disyaratkan berturut-turut, tapi hanya dianjurkan (*mustahab*). Hal itu dikarenakan redaksi ayat di atas bersifat mutlak, di mana tidak disebutkan keharusan dilakukan secara berturut-turut. Redaksi ayat itu sendiri sekaligus membatalkan qiraat Ibnu Mas'ud yang *syaadz* (janggal), baik dari segi bacaannya maupun konsekuensi hukum yang ditimbulkannya.[247]

Akan tetapi, madzhab Hanafi dan Hambali menyatakan bahwa puasa dimaksud disyaratkan berturut-turut.[248] Hal itu didasarkan pada qiraat dari Ibnu Mas'ud yang berbunyi, "*Fa shiyaamu tsalaatsati ayyaamin mutataabi'aat*" (maka hendaklah ia berpuasa tiga hari berturut-turut).[249] Menurut kedua madzhab ini, sekiranya qiraat dimaksud benar-benar ayat Al-Qur'an, maka secara otomatis bisa menjadi hujjah. Sebaliknya, jika bukan ayat, maka qiraat tadi merupakan periwayatan dari Rasulullah saw. yang berstatus sebagai hadits ahad yang juga bisa dijadikan hujjah. Ini dikarenakan sahnya penambahan secara umum terhadap redaksi Al-Qur'an dengan dasar hadits ahad.[250]

Berdasarkan perbedaan pendapat dalam masalah di atas, dapat dinyatakan bahwa sekiranya orang yang membayar kafarat itu berbuka puasa di pertengahan jalan, baik karena uzur seperti sakit, mengadakan perjalanan, atau kedatangan haid, maupun tanpa uzur, maka menurut madzhab Hanafi orang itu harus mengulang kembali puasanya dari awal. Hal yang sama juga berlaku apabila di pertengahan jalan orang itu harus menghentikan puasanya tadi karena terjadinya benturan

---

247 *Bidaayatul Mujtahid, ibid.*, hlm. 405; *Mughnil Muhtaaj, ibid.*; *Haasyiyah Qalyuubii wa 'Umairah*, jilid 4, hlm. 275; *al-Muhadzdzab*, jilid 2, hlm. 141.

248 Menurut madzhab Hanafi: empat jenis puasa yang bernasarkan nash Al-Qur'an harus ditunaikan secara berturut-turut adalah puasa Ramadhan, puasa kafarat zihar, puasa kafarat membunuh, dan puasa kafarat sumpah. Adapun jenis puasa yang boleh ditunaikan tidak berturut-turut (bernasarkan nash Al-Qur'an) adalah mengqadha puasa Ramadhan, puasa fidyah bagi orang yang sedang berihram yang kemudian terpaksa mencukur rambut dikarenakan ada penyakit di kepalanya, puasa yang disebabkan memilih jenis haji Tamattu' dan Qiran, puasa yang disebabkan berburu.

Selanjutnya, ada pula tiga jenis puasa yang tidak disebutkan dalam Al-Qur'an tetapi ditetapkan dengan hadits, yaitu puasa kafarat karena membatalkan puasa wajib secara sengaja yang harus ditunaikan berturut-turut, puasa kafarat karena membatalkan puasa sunnah secara sengaja yang tidak harus ditunaikan berturut-turut, berpuasa yang disebabkan nadzar yang harus ditunaikan berturut-turut jika memang dinadzarkan demikian, baik yang telah tetap hari-harinya atau tidak, serta puasa yang mesti ditunaikan disebabkan nadzar untuk beri'tikaf. Bentuk puasa yang terakhir ini mesti ditunaikan berturut-turut jika dalam ucapan nadzar tersebut tidak dijelaskan bentuk pelaksanaannya. Tetapi jika ditegaskan di dalam lafal nadzar bahwa tidak dilakukan berturut-turut, maka tidak harus ditunaikan berturut-turut (*Nuurul Iidhaah*, hlm. 116, dan kitab *al-'Inaayah* yang terletak pada *hamisy* kitab *Fathul Qadiir*, jilid 2, hlm. 81).

249 Diceritakan oleh Ahmad dan diriwayatkan oleh al-Atsram dari Ubay bin Ka'ab dan Ibnu Mas'ud bahwa keduanya membaca ayat itu dengan bacaan, "*Fashiyaamu tsalaatsati ayyaamin mutataabi'aat.*" Di samping itu, Ibnu Abi Syaibah juga meriwayatkan bacaan Ibnu Mas'ud ini dari asy-Sya'bi yang berkata, "Abdullah bin Mas'ud membaca sebagai berikut, '*Fashiyaamu tsalaatsati ayyaamin mutataabi'aat.*'" Abdurrazzaq juga meriwayatkan dari Atha' yang berkata, "Disampaikan kepada kami, bahwa Ibnu Mas'ud membacanya dengan, '*fashiyaamu tsalaatsati ayyaamin mutataabi'aat*' dan kami pun membacanya seperti itu." Selanjutnya, al-Hakim juga meriwayatkan bacaan Ubay dari Abu Aliyah dari Ubay bin Ka'ab bahwa ia membacanya dengan, "*Fashiyaamu tsalaatsati ayyaamin mutataabi'aat.*" (*Nailul Authaar*, jilid 8, hlm. 238; dan *Nashbur Raayah*, jilid 3, hlm. 296)

250 *Al-Mabsuuth*, jilid 8 hlm. 144; *Fathul Qadiir*, jilid 4, hlm. 18; *al-Badaa'i'*, hlm. 11; *al-Mughnii*, jilid 8, hlm. 752; *Tabyiinul Haqaa'iq*, jilid 3, hlm. 113; dan *al-Fataawaa al-Hindiyyah*, jilid 2, hlm. 57.

dengan hari raya atau hari Tasyriq. Alasannya, puasa yang terhenti di tengah jalan tadi belum bisa menggugurkan kewajiban orang itu dalam berpuasa tiga hari berturut-turut.

Akan tetapi, kondisi seperti ini tidak berlaku dalam hal puasa dua bulan berturut-turut sebagai kafarat dari tindakan bersetubuh di siang hari bulan Ramadhan. Artinya, kedatangan haid dan penyakit di pertengahannya tidaklah menyebabkan putusnya status berturut-turut terhadap puasa dalam kondisi ini, karena lumrah sekali terjadi dalam jangka waktu dua bulan tersebut seorang perempuan mendapat menstruasi atau seseorang terkena sakit.

Adapun dalam madzhab Hambali, haid dan sakit adalah kondisi yang tidak memutus status berturut-turut, baik dalam puasa karena kafarat sumpah maupun dalam puasa karena bersetubuh di siang hari Ramadhan.[251]

251 *Al-Badaa'i', ibid.; al-Mughnii, ibid..*

BAB KETUJUH
PEMBAHASAN TENTANG HAL-HAL YANG DIBOLEHKAN DAN TERLARANG

PENDAHULUAN

Banyak hal yang berkaitan dengan manusia, baik secara personal maupun komunal, yang hukumnya berkisar pada halal dan haram. Keberadaan hukum yang demikian adalah dalam rangka menjaga kesehatan dan agama seorang hamba agar tetap di posisi yang benar serta mencegah timbulnya kemudharatan dalam interaksi kemasyarakatan, baik yang bersifat materil maupun moril. Hal-hal yang seperti ini dalam madzhab Hanafi biasanya dijelaskan dalam bahasan tentang "masalah-masalah yang dilarang (terlarang dalam syariat), yang dibolehkan (tidak disinggung hukumnya), hal-hal yang makruh,[252] *istihsan* (hal-hal yang dipandang baik atau jelek oleh syariat), ataupun dalam bahasan tentang zuhud dan wara'."

Keberadaannya pada bahasan yang terakhir ini dikarenakan kebanyakan dari hal-hal tersebut tidak ditentukan hukumnya oleh syariat, sementara dalam perspektif kezuhudan dan kewara'an mesti dihindari. Adapun dalam madzhab lain selain Hanafiyyah, masalah-masalah seperti ini dibahas di bawah topik "makanan dan minuman, bejana, perkara-perkara yang termasuk fitrah, dan mukadimah akad nikah," sementara oleh Syekh Khalil, salah seorang ulama Malikiyah, dibahas dalam bahasan tentang "hal-hal yang mubah, haram, dan makruh."

Akan tetapi, saya sendiri akan membicarakan masalah ini dalam lima pembahasan, yaitu:

Bahasan Pertama: Makanan

Bahasan Kedua: Minuman

Bahasan Ketiga: Pakaian, Perhiasan, dan Pemakaian Keduanya

Bahasan Keempat: Hubungan Seksual, Pandangan, Sentuhan, dan Kesenangan

Bahasan Kelima: Perkara-Perkara dalam Jual Beli (Penjualan Pupuk Alami, Monopoli, Pematokan Harga, Penjualan Anggur untuk Minuman Keras, dan sebagainya)

---

252 Dalam madzhab Hanafi, apabila kata *makruh* disebutkan tanpa embel apa-apa, maka yang dimaksud adalah makruh tahrim, yaitu makruh yang lebih dekat kepada haram. Hukum yang demikian dikarenakan larangan dalam hal itu benar-benar telah eksis dengan nash (Al-Qur'an dan hadits), namun terdapat *syubhat* (kekurangan) tertentu pada dalil dimaksud.

A. PERIHAL MAKANAN

Bahasan ini terdiri atas mukadimah dan empat poin bahasan.

Poin *Pertama*: Jenis-jenis makanan dan hukum masing-masingnya (halal, makruh, atau haram).

Poin *Kedua*: Hal-hal yang tidak dijelaskan dalam nash (Al-Qur'an maupun hadits). Dengan demikian, hukumnya dikembalikan kepada rasa (selera) orang Arab.

Poin *Ketiga*: Situasi darurat.

Poin *Keempat*: Memenuhi undangan walimah, pesta-pesta yang tidak dibolehkan, dan etika-etika makan.

MUKADIMAH

Prinsip-Prinsip dalam Makan dan Minum

Islam adalah agama yang sangat memerhatikan fisik dan jiwa manusia. Itulah sebabnya, Islam mewajibkan kepada setiap orang untuk makan dan minum dalam batas minimal saja, dengan tujuan sekadar untuk memelihara hidup, menghindarkan diri dari kebinasaan,[253] serta bisa tetap melakukan kewajiban-kewajiban agama seperti shalat, puasa, dan sebagainya. Meski demikian, mengonsumsi makanan dan minuman di luar batas minimal tersebut tetap dibolehkan, selama belum mencapai taraf berlebih-lebihan.

Sikap berlebihan dalam makan dan minum, yaitu di atas batas kemampuan tubuh untuk menyerapnya, adalah tindakan yang bahaya dan diharamkan. Sebaliknya, sikap moderat sangat dianjurkan. Akan tetapi, menurut madzhab Hanafi tidak dipandang haram apabila orang itu tidak khawatir tubuhnya akan ditimpa bahaya, seperti dalam kondisi di mana ia memaksudkan agar tubuhnya tetap kuat berpuasa keesokan harinya atau agar tamu yang sedang dijamunya tidak merasa sungkan makan (karena melihat si tuan rumah makan sedikit) dan sebagainya. Dalam perihal makan dan minum ini, Allah SWT berfirman dalam kitab-Nya,

يَابَنِيٓ ءَادَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوٓا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ ﴿٣١﴾

"Wahai anak cucu Adam! Pakailah pakaianmu yang bagus pada setiap (memasuki) masjid,[254] makan dan minumlah, tetapi jangan berlebihan. Sungguh, Allah tidak menyukai orang yang berlebih-lebihan." **(al-A'raaf: 31)**

Hal-hal yang akan dimakan itu hendaklah yang halal dan baik. Allah SWT sendiri telah menghalalkan untuk manusia segala hal yang bermanfaat baginya di muka bumi ini, sebagaimana firman-Nya, *"Dia-lah Allah, yang menjadikan segala yang ada di bumi untuk kamu."* **(al-Baqarah: 29)** dan fiman-Nya, *"Katakanlah, 'Siapakah yang mengharamkan perhiasan dari Allah yang telah dikeluarkan-Nya untuk hamba-hamba-Nya dan (siapa pulakah yang mengharamkan) rezki yang baik?'"* **(al-A'raaf: 32)** Lebih lanjut, banyak sekali ayat dan hadits yang menjelaskan perkara yang dibolehkan ini, seperti firman-Nya, *"Hai sekalian manusia, makanlah yang halal lagi baik dari apa yang terdapat di bumi."* **(al-Baqarah: 168)**, firman-Nya, *"Dan menghalalkan bagi mereka segala yang baik dan mengharamkan bagi mereka segala yang buruk."* **(al-A'raaf: 157)**, dan sabda Rasulullah saw.,

كُلُوْا وَاشْرَبُوْا وَتَصَدَّقُوْا وَالْبَسُوْا فِي غَيْرِ إِسْرَافٍ

253 *Ad-Durrul Mukhtaar wa Raddul Muhtaar*, jilid 5, hlm. 238.

254 Maksudnya: ketika melakukan thawaf dan shalat. Dengan demikian, menutup aurat pada kedua aktivitas itu wajib, sementara menutup bagian selain aurat hukumnya sunnah, tidak wajib.

وَلاَ مَخِيْلَةٍ فَإِنَّ اللهَ يُحِبُّ أَنْ يَرَى أَثَرَ نِعَمِهِ عَلَى عَبْدِهِ

"Makanlah, minumlah, bersedekahlah, dan berpakaianlah dengan tidak berlebih-lebihan dan tidak sombong. Sesungguhnya Allah SWT sangat suka melihat nikmat yang diberikan kepada hamba-Nya terlihat bekasnya."[255]

Selanjutnya, menurut madzhab Hanafi: seseorang tidak boleh melakukan pola pelatihan tubuh dengan cara menyedikitkan makan hingga membuat dirinya tidak kuat menjalankan ibadah.[256]

1. JENIS-JENIS MAKANAN DAN HUKUM MASING-MASINGNYA

Bahan yang dimakan manusia terbagi dua, yaitu yang berasal dari tumbuhan dan hewan. Seluruh tumbuhan yang dapat dimakan hukumnya halal kecuali yang najis, membahayakan tubuh, dan yang memabukkan.[257] Ketidakbolehan memakan makanan yang najis atau yang bercampur dengan najis itu didasarkan kepada firman Allah SWT, *"Dan mengharamkan bagi mereka segala yang buruk."* **(al-A'raaf: 157)** Sesuatu yang najis artinya sesuatu yang buruk.

Selanjutnya, jika suatu makanan yang suci seperti cuka, sirup kental manis, lemak cair, ataupun minyak makan tercampur dengan najis, maka menjadi haram dimakan. Hal itu berdasarkan pada sabda Rasulullah saw. berkenaan dengan seekor tikus yang jatuh ke dalam sekaleng minyak goreng lalu mati di dalamnya. Rasulullah saw. ketika itu bersabda,

إِنْ كَانَ جَامِدًا فَأَلْقُوْهَا وَمَا حَوْلَهَا وَكُلُوْهُ وَإِنْ كَانَ مَائِعًا فَأَرِيْقُوْهُ

"Jika minyak itu beku, maka campakkanlah bangkai tikus tadi bersama bagian minyak yang ada di sekelilingnya, lalu makanlah sisanya. Tetapi, jika minyak itu cair maka buanglah seluruhnya."[258]

Dari hadits itu dapat dipahami bahwa sekiranya minyak tersebut halal dimakan, niscaya Rasulullah saw. tidak akan menyuruh membuangnya.

Sementara itu, keharaman bahan makanan yang memabukkan didasarkan pada firman Allah SWT,

"...adalah perbuatan keji dan termasuk perbuatan setan. Maka jauhilah (perbuatan-perbuatan) itu agar kamu beruntung." **(al-Maa'idah: 90)**

Adapun ketidakhalalan bahan makanan yang membahayakan tubuh seperti racun, ingus, air mani, tanah, atau batu untuk dikonsumsi, didasarkan pada firman Allah SWT, *"Dan janganlah kamu membunuh dirimu."* **(an-Nisaa': 29)** dan firman-Nya, *"Dan janganlah kamu menjatuhkan dirimu sendiri ke dalam kebinasaan."* **(al-Baqarah: 195)** Memakan hal-hal seperti ini sudah jelas akan membawa pada kebinasaan, sehingga wajib diharamkan. Akan tetapi, menurut salah satu pendapat dalam madzhab Maliki, memakan tanah itu hukumnya makruh, namun menurut pendapat lain: haram. Pendapat terakhir inilah yang menurut kami lebih kuat.

255 HR Ahmad dalam *Musnad*-nya, an-Nasa'i, Ibnu Majah, dan al-Hakim dari Abdullah bin Amru.

256 *Ad-Durrul Mukhtaar wa Raddul Muhtaar*, jilid 5, hlm. 238.

257 Lihat *Bidaayatul Mujtahid*, jilid 1, hlm. 450, 452, dan 456; *al-Qawaaniin al-Fiqhiyyah*, hlm. 171; *al-Muhadzdzab*, jilid 1, hlm. 246 dan 250; *Mughnil Muhtaaj*, jilid 4, hlm. 305.

258 HR Bukhari, Ahmad, an-Nasa'i dari Maimunah r.a., istri Rasulullah saw. (*Subulus Salaam*, jilid 3, hlm. 8).

Adapun memakan hal-hal yang tidak membahayakan seperti buah-buahan dan biji-bijian, hukumnya dihalalkan berdasarkan firman Allah SWT,

"Katakanlah (Muhammad), 'Siapakah yang mengharamkan perhiasan dari Allah yang telah disediakan untuk hamba-hamba-Nya dan rezeki yang baik-baik?'" **(al-A'raaf: 32)**

Selanjutnya, bahan makanan yang berasal dari hewan terbagi dua: hewan air dan hewan darat. Pembahasan tentang masalah ini hanya akan kita singgung secara ringkas, dikarenakan perinciannya akan diuraikan nantinya pada pembahasan tentang hewan-hewan sembelihan dan buruan.

Berkenaan dengan binatang air, seluruh ulama sepakat dengan kehalalan ikan, kecuali yang sudah mengapung (karena sudah lama mati) yang menurut madzhab Hanafi tidak halal. Namun, menurut madzhab-madzhab yang lain halal. Lebih lanjut, Imam Malik memandang makruh babi laut. Namun menurut pendapat yang dipegang dalam madzhab Maliki, hukumnya mubah seperti halnya anjing air (berang-berang). Adapun kodok, jumhur ulama selain Malikiyah menyatakan hukumnya tidak halal. Hal itu didasarkan pada adanya larangan dari Rasulullah saw. untuk membunuh kodok. Sehingga jika ia memang halal dimakan, niscaya beliau tidak akan melarang membunuhnya. Sementara itu, madzhab Maliki menghalalkan makan kodok karena tidak adanya dalil atau nash yang menyatakannya terlarang.

Adapun dari jenis binatang darat, maka diharamkan memakan bangkai, darah, daging babi, hewan-hewan yang dipersembahkan kepada selain Allah SWT (yaitu yang ketika menyembelihnya disebut nama sembahan selain Allah SWT), hewan yang mati tercekik, yang mati karena terinjak hewan lain, yang mati karena dipukul, yang mati terjatuh dari ketinggian, yang mati karena perutnya dijebol hewan buas lainnya. Kecuali jika hewan-hewan yang disebutkan kondisinya tersebut sempat disembelih ketika masih hidup, maka ketika itu dihalalkan memakannya.

Selanjutnya, diharamkan memakan hewan-hewan yang buas seperti srigala, singa, dan harimau menurut jumhur ulama. Sementara menurut madzhab Maliki, hukumnya hanya makruh. Keharaman yang sama juga berlaku terhadap jenis-jenis burung pemangsa seperti elang, rajawali, burung nasar, dan sebagainya. Tetapi menurut madzhab Maliki, semuanya adalah mubah, kecuali kelelawar yang makruh hukum memakannya menurut pendapat yang dipandang lebih kuat dalam madzhab ini.

Diharamkan juga memakan anjing, keledai jinak, dan *bighal* (peranakan kuda dan keledai). Keharaman ini dikarenakan anjing termasuk hewan yang hina, sesuai sabda Rasulullah saw.,

اَلْكَلْبُ خَبِيْثٌ خَبِيْثٌ ثَمَنُهُ

"Anjing itu hina dan hina pula mengambil uang hasil penjualannya."[259]

Keharaman ini juga dikarenakan adanya larangan dari Rasulullah saw. pada saat Perang Khaibar untuk memakan keledai jinak

259 HR Ahmad, Muslim, Abu Dawud, dan at-Tirmidzi serta dinilai shahih oleh an-Nasa'i dari Rafi' bin Khadij dengan redaksi,

ثَمَنُ الْكَلْبِ خَبِيْثٌ

"Uang hasil penjualan anjing itu buruk." Lihat *Nailul Authaar*, jilid 5, hlm. 143 dan 284.

dan *bighal*.[260] Sementara menurut madzhab Maliki, *al-kalb al-insii* (anjing jinak) hukumnya makruh, sementara anjing air hukumnya mubah.

Diharamkan juga memakan serangga-serangga bumi seperti kalajengking, ular, tikus, semut, dan lebah, karena kondisinya yang beracun dan dipandang menjijikkan oleh orang-orang yang normal.

Selanjutnya, diharamkan memakan hewan hasil peranakan antara hewan yang halal dimakan dengan yang tidak boleh dimakan, contohnya, bighal yang merupakan peranakan antara keledai dan kuda maupun keledai peranakan antara keledai liar dan keledai jinak. Alasannya adalah, karena statusnya sebagai makhluk yang dihasilkan dari perkawinan hewan yang boleh dan yang tidak boleh dimakan sehingga sisi keharamannya lebih kuat,[261] berdasarkan pada penerapan dari kaidah pokok yang berbunyi: sesuatu yang terlarang lebih didahulukan dari sesuatu yang dibolehkan.

Menurut madzhab Maliki, asalkan disembelih terlebih dulu, maka dibolehkan memakan serangga bumi seperti kalajengking, kumbang, kecoa, jundub (semacam belalang), semut, ulat, dan ngengat (sejenis kumbang). Demikian juga dibolehkan memakan ular yang sudah dibuang bisanya asalkan disembelih pada bagian lehernya terlebih dulu.[262]

Menurut madzhab Syafi'i, Hambali, dan kedua sahabat Abu Hanifah dihalalkan memakan kuda dalam berbagai jenisnya, baik yang asli maupun hasil peranakan. Hal itu berdasarkan izin dari Rasulullah saw. yang disampaikan pada saat Perang Khaibar.[263] Adapun Abu Hanifah menyatakan hukumnya makruh dikarenakan adanya sabda Rasulullah saw. yang melarang memakan daging kuda.[264] Adapun menurut pendapat yang populer dalam madzhab Maliki, diharamkan hukumnya memakan daging kuda.[265]

Lebih lanjut, menurut madzhab Syafi'i dan Hambali, dihalalkan memakan biawak, hyena (sejenis serigala), demikian juga musang menurut madzhab Syafi'i, namun menurut madzhab Hambali diharamkan. Adapun menurut madzhab Hanafi, diharamkan memakan seluruh hewan tersebut. Sementara dalam madzhab Maliki meskipun dibolehkan memakannya, namun hukumnya makruh seperti halnya memakan hewan-hewan buas yang lain, sebagaimana telah diterangkan sebelumnya.

Selanjutnya, seluruh ulama sepakat menyatakan halalnya memakan binatang ternak (unta, sapi, kambing) sebagaimana ditegaskan dalam ayat Al-Qur'an, sebagaimana dibolehkan memakan jenis unggas yang tidak pemangsa seperti merpati, itik, burung unta, angsa, saman (sejenis burung), qunbur (burung berbadan kecil seperti burung tiung [starling]), burung *quthaa* (jenis burung sebesar merpati yang bulu di bagian punggungnya berbintik-bintik), bangau, bulbul, dan jenis burung lainnya.

Dihalalkan juga memakan hewan liar namun tidak buas seperti kijang, sapi liar, dan keledai liar, karena Rasulullah saw. telah mengizinkan memakannya.[266]

Dibolehkan juga memakan kelinci dan belalang, dikarenakan adanya penegasan da-

260 HR al-Hakim dalam *al-Mustadrak* dari Jabir bin Abdullah. Al-Hakim berkata, "Hadits ini berkualitas shahih sesuai dengan persyaratan Muslim, tetapi Bukhari dan Muslim tidak mencamtumkannya dalam kitabnya." (*Nashbur Raayah*, jilid 4, hlm. 197)

261 *Al-Muhadzdzab*, jilid 1, hlm. 249; *Mughnil Muhtaaj*, jilid 4, hlm. 303; *Kasysyaaful Qinaa'*, jilid 6, hlm. 190.

262 *Asy-Syarhul Kabiir*, jilid 2, hlm. 115.

263 HR Bukhari dan Muslim (*Nashbur Raayah*, jilid 4, hlm. 198)..

264 HR Abu Dawud, an-Nasa'i, dan Ibnu Majah dari Khalid bin Walid (*Nashbur Raayah*, jilid 4, hlm. 196).

265 *Bidaayatul Mujtahid*, jilid 1, hlm. 455; *asy-Syarhul Kabiir*, jilid 2, hlm. 117.

266 HR Bukhari dan Muslim.

lam hadits tentang kehalalannya. Hanya ulat saja yang diharamkan oleh para ulama selain madzhab Maliki. Akan tetapi, ulat yang berada pada makanan dan buah-buahan serta ulat yang terdapat dalam biji-bijian dan dalam cuka, maka dibolehkan memakannya. Yaitu, apabila ulat-ulat tersebut dimakan dalam keadaan sudah mati bersamaan dengan makanan-makanan tersebut. Ditambah lagi hati orang yang memakannya merasa tenang dan tidak jijik. Hal ini dikarenakan susahnya memilah atau memisahkan ulat-ulat dimaksud dari makanan tadi.[267]

Kesimpulan tentang Pendapat Madzhab Maliki dalam Hal Makanan dan Minuman yang Dihalalkan dan yang Diharamkan[268]

Dari berbagai uraian di atas, terlihat bahwa madzhab Maliki adalah madzhab yang paling toleran dalam masalah makan dan minum. Itulah sebabnya, saya merasa perlu menyimpulkan prinsip dasar dalam madzhab ini tentang masalah tersebut.

Yang dibolehkan: dalam situasi normal dan tidak terpaksa, dibolehkan mengonsumsi seluruh makanan dan minuman yang suci juga seluruh jenis hewan laut, sekalipun yang jenis yang jinak atau jenis babi laut, juga sekalipun hewan laut tersebut sudah mati. Untuk jenis burung, maka dibolehkan memakan seluruh jenis burung, sekalipun yang *jallaalah*,[269] sebagaimana dibolehkan juga memakan burung-burung yang bercakar seperti rajawali, garuda, dan burung nasar (burung bangkai), kecuali kelelawar yang makruh hukumnya menurut pendapat yang lebih kuat. Demikian juga dihalalkan memakan hewan ternak (unta, sapi, dan kambing sekalipun yang biasa memakan benda-benda najis), sebagaimana dibolehkan memakan hewan liar yang tidak buas seperti kijang, keledai liar, *jerboa* (sejenis tupai), tikus buta, wabar,[270] kelinci, landak, *durbub*,[271] serta ular yang telah aman dari bisanya,[272] asalkan disembelih terlebih dahulu pada bagian lehernya.

Dibolehkan juga memakan binatang-binatang kecil seperti kumbang, kecoa, *jundub* (sejenis belalang), semut, dan ulat.

Dibolehkan juga meminum perasan anggur yang baru diperas, *fuqa'* (sejenis minuman dari gandum dan kurma), *'aqid* (air anggur yang direbus hingga kental dan hilang unsur memabukkannya), dan *subya* (sejenis minuman agak asam yang dicampurkan ke dalamnya kurma) yang diyakini sudah hilang unsur memabukkannya.

Yang diharamkan: diharamkan mengonsumsi makanan dan minuman yang najis, baik berbentuk benda padat atau cair, babi darat, *bighal*, kuda, dan keledai, sekalipun keledai itu asalnya liar kemudian dijinakkan. Selanjutnya, menurut pendapat yang lebih kuat dalam madzhab ini diharamkan memakan tanah, pasir, tulang, dan roti yang dibakar langsung dengan api. Semuanya diharamkan guna mencegah datangnya penyakit bagi tubuh.

Yang dimakruhkan: memakan hewan-hewan yang buas, seperti hyena, musang, serigala, kucing liar, gajah, *cheetah*, beruang, harimau, *mongoose*,[273] serta anjing jinak (*al-*

---

267 *Mughnil Muhtaaj*, jilid 4, hlm. 268 dan 303; *al-Mughnii*, jilid 8, hlm. 605.

268 Lihat *Matn 'Alamah Khalil* dan *asy-Syarhul Kabiir* karangan ad-Dardiri dan ad-Dasuki, jilid 2, hlm. 115.

269 *Jallaalah*: secara etimologis berarti suka mengonsumsi najis. Para fuqaha kemudian menggunakannya untuk menyebut seluruh hewan yang suka mengonsumsi najis.

270 Jenis hewan darat mirip tupai, tapi ukurannya sedikit lebih besar. Makanannya tumbuhan dan biji-bijian.

271 Jenis hewan darat berduri mirip landak, tetapi bentuk fisiknya seperti kambing.

272 Orang yang memakannya itu aman dari bahaya bisanya. Akan tetapi, dibolehkan juga bagi orang yang mendapatkan manfaat tertentu dari bisa tersebut dikarenakan tengah menderita penyakit tertentu untuk memakan ular tersebut sekalian dengan bisanya.

273 Hewan-hewan di atas, selain kucing, dikategorikan sebagai hewan buas pemangsa.

kalb al-insi) menurut pendapat yang dipandang kuat. Selain itu, menurut pendapat yang populer dalam madzhab ini, makruh pula hukumnya memakan kera dan *nasnas* (sejenis kera), sebagaimana makruh memakan tikus rumah yang diyakini biasa berinteraksi dengan hal-hal yang najis. Sebaliknya, apabila interaksi tikus tadi dengan najis hanya diragukan saja, maka tidak makruh memakannya. Adapun jika benar-benar diyakini bahwa tikus itu tidak berinteraksi dengan hal-hal yang najis, maka hukumnya mubah.

Daging hewan *jallaalah*: dalam madzhab Hanafi, *jallaalah* biasa didefinisikan dengan hewan yang *hanya* biasa memakan bangkai dan hal-hal yang najis saja dengan tidak diselingi memakan makanan lain yang tidak najis. Akibatnya, hewan tersebut memiliki bau badan yang busuk. Adapun menurut madzhab lain selain Hanafi, definisinya adalah hewan-hewan yang *mayoritas* makanannya adalah dari hal-hal yang najis.

Para ulama berbeda pendapat tentang hukum daging hewan yang seperti ini. Menurut madzhab Maliki hukumnya mubah,[274] sebagaimana telah disinggung sebelumnya. Sementara itu, Imam Malik sendiri memandangnya makruh. Demikian juga dengan Imam Ahmad dalam salah satu riwayat yang dinisbatkan kepadanya, juga menurut madzhab Syafi'i dan Hanafi.[275] Adapun menurut madzhab Hambali sendiri, hukumnya adalah haram.[276]

Penyebab perbedaan pendapat dalam hal ini adalah adanya pertentangan antara qiyas (analogi) dengan riwayat. Adapun riwayat yang dimaksud adalah riwayat dari Ibnu Umar, bahwa Rasulullah saw. melarang memakan daging *jallalah* dan meminum susunya.[277] Al-Khalal juga meriwayatkan dari Abdullah bin Amru bahwa Rasulullah saw. melarang memakan daging unta *jallalah*, melarang menggunakannya untuk mengangkut benda apapun kecuali kulit yang telah disamak, serta melarang untuk ditunggangi manusia, kecuali setelah diberi makan dengan makanan (yang bersih dan halal) selama empat puluh malam.

Adapun analogi berpikir yang dipandang bertentangan dengan hadits di atas adalah realita bahwa hal apa pun yang masuk ke perut suatu hewan akan berubah menjadi daging. Madzhab Maliki yang menyatakan kehalalan hewan *jallaalah* ini mendasarkan pandangannya pada realita seperti ini, yaitu terjadinya perubahan makanan yang najis itu menjadi daging, seperti halnya darah (yang najis) yang selanjutnya berubah menjadi daging.

Sebaliknya, madzhab Hambali lebih berpegang pada zahir lafal pelarangan yang terdapat dalam hadits, di mana larangan itu menimbulkan konsekuensi keharaman. Alasan lainnya adalah bahwa ketika daging yang tumbuh itu berasal dari makanan yang najis, maka ia turut menjadi najis seperti halnya debu benda yang najis. Adapun madzhab Hanafi dan Syafi'i memahami larangan dalam hadits di atas dalam arti makruh *tanziih*.

Uraian yang lebih rinci dalam madzhab Hanafi dalam permasalahan di atas adalah sebagai berikut. Daging dan susu hewan *jallaalah* hukumnya makruh seperti halnya daging dan air susu keledai betina, susu kuda, dan urine unta; hanya saja Abu Yusuf membolehkan un-

274 *Asy-Syarhul Kabiir*, jilid 2, hlm. 115; *Bidaayatul Mujtahid*, jilid 1, hlm. 451.

275 *Tabyiinul Haqaa'iq*, jilid 1, hlm. 10; *al-Badaa'i'*, jilid 5, hlm. 39 dan setelahnya; *al-Muhadzdzab*, jilid 1, hlm. 250; *Mughnil Muhtaaj*, jilid 4, hlm. 304; *ad-Durrul Mukhtaar wa Raddul Muhtaar*, jilid 5, hlm. 239 dan setelahnya.

276 *Kasysyaaful Qinaa'*, jilid 6, hlm. 192; *al-Mughnii*, jilid 8, hlm. 593..

277 HR Ahmad, Abu Dawud, dan at-Tirmidzi yang berkata, kualitasnya *hasan gharib*. Dalam riwayat Abu Dawud disebutkan, (نَهَى عَنْ رُكُوبِ الْجَلاَلَةِ) dan dalam riwayat lain disebutkan, (نَهَى عَنْ رُكُوبِ جَلاَلَةِ الإِبِلِ) Lebih lanjut, Ahmad, an-Nasa'i, dan Abu Dawud meriwayatkan dari Amru bin Syu'aib dari bapaknya, dari kakeknya, bahwa Rasulullah saw. melarang memakan daging keledai jinak serta melarang menunggangi hewan *jalaalah* dan memakan dagingnya..

tuk mengonsumsi urine unta dan daging kuda dalam rangka berobat. Selanjutnya, hewan *jallaalah* mesti dikurung agar bau busuk pada dagingnya lenyap. Lamanya pengurungan adalah tiga hari untuk ayam, empat hari untuk kambing, dan sepuluh hari untuk unta dan sapi menurut pendapat yang lebih kuat.

Selanjutnya, apabila hewan *jallaalah* itu juga memakan makanan lainnya selain makanan yang najis tadi dan dagingnya tidak berbau busuk, maka hukumnya halal untuk dimakan, sebagaimana halalnya memakan daging anak kambing yang diberi makan dari susu babi. Hal itu dikarenakan daging hewan itu tidak berubah rasanya dan hal-hal yang dimakan tadi nantinya juga akan hancur dan tidak berbekas. Berdasarkan pertimbangan ini, juga dihalalkan memakan daging ayam karena ayam memakan makanan yang bercampur antara yang najis dan tidak dan hal tersebut tidak mengubah rasa dagingnya.[278]

Adapun perincian dalam madzhab Syafi'i dalam menanggapi permasalahan ini adalah sebagai berikut. Makruh hukumnya memakan daging *jallaalah,* yaitu hewan-hewan (unta, kambing, sapi, ayam jantan, atau ayam betina) yang mayoritas makanannya berupa kotoran (tahi). Kemakruhan tersebut didasarkan pada hadits dari Ibnu Umar di atas. Hukum memakannya tidak sampai diharamkan karena pengaruhnya hanyalah sekadar menyebabkan berubahnya rasa daging hewan itu dan hal tersebut tidak harus menyampaikan pada status haram.

Selanjutnya, apabila hewan *jallaalah* ini pada proses berikutnya diberi makanan yang bersih dan suci, maka tidak makruh lagi hukumnya. Hal ini didasarkan pada riwayat Ibnu Umar yang menyebutkan bahwa untuk membuatnya halal, maka hendaklah hewan *jallaalah* itu diberi makanan yang bersih dan suci, yaitu selama empat puluh hari bagi unta, tujuh hari bagi kambing, dan tiga hari bagi ayam.

Sementara itu, perincian permasalahan ini dalam madzhab Hambali adalah sebagai berikut. Haram hukumnya memakan *jallaalah,* yaitu hewan yang mayoritas makanannya adalah najis, sebagaimana diharamkan juga meminum susunya. Demikian disebutkan dalam sebuah riwayat dari Imam Ahmad. Sedangkan menurut riwayat lain darinya, hukum memakannya adalah makruh. Kemakruhan tersebut juga bisa hilang dengan dikurungnya hewan tersebut.

Lebih lanjut, terdapat perbedaan riwayat dari Imam Ahmad seputar lamanya waktu pengurungan ini. Menurut satu riwayat, lamanya adalah tiga hari, baik hewan itu berupa burung atau hewan ternak. Sementara menurut riwayat yang lainnya, apabila berupa ayam, maka dikurung tiga hari. Sementara unta dan sapi atau hewan lain yang serupa dengannya, dikurung selama empat puluh hari. Selanjutnya, dipandang makruh menunggangi hewan *jallaalah.*

2. *HEWAN-HEWAN YANG TIDAK ADA NASH YANG MENUNJUKKAN HUKUMNYA* (SECARA PASTI) *DIKEMBALIKAN PADA SELERA* (*DZAUQ*) *ORANG ARAB*

Menurut madzhab Syafi'i dan Hambali,[279] hewan-hewan yang tidak ada nash Al-Qur'an, sunnah, atau ijma, baik secara umum maupun khusus, yang menyatakan keharaman atau kehalalannya serta tidak ada nash yang memerintahkan untuk membunuhnya atau tidak membunuhnya, maka dalam hal ini apabila mayoritas orang Arab dari golongan yang berkecukupan dan normal pikirannya (baik

---

278 Diriwayatkan bahwa Rasulullah saw. biasa memakan ayam. Adapun riwayat yang menyebutkan bahwa ayam harus dikurung dulu selama tiga hari dan baru selanjutnya boleh disembelih (dan dimakan), maka hal itu hanya dalam rangka anjuran untuk membuatnya lebih bersih dan bukan syarat sebelum menyembelih ayam (*Tabyiinul Haqaa'iq, loc. cit.*).

279 *Mughnil Muhtaaj,* jilid 4, hlm. 303 dan setelahnya; *al-Muhadzdzab,* jilid 1, hlm. 249; *al-Mughnii,* jilid 8, hlm. 585.

tinggal di kota atau di desa; yang penting hidup dalam kondisi sejahtera menurut madzhab Syafi'i, atau mereka adalah penduduk Hijaz dan sekitarnya menurut madzhab Hambali) memandangnya baik untuk dimakan. Maka, hukum memakan hewan-hewan seperti itu adalah halal. Hal ini didasarkan pada firman Allah SWT,

...وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَآئِثَ ....﴿١٥٧﴾

"...dan yang menghalalkan segala yang baik bagi mereka dan mengharamkan segala yang buruk bagi mereka...." **(al-A'raaf: 157)**

Alasannya, masyarakat Arab adalah masyarakat yang kepada mereka Al-Qur'an diturunkan, kepada merekalah Al-Qur'an dan As-Sunnah berbicara, serta dari merekalah Rasulullah saw. diutus. Dengan demikian, hal-hal atau nash-nash yang redaksinya bersifat umum harus dikembalikan kepada kebiasaan yang berlaku di kalangan mereka, bukan kepada kebiasaan masyarakat di luar Arab.

Berdasarkan realita di atas, maka kaidah yang harus dipedomani dalam permasalahan ini adalah: hewan-hewan yang diharamkan adalah yang dinyatakan Allah SWT keharamannya dalam Al-Qur'an. Adapun hewan-hewan yang dipandang baik (untuk dimakan) oleh masyarakat Arab, maka hukumnya adalah halal, sebaliknya yang dipandang jelek dan menjijikkan oleh mereka maka hukumnya haram.

Penting juga untuk dicatat bahwa dalam hal penilaian masyarakat ini tidaklah dijadikan pertimbangan atau standar penilaian pendapat orang-orang bodoh dari masyarakat badui, golongan miskin, dan mereka yang hidup dalam keterpaksaan. Alasannya, kelompok atau golongan seperti ini, disebabkan keterpaksaan dan rasa lapar yang mereka derita, bisa saja memakan jenis makanan apa pun yang mereka temui.

Dalam hal hewan-hewan yang tidak dikenal oleh penduduk negeri Hijaz, maka menurut madzhab Hambali penilaiannya dikembalikan pada hewan yang paling mirip dengan hewan yang dikenal oleh orang-orang Hijaz. Namun, jika tidak ada yang mirip dengan hewan mana pun yang mereka kenal, maka hukum hewan itu adalah mubah dikarenakan ia masuk dalam redaksi umum yang terdapat pada firman Allah SWT,

"Tidak kudapati di dalam apa yang diwahyukan kepadaku, sesuatu yang diharamkan...." **(al-An'aam: 145)**

juga redaksi umum dalam sabda Nabi saw.,

وَمَا سَكَتَ اللهُ عَنْهُ فَهُوَ مِمَّا عَفَا عَنْهُ

"Dan hal-hal yang didiamkan oleh Allah SWT (tidak dijelaskan hukumnya) merupakan hal-hal yang ditoleransi oleh-Nya."[280]

Menurut madzhab Syafi'i, jika seseorang tidak mengetahui nama hewan tersebut, hendaklah ia menanyakannya kepada orang-orang Arab lalu berpegang pada apa yang mereka katakan, baik halal atau haramnya. Alasannya, rujukan terhadap hukum hewan tersebut adalah pada namanya, sementara masyarakat Arab adalah yang tahu dengan nama-nama hewan (yang halal dan yang haramnya). Apabila hewan tersebut tidak dikenal oleh masyarakat Arab, maka hendaklah dibandingkan dengan hewan yang paling mirip dengannya, baik dalam bentuk, kelakuan, maupun rasa dagingnya.

280 HR at-Tirmidzi dan Ibnu Majah dari Salman al-Farisi (*Nailul Authaar*, jilid 8, hlm. 106).

Jika ada hewan halal yang mirip dengannya atau tidak ada satu pun hewan yang mirip dengannya, maka menurut pendapat yang paling kuat, hukum hewan itu adalah halal berdasarkan firman Allah SWT,

"Tidak kudapati di dalam apa yang diwahyukan kepadaku, sesuatu yang diharamkan...." (**al-An'aam: 145**)

Berdasarkan penerapan dari kaidah di atas, maka penjelasan tentang hewan-hewan yang halal dan yang haram menurut madzhab Syafi'i adalah sebagai berikut.

Yang diharamkan adalah seluruh jenis serangga seperti semut, lalat, kumbang, ular, ulat, kepinding, kutu, kecoa, dan cicak. Selain itu, diharamkan juga hewan-hewan yang beracun atau berbisa dan yang dianjurkan untuk dibunuh seperti lebah, kumbang, kalajengking, tikus, gagak, ular, dan burung rajawali.

Sementara dari jenis burung, yang diharamkan adalah kelelawar, burung layang-layang, burung beo, burung merak, burung nasar/bangkai, *bughatsah* (burung rajawali berwarna putih yang terbangnya lambat dan ukurannya lebih kecil).

Selanjutnya, diharamkan seluruh jenis hewan buas yang bertaring dan seluruh jenis burung yang bercakar.

Demikian juga diharamkan seluruh benda cair yang terkena najis dan tidak mungkin untuk disucikan lagi seperti cuka, minyak, dan sirup.

Berikutnya, diharamkan hal-hal yang membahayakan tubuh seperti batu, tanah, kaca, racun, dan opium.

Adapun makanan dan minuman yang dihalalkan adalah:

Dari jenis burung, dihalalkan burung unta, itik, burung puyuh, angsa, ayam, burung *quthaa*, gagak sawah, dan merpati.

Demikian juga dihalalkan seluruh makanan yang suci, tidak membahayakan tubuh, serta tidak dipandang menjijikkan seperti telur dan keju. Adapun hal-hal yang dipandang jelek dan menjijikkan seperti ingus, air mani, dan hal lain seperti itu, maka hukumnya haram.

Dihalalkan pula meminum air susu hewan yang dagingnya boleh dimakan. Sebaliknya, tidak halal susu hewan yang tidak dimakan dagingnya seperti susu keledai betina. Akan tetapi, susu manusia adalah suci.

Selanjutnya, diharamkan memakan seluruh hewan yang dipandang jelek untuk dimakan oleh masyarakat Arab pada masa Nabi saw. hidup, seperti jenis seranggga dan yang serupa dengannya, kecuali yang dibolehkan syariat seperti jerboa (sejenis tupai), kadal, *wabar* (sejenis hewan mirip tupai yang makanannya adalah tumbuhan), berang-berang (hewan mirip kucing), dan musang.

Adapun seluruh jenis hewan laut hukumnya halal, sebab orang-orang Arab memandangnya baik untuk dimakan, sebagaimana dihalalkan memakan hewan-hewan ternak (unta, sapi, domba, dan kambing), keledai liar, kijang, kelinci, dan jenis hewan lainnya yang dipandang baik oleh masyarakat Arab, kecuali yang diharamkan oleh syariat seperti bighal dan keledai jinak.

3. KONDISI DARURAT

Kondisi darurat merupakan suatu teori komprehensif yang mencakup seluruh hukum syariat dan bermuara pada dibolehkannya hal-hal yang sebelumnya terlarang atau ditinggalkannya hal-hal yang sebelumnya wajib untuk dilakukan. Pembahasan tentang hal ini sebenarnya luas dan panjang,[281] namun dalam kesempatan ini saya akan menyinggung bagian-bagian yang penting saja, yaitu definisi-

281 Lihat buku penulis yang berjudul *Nazhariyyat adh-Dharuurat asy-Syar'iyyah*.

nya, hukumnya, syarat-syaratnya, dan apakah ia mencakup kedua kondisi yang dihadapi seseorang, dalam perjalanan dan tengah bermukim, atau tidak, hal-hal yang dibolehkan untuk dikonsumsi dalam kondisi darurat itu, tata cara mengurutkan hal-hal darurat yang dikonsumsi itu dilihat dari sisi keutamaan memakannya, ukuran atau batas kebolehan mengonsumsi makanan yang darurat, menjadikan sesuatu yang sudah mati sebagai bekal makanan, hukum merampas makanan orang lain dikarenakan kondisi darurat, tindakan-tindakan khusus yang dilakukan seseorang karena adanya keperluan untuk itu (seperti seseorang yang lewat di kebun buah milik orang lain lalu memakannya; atau orang itu memakan tanaman milik orang lain ketika lewat di dekatnya; atau tindakan orang itu memerah susu hewan milik orang lain ketika yang bersangkutan lewat di dekat hewan itu).[282]

a. Definisi Darurat dan Hukumnya

Kondisi darurat adalah kondisi di mana seseorang khawatir dengan keselamatan jiwanya, baik kekhawatiran itu bersifat yakin maupun dugaan. Dengan demikian, tidak disyaratkan agar orang yang menghadapi kondisi itu menunggu dulu sampai dirinya benar-benar di ambang kematian.

Adapun hukumnya menurut keempat madzhab fiqih adalah[283] wajib bagi orang yang menghadapinya memakan makanan haram yang ada dihadapannya dalam kadar yang membuat orang itu bisa mempertahankan hidupnya dan terhindar dari kematian. Hukum seperti ini didasarkan firman Allah SWT,

"... Tetapi barangsiapa terpaksa (memakannya), bukan karena menginginkannya dan tidak (pula) melampaui batas, maka tidak ada dosa baginya...." **(al-Baqarah: 173)**

firman-Nya,

"...dan janganlah kamu jatuhkan (diri sendiri) ke dalam kebinasaan...." **(al-Baqarah: 195)**

firman-Nya,

"... Dan janganlah kamu membunuh dirimu...." **(an-Nisaa': 29)**

Jadi, jika pada saat itu orang tersebut menolak untuk makan atau minum hingga akhirnya meninggal dunia, maka ia sesungguhnya telah durhaka kepada Allah SWT. Karena, penolakannya tadi telah menjatuhkan dirinya pada jurang kebinasaan dan hal tersebut adalah tindakan yang terlarang dalam Al-Qur'an. Alasan lainnya adalah karena yang bersangkutan ketika itu sebetulnya mampu melindungi nyawanya dengan mengonsumsi sesuatu yang telah dihalalkan Allah SWT, sehingga wajib baginya mengonsumsi (makanan yang haram tadi) seperti halnya ia memiliki makanan yang halal ketika itu.

Kondisi di atas berbeda dengan tindakan seseorang yang menolak berobat hingga akhirnya meninggal. Ketika itu ia tidak dipandang durhaka kepada Allah SWT, dikarenakan tidak adanya kepastian bahwa obat itulah yang akan menyembuhkannya. Berdasarkan prinsip inilah, ulama-ulama madzhab Hamba-

282 Lihat *al-Mabsuuth*, jilid 24 hlm. 48; *al-Badaa'i'*, jilid 5, hlm. 124; *ad-Durrul Mukhtaar wa Raddul Muhtaar*, jilid 5, hlm. 238; *Ahkaamul Qur'an*, al-Jashash, jilid 1, hlm. 147 dan setelahnya; *asy-Syarhul Kabiir*, jilid 2, hlm. 115 dan setelahnya; *al-Qawaaniin al-Fiqhiyyah*, hlm. 173; *Bidaayatul Mujtahid*, jilid 1, hlm. 461 dan setelahnya; *al-Muhadzdzab*, jilid 1, hlm. 250 dan setelahnya; *Mughnil Muhtaaj*, jilid 4, hlm. 188 dan 306-310; *al-Mughnii*, jilid 8, hlm. 595-603; dan *Kasysyaaful Qinaa'*, jilid 6, hlm. 194-200.

283 *Al-Mabsuuth*, *loc.cit.*; *al-Badaa'i'*, jilid 7, hlm. 176; *Tabyiinul Haqaa'iq*, jilid 5, hlm. 185; *ad-Durrul Mukhtaar wa Raddul Muhtaar*, jilid 5, hlm. 92 dan 238; *Durar al-Ahkaam*, jilid 1, hlm. 310; *asy-Syarhul Kabiir*, jilid 2, hlm. 115; *Mughnil Muhtaaj*, jilid 4, hlm. 306; *al-Mughnii*, jilid 8, hlm. 596; *al-Furuuq*, jilid 4, hlm. 183; *Ahkaamul Qur'an*, al-Jashash, jilid 1, hlm. 148 dan 150; *Ahkaamul Qur'an*, Ibnul Arabi, jilid 1, hlm. 56.

li menegaskan bahwa seseorang yang dalam kondisi terdesak (tidak punya makanan halal untuk dimakan) wajib mendahulukan tindakan mengemis makanan pada orang lain sebelum menempuh tindakan memakan bangkai.

Menurut pendapat lain dari Abu Yusuf, Abu Ishaq (pengarang kitab *al-Muhadzdzab*), dan salah satu pendapat dalam madzhab Hambali dikatakan bahwa seseorang yang dalam kondisi darurat tidak diwajibkan memakan bangkai atau daging babi, namun hanya dibolehkan. Hal itu dikarenakan yang bersangkutan pasti memiliki tujuan tertentu ketika tidak mau memakannya, seperti untuk menghindari memakan hal yang diharamkan baginya atau boleh jadi dirinya memang tidak suka memakan bangkai.

Alasan lainnya adalah riwayat yang disampaikan salah seorang sahabat Rasulullah saw. bernama Abdullah bin Hudzafah as-Sahmi, yaitu bahwa suatu ketika seorang pembesar Romawi menyekapnya di sebuah rumah selama tiga hari sembari menyediakan di dekatnya minuman keras yang dicampur air dan makanan berupa daging babi yang dibakar. Akan tetapi, selama tiga hari itu ia tidak mau menyentuh makanan dan minuman tersebut, hingga kepalanya terkulai lemah karena tidak makan dan minum. Karena khawatir tawanannya tersebut akan mati, para penjaga rumah pembesar itu kemudian mengeluarkannya dari rumah.

Setelah keluar, Abdullah lantas berkata kepada pembesar Romawi itu, "Sesungguhnya Allah SWT telah menghalalkan bagi saya mengonsumsi makanan dan minuman tersebut karena saya dalam kondisi terpaksa. Hanya saja, saya tidak ingin memberikan celah padamu untuk mengejek Islam." Artinya, kebolehan memakan makanan yang haram dalam kondisi tersebut adalah *rukhshah* (keringanan) dan ia tidak wajib diambil atau dikerjakan, seperti *rukhshah* lainnya dalam Islam.[284]

Alasan lainnya adalah karena Allah SWT berfirman,

...وَقَدْ فَصَّلَ لَكُم مَّا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ.... ﴿١١٩﴾

"...padahal Allah telah menjelaskan kepadamu apa yang diharamkan-Nya kepadamu, kecuali jika kamu dalam keadaan terpaksa...." **(al-An'aam: 119)**

Pada ayat ini terlihat adanya nuansa "pengecualian" dari hal yang diharamkan itu, sementara mengambil sesuatu yang dikecualikan dari keharaman hanyalah mubah, sebagaimana ditegaskan oleh para ulama ushul fiqih.

Dari berbagai keterangan di atas, jelaslah bahwa tindakan mogok makan yang dilakukan seseorang di dalam penjara atau tempat lainnya tidak boleh apabila membawa pada kematian bagi pelakunya. Hukum seperti ini sama-sama disepakati oleh kedua bentuk pendapat ulama di atas.

b. Syarat-Syarat Kondisi Darurat dan Aturannya

Tidak seluruh orang yang mengklaim menghadapi kondisi darurat diterima klaimnya, atau dibolehkan melakukan hal-hal yang haram. Akan tetapi, ada syarat-syarat dan aturan-aturan yang harus dipenuhi agar klaim darurat tadi dapat diterima, yaitu sebagai berikut.[285]

1. Kondisi darurat tersebut hendaklah sudah benar-benar ada, bukan baru diperkira-

284 *Al-Mughnii*, jilid 8, hlm. 596; *Takmiilaat Fath al-Qadiir*, jilid 7, hlm. 298..

285 Lihat buku penulis yang berjudul *Nazhariyyat adh-Dharuurat asy-Syar'iyyah*, hlm. 66 dan setelahnya.

kan akan terjadi di masa datang. Dengan ungkapan lain, kekhawatiran atau ancaman terjadinya kebinasaan pada jiwa dan harta itu hendaklah sudah benar-benar riil, dengan dugaan yang kuat berdasarkan pengalaman. Contohnya keyakinan seseorang bahwa ia akan meninggal jika tidak segera makan. Jadi, dalam masalah ini cukup disyaratkan adanya suatu dugaan yang kuat, seperti dalam hal pemaksaan untuk memakan sesuatu yang haram, dan tidak disyaratkan adanya keyakinan penuh atau si pelaku benar-benar sudah sekarat terlebih dahulu. Bahkan jika orang itu sudah benar-benar sampai ke kondisi kritis ini, maka sebenarnya sudah tidak ada gunanya lagi memakan makanan yang haram tersebut. Sehingga menurut pendapat madzhab Syafi'i, sudah tidak dibolehkan lagi baginya memakannya.

2. Orang yang dalam kondisi darurat itu sudah dalam posisi wajib untuk melakukan hal yang dilarang syariat tadi. Dalam artian, ia sudah tidak memiliki cara lain yang mubah untuk menghindari kondisi tersebut. Jadi, hanya memakan makanan yang haram itulah satu-satunya cara untuk keluar dari kondisi darurat tersebut. Hal itu dikarenakan alasan untuk dibolehkannya menggunakan hal-hal yang diharamkan dalam kondisi darurat adalah, sudah tidak adanya lagi alternatif makanan yang halal dimakan sehingga harus memakan yang haram. Tentang prinsip seperti ini, tidak ada perbedaan pendapat di kalangan ulama.

3. Uzur atau alasan yang membolehkan orang itu melakukan sesuatu yang haram harus benar-benar ada, seperti alasan untuk memelihara nyawa atau organ tubuh tertentu dari kerusakan jika yang bersangkutan menderita kelaparan. Contoh lainnya adalah adanya kekhawatiran orang itu jika tidak makan, maka ia tidak akan bisa lagi melanjutkan perjalanan dan tertinggal dari rombongan sehingga akan menyebabkannya binasa. Atau kondisi jika yang bersangkutan tidak makan, maka ia akan tidak sanggup lagi menunggang kendaraannya sehingga menjadi celaka.

   Dengan contoh-contoh ini, jelaslah bahwa seluruh hal yang membolehkan seseorang bertayamum, seperti yang ditegaskan madzhab Syafi'i dan Hambali, juga membuatnya boleh mengonsumsi hal-hal yang haram atau melakukan perbuatan-perbuatan terlarang. Dengan begitu, adanya kekhawatiran akan terjadinya kerusakan yang berat pada organ tubuh tertentu dipandang sebagai alasan yang kuat (untuk bolehnya mengonsumsi yang haram) seperti halnya adanya ketakutan akan berlanjutnya penyakit yang diderita dalam waktu yang panjang. Dalam kedua kondisi ini, seseorang dibolehkan untuk memakan sesuatu yang diharamkan.

4. Orang yang dalam kondisi darurat ini tidak boleh melakukan perbuatan yang bertentangan dengan prinsip-prinsip dasar Islam. Jadi, ketika itu ia tidak boleh dalam kondisi melakukan zina, pembunuhan, kekafiran, dan pencurian dalam bentuk apa pun. Karena, semuanya adalah perbuatan yang mengandung kerusakan secara zatnya, sekalipun dalam hal kekafiran ia diberikan keringanan untuk mengucapkan kafir secara lisan asalkan hatinya tetap Islam, sebagaimana juga diberi keringanan untuk mengambil barang milik orang lain walaupun dengan cara merampas, apabila si pemilik barang tidak dalam kondisi darurat.

Dari gambaran di atas, terlihat bahwa kebolehan (*ibaahah*) berbeda dari keringanan (*rukhshah*); yang pertama adalah perubahan sesuatu yang haram men-

jadi halal dalam arti sifat haram yang dikandungnya menjadi lenyap, sementara yang kedua adalah kondisi terhindarnya si pelaku dari dosa sementara perbuatan yang dilakukannya tetap haram.

Selanjutnya, tidak dibolehkan sama sekali membunuh orang lain lalu dagingnya dimakan, sebagaimana tidak dibolehkan menurut jumhur ulama selain Syafi'iyah memakan daging manusia yang sudah meninggal, seperti akan dijelaskan nanti. Lebih lanjut, menurut pendapat yang dipandang lebih kuat di kalangan ulama-ulama dari keempat madzhab, diharamkan meminum khamr kecuali untuk mendorong makanan yang menyumbat di kerongkongan. Yaitu, jika tidak ada cairan lain untuk menghilangkannya. Demikian juga, menurut madzhab Maliki diharamkan memakan darah, kotoran (tahi), unta yang tersesat (*dhallat al-ibil*).

5. Menurut jumhur ulama, hendaklah orang tersebut mencukupkan diri pada batas minimal, dalam arti untuk sekadar keluar dari kondisi darurat itu, sebagaimana akan dijelaskan. Alasannya, kebolehan mengonsumsi makanan yang haram ini hanyalah untuk melepaskan diri si pelaku dari kondisi darurat. Sementara, ukuran kedaruratan itu hanyalah dalam kadar kebutuhan.
6. Dalam hal mengonsumsi sesuatu yang haram untuk pengobatan pada kondisi darurat, hendaklah berdasarkan diagnosa dari seorang dokter yang tepercaya, baik dalam hal agamanya maupun keilmuannya. Selain itu, pemakaiannya hendaklah pada situasi tidak ada lagi alternatif obat yang halal yang bisa menggantikan obat haram tersebut.

Berikutnya, kondisi darurat tidaklah terkait dengan periode waktu tertentu, dikarenakan kondisi berbeda pada masing-masing orang.[286]

c. Apakah Kondisi Darurat Itu Mencakup Situasi dalam Perjalanan dan Bermukim atau Tidak?

Dibolehkan mengonsumsi hal-hal yang haram dalam kondisi darurat, baik ketika sedang bermukim maupun dalam perjalanan. Hal itu dikarenakan redaksi ayat yang berbicara tentang hal ini, yaitu firman-Nya,

"...Tetapi barangsiapa terpaksa (memakannya...." **(al-Baqarah: 173)**

bersifat umum dan tidak terbatas pada satu kondisi tertentu. Jadi, lafal ayat ini mencakup seluruh orang yang berada dalam kondisi darurat. Buktinya, kondisi darurat juga pernah terjadi pada situasi bermukim, yaitu pada periode kekhalifahan Umar yang dalam sejarah Islam dikenal dengan nama tahun kelaparan (*sanah al-majaa'ah*).

Lebih lanjut, penyebab dibolehkannya memakan makanan yang haram adalah dalam rangka melindungi jiwa dari kebinasaan. Alasan seperti ini bisa terjadi di kedua situasi yang disebut di atas.[287] Demikianlah kesepakatan keempat madzhab fiqih dalam masalah ini. Bahkan, madzhab Hanafi[288] tidak membedakan antara apakah perjalanan yang dilakukan seseorang itu dari awal dimaksudkan untuk kemaksiatan dengan kemaksiatan yang baru terlintas di tengah suatu perjalanan yang mubah.

286 *Kasysyaaful Qinaa'*, jilid 6, hlm. 194; *al-Mughnii*, jilid 8, hlm. 595.

287 Seperti ini yang ditegaskan oleh Ibnu Qudamah dalam madzhab Ahmad (*al-Mughnii*, jilid 8, hlm. 596). Pendapat ini juga sejalan dengan penjelasan dalam kitab yang lain (*Kasysyaaful Qinaa'*, jilid 6, hlm. 194).

288 *At-Taudhiih*, jilid 2, hlm. 194; *Musallam ats-Tsubuut*, jilid 1, hlm. 113; *dan Ahkaamul Qur'an*, al-Jashash, jilid 1, hlm. 147 dan setelahnya.

Hal yang sama juga dipegang oleh madzhab Hambali, yaitu menurut pendapat yang lebih kuat di kalangan mereka seperti tersebut dalam *hasyiyah*. Sementara itu, pendapat yang populer dalam madzhab Maliki[289] adalah bahwa seseorang yang dalam kondisi darurat, sekalipun sedang mengadakan perjalanan yang bertujuan maksiat, tetap dibolehkan memakan bangkai dan hal lain yang diharamkan. Namun, ia tidak boleh mengqashar shalat dan membatalkan puasa. Hal itu didasarkan pada firman Allah SWT,

"...bukan karena menginginkannya dan tidak (pula) melampaui batas...." **(al-Baqarah: 173)**

Selanjutnya, dalam madzhab Maliki—yaitu pada pendapat yang populer di kalangan mereka—madzhab Syafi'i, dan Hambali, dibedakan antara perjalanan yang dari awal memang bertujuan kemaksiatan dengan niat kemaksiatan yang baru terlintas di tengah-tengah perjalanan.[290] Orang-orang yang mengadakan perjalanan yang bertujuan untuk kemaksiatan, seperti perjalanan perempuan yang durhaka pada suami, perjalanan untuk merampok atau menzalimi orang lain, maka tidak dibolehkan bagi mereka (jika menemui kondisi darurat) memakan bangkai atau memanfaatkan keringanan-keringanan yang diberikan syariat. Alasannya, keringanan dalam agama tidak diberikan untuk perbuatan yang bertujuan maksiat, sebagaimana ditegaskan dalam firman Allah SWT,

...فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَآ إِثْمَ عَلَيْهِ .... ﴿١٧٣﴾

"... Tetapi barangsiapa terpaksa (memakannya), bukan karena menginginkannya dan tidak (pula) melampaui batas, maka tidak ada dosa baginya...." **(al-Baqarah: 173)**

Tentang maknanya, Imam Mujahid antara lain berkata, "Maksudnya adalah *tidak ada keinginan untuk bersikap jahat kepada seorang Muslim yang lain dan tidak juga bermaksud semena-mena terhadap mereka*."

Sebaliknya, siapa yang mengadakan perjalanan yang boleh hukumnya dalam agama, lantas melakukan kemaksiatan di tengah perjalanan itu seperti meminum khamr, maka sekalipun ia tetap dikatakan telah bermaksiat dalam perjalanannya, namun ia tetap dibolehkan memanfaatkan keringanan-keringanan yang diberikan syariat. Alasannya, keringanan yang diberikan terkait dengan status perjalanan, sementara tujuan awal dari perjalanan orang itu bukan untuk kemaksiatan, melainkan untuk tujuan yang mubah (dibolehkan).

d. Jenis Makanan dan Minuman yang Dibolehkan dalam Kondisi Darurat

Menurut ulama keempat madzhab, dibolehkan bagi seseorang yang tertimpa kondisi darurat mengonsumsi segala sesuatu yang haram yang memang bisa menghilangkan lapar dan haus, seperti memakan bangkai dari hewan apa pun, memakan daging babi, mengambil makanan milik orang lain, dan sebagainya.[291]

Hanya saja, menurut madzhab Hambali, tidak termasuk dalam hal-hal yang diboleh-

---

289 *Al-Muwaafaqaat*, jilid 1, hlm. 337; *Ahkaamul Qur'an*, Ibnul Arabi, jilid 1, hlm. 58; *Tafsiir al-Qurthubi*, jilid 2, hlm. 233; *al-Qawaaniin al-Fiqhiyyah*, hlm. 173; *Bidaayatul Mujtahid*, jilid 1, hlm. 462.

290 Manuskrip kitab *Qawaa'id* karangan Zarkasyi, bagian 107; *al-Asybaah wan-Nazhaa'ir*, as-Suyuthi, hlm. 124; *Mughnil Muhtaaj*, jilid 1, hlm. 64 dan 268; *al-Mughnii*, jilid 8, hlm. 297; *asy-Syarhush Shaghiir*, jilid 1, hlm. 477.

291 *Asy-Syarhul Kabiir*, jilid 2, hlm. 115 dan setelahnya; *Bidaayatul Mujtahid*, jilid 1, hlm. 461 dan setelahnya; *al-Qawaaniin al-Fiqhiyyah*, hlm. 173; *ad-Durrul Mukhtaar wa Raddul Muhtaar*, jilid 5, hlm. 238; *Mughnil Muhtaaj*, jilid 8, hlm. 595; dan *Kasysyaaful Qinaa'*, jilid 6, hlm. 194.

kan itu memakan racun dan hal-hal lain yang membahayakan tubuh.

Sementara dalam madzhab Maliki, dikecualikan dari hal-hal yang dibolehkan itu memakan daging manusia, darah, daging babi, dan makanan-makanan najis lainnya seperti kotoran (tahi) dan minuman-minuman yang najis, kecuali khamar untuk sekadar menghilangkan benda yang menyangkut di kerongkongan. Artinya, tidak dibolehkan meminum khamar tersebut jika bertujuan untuk melepaskan diri dari rasa lapar atau haus, karena ia memang tidak dapat berfungsi untuk itu. Akan tetapi, menurut pendapat lain dibolehkan.

Lebih lanjut, menurut pendapat yang populer dalam madzhab ini, tidak dibolehkan berobat dengan khamr, sekalipun orang itu khawatir akan meninggal dunia jika tidak berobat. Demikian juga, dikecualikan dalam madzhab Maliki memakan unta yang tersesat (*dhallat al-ibil*). Jika ia dan bangkai sama-sama ada ketika itu, maka memakan bangkai lebih didahulukan.

Selanjutnya, para imam madzhab sepakat bahwa tidak dibolehkan membunuh seorang Muslim dan orang kafir yang dilindungi, sebagaimana tidak dibolehkan merusak salah satu organ tubuh mereka untuk dimakan demi melepaskan diri dari kondisi darurat. Hal itu dikarenakan antara yang bersangkutan dengan orang tadi derajatnya sepadan. Jadi, tidak boleh demi mempertahankan kelangsungan hidupnya orang itu mengorbankan jiwa orang lain tadi. Ketidakbolehan memakan daging manusia ini menurut jumhur ulama selain Syafi'iyah berlaku terhadap orang yang masih hidup maupun yang sudah mati, berdasarkan sabda Rasulullah saw.,

كَسْرُ عَظْمِ الْمَيِّتِ كَكَسْرِهِ حَيًّا

"Mematahkan tulang orang yang sudah mati sama dengan mematahkannya ketika masih hidup."[292]

Dengan demikian, apabila seseorang berkata kepada temannya, "Potonglah tangan saya ini lalu makanlah!" Tidak dibolehkan bagi orang itu melakukannya. Hal itu karena daging manusia tidak dihalalkan sekalipun dalam kondisi darurat, dikarenakan manusia memiliki kemuliaan tersendiri yang tidak dimiliki makhluk lain.

Menurut madzhab Syafi'i,[293] dibolehkan bagi orang yang dalam kondisi darurat memakan mayat manusia, jika tidak menemukan bangkai hewan yang lain. Hal itu dikarenakan kehormatan orang yang masih hidup lebih tinggi dari kehormatan orang yang sudah mati. Kecuali jika mayat itu adalah mayat seorang nabi, maka jelas tidak boleh sama sekali memakannya. Atau apabila mayat itu mayat seorang Muslim, sementara pihak yang dalam

---

292 HR Ahmad di dalam musnadnya, juga Abu Dawud dan Ibnu Majah dari Aisyah r.a.. Selain itu, Imam Malik, Ibnu Majah, dan Abu Dawud juga meriwayatkan hadits senada dengan sanad yang shahih, kecuali satu orang yaitu Sa'ad al-Anshari yang dinilai dhaif oleh Ahmad namun dinilai tsiqah oleh kebanyakan ulama, yaitu hadits yang berasal dari Jabir yang mengatakan bahwa Rasulullah saw. berkata kepada para penggali suatu kuburan yang mengeluarkan sepotong tulang dari dalam kuburan tersebut),

لاَ تُكَسِّرْهَا، فَإِنَّ كَسْرَكَ إِيَّاهَا مَيِّتاً كَكَسْرِكَ إِيَّاهُ حَيّاً، وَلَكِنْ دُسَّهُ فِي جَانِبِ الْقَبْرِ

"Jangan mematahkannya karena tindakanmu mematahkan tulang orang yang sudah meninggal itu seperti tindakan mematahkan tulangnya ketika ia hidup. Akan tetapi, geser saja tulang itu ke pinggir kubur."

Lebih lanjut, Ibnu Majah meriwayatkan dari Ummu Salamah bahwa Rasulullah saw. bersabda,

كَسْرُ عظمِ الْمَيِّتِ كَكَسْرِهِ حَيّاً فِي الإِثْمِ

"Dosa mematahkan tulang orang yang sudah meninggal seperti dosa mematahkannya ketika ia masih hidup."

293 *Mughnil Muhtaaj*, jilid 4, hlm. 307.

kondisi darurat adalah seorang kafir. Artinya, dalam kondisi yang terakhir ini tidak dibolehkan baginya memakan mayat orang Muslim, dikarenakan kehormatan Islam yang melekat padanya. Khatib Syarbini, pensyarah kitab *Minhaajuth Thaalibiin* berkata, "Bahkan dalam pandangan kami, tidak dibolehkan memakan mayat seorang Muslim sekalipun orang yang sedang dalam kedaruratan itu juga seorang Muslim."

Dengan adanya beberapa pengecualian seperti di atas, maka pada hakikatnya pendapat madzhab Syafi'i dalam masalah ini mirip dengan pendapat madzhab-madzhab fiqih lainnya.

Adapun menurut madzhab Hambali, dibolehkan memakan mayat seseorang yang memang dihalalkan menumpahkan darahnya seperti seorang kafir yang memerangi umat Islam, orang yang murtad dari Islam, pezina yang sudah menikah, serta orang yang terbunuh dalam peperangan.[294]

Demikian juga dibolehkan menurut madzhab Syafi'i dan Hambali bagi seseorang yang sedang dalam kondisi darurat membunuh orang kafir yang tengah memerangi umat Islam dan orang yang murtad lalu memakan dagingnya. Akan tetapi, tidak dibolehkan baginya memotong sebagian anggota tubuh orang itu saja lalu memakannya. Hal itu dikarenakan kedua jenis orang ini dalam kondisi diperangi dan memang dihalalkan untuk dibunuh. Karena, darah mereka tidak haram dan mereka dalam posisi seperti binatang buas (yang halal dibunuh).

Selanjutnya, orang yang dalam kondisi darurat tadi baru boleh memakan korbannya itu setelah mati, karena pada saat itulah ia tidak lagi haram dimakan. Lebih lanjut, menurut kedua madzhab ini dibolehkan pula bagi orang yang dalam kondisi darurat itu membunuh pezina yang sudah menikah, penyamun, atau seorang yang memang berhak diqishash, sekalipun pemimpin kaum Muslimin tidak mengizinkannya untuk membunuh mereka. Hal itu dikarenakan orang-orang tersebut memang berhak untuk dibunuh. Sementara, izin dari seorang imam baru harus diperhatikan dalam situasi yang tidak darurat sebagai bentuk penghormatan kepadanya. Adapun dalam kondisi yang darurat, maka tidak perlu menjaga penghormatan.

Selanjutnya, tidak dibolehkan bagi orang yang dalam kondisi darurat membunuh seorang kafir dzimmi, kafir yang dalam perlindungan seorang Muslim, atau kafir yang memiliki perjanjian damai dengan kaum Muslimin, dikarenakan adanya pengharaman dari syariat untuk membunuh mereka. Selanjutnya, menurut pendapat yang lebih kuat, dihalalkan bagi orang itu membunuh anak kecil atau perempuan yang memang tengah memerangi kaum Muslimin. Karena, mereka tidak dalam status sebagai pihak yang wajib dilindungi. Di samping itu, larangan untuk membunuh anak-anak dan kaum perempuan dalam kondisi yang tidak darurat bukanlah karena mereka memang haram untuk dibunuh, namun dalam rangka menjaga hak para pejuang yang mendapatkan mereka sebagai rampasan perang.

Hukum melakukan pembedahan mayat dan transplantasi organ tubuh manusia

Berdasarkan hadits di atas yang berbunyi, "Mematahkan tulang orang yang sudah mati sama dengan mematahkannya ketika masih hidup," Madzhab Maliki dan Hambali menyatakan tidak dibolehkan membelah perut seorang perempuan hamil yang sudah mati guna mengeluarkan janin yang ada di dalamnya. Hal itu dikarenakan sang anak biasanya ketika itu sudah tidak bernyawa lagi, sebagaimana ti-

294 *Kasysyaaful Qinaa'*, jilid 6, hlm. 198.

dak dapat dipastikan bahwa ia masih hidup. Sementara itu, melanggar kehormatan yang sudah pasti terjadi tidak dibolehkan, karena mengharapkan suatu hal yang belum pasti.

Adapun menurut madzhab Syafi'i, dibolehkan membelah perut perempuan hamil yang sudah mati itu guna mengeluarkan janin yang ada di dalamnya, sebagaimana dibolehkan membelah perut seseorang yang sudah mati dalam rangka mengeluarkan harta yang ada di dalam perutnya. Lebih lanjut, madzhab Hanafi, seperti halnya madzhab Syafi'i, juga membolehkan pembelahan perut seseorang yang sudah mati dalam kondisi menelan harta milik orang lain, sementara ia tidak memiliki harta untuk membayar kepunyaan orang itu, di samping tidak ada seorang pun yang menjamin pembayarannya.[295]

Lebih lanjut, dalam pandangan madzhab Maliki, dibolehkan juga membelah perut si mayat jika sebelum meninggal yang bersangkutan menelan harta miliknya atau milik orang lain dan jumlah banyak, yaitu mencapai nisab harta yang harus dizakatkan, jika ia menelannya karena khawatir akan hilang atau karena alasan tertentu. Adapun jika orang itu menelannya dengan maksud lain, misalnya agar ahli warisnya tidak mendapatkan harta tersebut, maka perut orang itu boleh dibedah sekalipun harta di dalam perutnya itu sedikit.

Berdasarkan berbagai pendapat yang membolehkan di atas, maka dapat disimpulkan bahwa boleh melakukan pembedahan terhadap mayat dalam kondisi darurat atau adanya kebutuhan tertentu, seperti untuk pengajaran hal-hal yang bersifat medis, untuk keperluan otopsi (mengetahui sebab-sebab kematian) orang itu, untuk menetapkan bukti kejahatan yang dituduhkan kepada orang yang dicurigai sebagai pelaku pembunuhan, atau sebab-sebab lain yang terkait upaya pengungkapan kejahatan, di mana memang harus dilakukan tindakan pembedahan agar tercapai kebenaran dalam tindakan kriminal dimaksud.

Kebolehan ini dikarenakan adanya serangkaian dalil yang mewajibkan kita untuk berlaku adil dalam menetapkan hukum sehingga seorang yang tidak bersalah tidak akan terzalimi. Sebaliknya, orang yang bersalah tidak akan lepas dari jerat hukuman terhadap kejahatan yang dilakukannya itu.

Demikian juga, dibolehkan melakukan pembedahan terhadap hewan-hewan yang sudah mati dengan tujuan pengajaran karena kepentingan pengembangan ilmu melebihi kepentingan menjaga agar hewan-hewan itu tidak tersakiti.

Akan tetapi, harus diingat bahwa bagaimanapun tidak sepatutnya kita bersifat longgar dalam masalah ini, baik yang dimaksudkan untuk mengetahui fungsi organ-organ tubuh suatu makhluk hidup maupun untuk penanganan kasus-kasus kriminal. Tindakan tersebut hendaklah dilakukan sesuai dengan kondisi darurat atau adanya kebutuhan. Artinya, apabila memang harus dilakukan tindakan seperti itu terhadap mayat manusia, maka hendaklah dengan tetap menjaga kehormatan dan kemuliaan si mayat dengan menjahit kembali bekas pembedahan, mengumpulkan kembali organ-organ yang terpisah, lalu mengafaninya dan mengembalikan kondisi jenazah ke keadaan semula, langsung setelah maksud dilakukannya tindakan pembedahan tercapai.

Lebih lanjut, jumhur ulama juga membolehkan tindakan transplantasi organ tubuh tertentu seperti hati, mata, ginjal, dari seseorang kepada orang lain apabila seorang dokter yang Muslim, tepercaya, dan adil telah menyatakan bahwa orang yang akan diambil organnya itu meninggal dunia. Hal itu dikare-

295 *Ad-Durrul Mukhtaar wa Raddul Muhtaar*, jilid 3, hlm. 246.

nakan orang yang masih hidup lebih penting dari orang yang telah meninggal. Di samping itu, memberikan penglihatan dan kehidupan kepada seorang manusia adalah perbuatan yang mulia dan sangat dianjurkan oleh syariat. Selain itu, membantu orang yang menderita penyakit kronis atau kekurangan tertentu pada organ tubuhnya adalah hal yang dibolehkan karena kondisinya yang darurat. Sementara, kedaruratan membolehkan hal-hal terlarang. Akan tetapi, tidak dibolehkan memperjualbelikan organ tubuh tersebut dalam kondisi apa pun, sebagaimana tidak dibolehkan memperjualbelikan darah. Namun, hanya dibolehkan memberikan sumbangan sejumlah uang dalam bentuk hibah atau penghargaan (kepada si pemilik organ) ketika proses tranplantasi organ atau darah itu terealisasi.

Selanjutnya, apabila memang harus ada pemberian sumbangan tersebut, namun tidak ditemukan kerabat si pasien atau orang lain yang dapat menyumbang, maka dibolehkan bagi si penerima organ atau darah memberikan hartanya sendiri karena adanya kondisi darurat dalam hal itu.

Berobat dengan khamar

Imam madzhab yang empat sepakat mengatakan bahwa haram hukumnya—menurut pendapat yang terkuat—memanfaatkan khamar dan seluruh zat yang memabukkan untuk pengobatan dan keperluan lainnya, seperti untuk mencampur lemak atau makanan, melarutkan obat, atau membasahkan tanah.[296] Hal itu didasarkan pada sabda Rasulullah saw.,

إِنَّ اللهَ لَمْ يَجْعَلْ شِفَاءَكُمْ فِيْمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ

"Sesungguhnya Allah SWT tidak akan menjadikan kesembuhan kalian pada hal-hal yang diharamkan-Nya bagi kalian."[297]

Diriwayatkan juga dari Thariq bin Suwaid bahwa ia pernah bertanya kepada Rasulullah saw. tentang hukum membuat khamar. Beliau lantas melarangnya atau tidak menyukainya. Thariq lalu berkata, "Saya membuatnya hanyalah untuk obat." Rasulullah saw. lalu menjawab,

إِنَّهُ لَيْسَ بِدَوَاءٍ، وَلَكِنَّهُ دَاءٌ

"Sesungguhnya ia (khamar) bukan obat, sebaliknya ia adalah penyakit."[298]

Akan tetapi, menurut madzhab Hanafi,[299] boleh berobat dengan sesuatu yang haram apabila diketahui secara meyakinkan bahwa ia membawa kesembuhan dan sudah tidak ada alternatif lain. Adapun jika hanya berupa dugaan bahwa sesuatu itu membawa pada kesembuhan, maka tidak dibolehkan. Sementara

---

296 *Al-Badaa'i'*, jilid 5, hlm. 113; *ad-Durrul Mukhtaar* dan *Hasyiyah Ibnu 'Abidin*, jilid 5, hlm. 320; *al-Multaqaa 'alaa al-Muwaththa'*, jilid 3, hlm. 154; *at-Taajul Ikliil*, jilid 6, hlm. 318; *asy-Syarhul Kabiir*, jilid 4, hlm. 352 dan setelahnya; *al-Muhadzdzab*, jilid 1, hlm. 251; *Mughnil Muhtaaj*, jilid 4, hlm. 187; *Kasysyaaful Qinaa'*, jilid 6, hlm. 198; *Zaadul Ma'aad*, jilid 3, hlm. 114; *al-Mughnii*, jilid 4, hlm. 255 dan jilid 8, hlm. 308; *al-Faraa'id al-Bahiyyah fil Qawaa'id al-Fiqhiyyah*, Syekh Mahmud Hamzah, hlm. 286.

297 HR Bukhari dari Ibnu Mas'ud. Hadits ini juga diriwayatkan oleh Abdurrazzaq, ath-Thabari, dan Ibnu Abi Syaibah secara *mauquuf* dari Ibnu Mas'ud. Di samping itu, al-Baihaqi, Ahmad, Abu Ya'la, dan al-Bazzar juga meriwayatkan hadits senada secara *marfuu'*, demikian juga Ibnu Hibban dan dinilai shahih, dari Ummu Salamah.

298 HR Muslim, Ahmad, Abu Dawud, Ibnu Majah, Ibnu Hibban, serta at-Tirmidzi dan Ibnu Abdil Barr yang menilainya berkualitas shahih. Selain itu, diriwayatkan juga oleh Abu Dawud dan ath-Thabrani dengan rangkaian sanad yang terdiri atas orang-orang yang tsiqah dari Abu Darda', yaitu dengan redaksi sebagai berikut.

إِنَّ اللهَ خَلَقَ الدَّاءَ وَالدَّوَاءَ فَتَدَاوَوْا وَلاَ تَتَدَاوَوْا بِحَرَامٍ

"Sesungguhnya Allah SWT menciptakan penyakit sekaligus obatnya. Oleh karena itu, berobatlah kalian dan jangan berobat dengan sesuatu yang haram." Lihat *Majma'uz Zawaa'id*, jilid 4, hlm. 189.

299 *Al-Hadiyyah al-'Alaa'iyyah*, Syekh Alauddin Abidin, hlm. 251.

pendapat satu orang dokter saja dipandang belum mengantarkan pada tingkatan yakin. Akan tetapi, agama tidak memberi keringanan sama sekali untuk berobat dengan daging babi, sekalipun terbukti (bisa menyembuhkan).

Adapun madzhab Syafi'i membatasi keharaman berobat dengan khamr dalam kondisi apabila bahan obat itu seratus persen khamr, dalam arti tidak ada campuran bahan lainnya.[300] Adapun apabila berupa campuran antara khamr dengan unsur lainnya yang juga akan ditelan bersama, maka dibolehkan apabila memang tidak ada alternatif obat lain dari bahan-bahan yang suci, seperti bolehnya berobat dengan bahan-bahan yang najis misalnya daging ular dan air kencing (dalam kondisi tidak menemukan obat dari bahan yang suci). Demikian juga dibolehkan menggunakan bahan tersebut untuk mempercepat proses kesembuhan dengan syarat adanya rekomendasi dari dokter Muslim dan tepercaya tentang hal itu, di samping syarat lainnya, yaitu hendaklah kadar khamr yang digunakan sedikit, dalam arti tidak memabukkan.

Imam Iz bin Abdussalam berkata, "Seseorang dibolehkan berobat dengan benda-benda yang najis apabila tidak menemukan obat lain yang unsur-unsurnya suci. Hal itu dikarenakan kepentingan untuk sehat dan selamat dari penyakit lebih utama dari kepentingan menghindari hal-hal yang najis."[301]

Jadi, menurut pendapat yang lebih kuat, tidak dibolehkan berobat dengan khamr kecuali jika diyakini akan tercapai kesembuhan dengannya dan tidak ada obat lain yang bisa menggantikannya.

Selanjutnya, Ibnul Arabi dan Imam al-Qurthubi, keduanya adalah ulama madzhab Maliki, menyatakan bahwa sesungguhnya dibolehkan memanfaatkan khamr dalam kondisi darurat berdasarkan firman Allah SWT,

"...Tetapi barangsiapa terpaksa (memakannya), bukan karena menginginkannya dan tidak (pula) melampaui batas...." **(al-Baqarah: 173)**

Situasi darurat sesungguhnya dapat menghilangkan sifat keharaman pada sesuatu, sebagaimana juga membatasi keharaman sesuatu. Alasannya, meremehkan pemberian obat kepada orang sakit bisa berakibat pada kematiannya.[302]

Hukum meminum khamr dalam kondisi haus

Jumhur ulama membolehkan meminum khamr dalam kondisi darurat berupa kehausan, adanya sesuatu yang menyangkut di tenggorokan, ataupun adanya paksaan dari pihak lain. Kebolehan itu hanyalah sekadar untuk lepas dari kedaruratan tersebut. Alasannya, pemeliharaan terhadap jiwa menuntut dibolehkannya mengonsumsi seluruh hal yang bisa menghilangkan rasa haus itu.[303]

Hanya saja, dalam kebolehan meminum khamar pada kondisi darurat itu, dalam madzhab Hambali disyaratkan bahwa khamr tadi harus bercampur dengan cairan lain yang bisa menghilangkan rasa dahaga tadi. Hanya dalam kondisi demikian, meminumnya dibolehkan. Artinya, apabila yang diminum itu seratus persen khamr atau campurannya dengan cairan lain hanya sedikit, yaitu dalam kadar yang tidak bisa menghilangkan dahaga, maka tidak dibolehkan meminumnya. Orang

300 *Mughnil Muhtaaj*, jilid 4, hlm. 188.
301 *Qawaa'idul Ahkaam*, jilid 1, hlm. 81.
302 *Ahkaamul Qur'an*, Ibnul Arabi, jilid 1, hlm. 56 dan setelahnya; *Tafsiir al-Qurthubi*, jilid 2, hlm. 231.
303 *Ahkaamul Qur'an*, Ibnul Arabi, jilid 1, hlm. 147; *Bidaayatul Mujtahid*, jilid 1, hlm. 462; *al-Ifshaah*, Ibnu Hubairah, hlm. 374; dan *Tafsiir al-Qurthubi*, jilid 2, hlm. 228.

yang tetap meminumnya dikenakan hukuman dera sesuai dengan hukuman peminum khamr yang digariskan syariat.[304]

e. Tata Urutan Makanan yang Boleh Dikonsumsi dalam Kondisi Darurat Dilihat dari Segi Keutamaannya

Apabila seseorang yang dalam kondisi darurat mendapati di hadapannya bangkai hewan, makanan milik orang lain, hasil buruan seorang yang sedang ihram, atau makanan berupa hewan yang belum disembelih, maka yang manakah yang harus ia dahulukan untuk dimakan? Dalam masalah ini, terdapat dua pendapat di kalangan ulama fiqih.

1. Menurut jumhur ulama dari madzhab Hanafi, Syafi'i—menurut riwayat yang lebih mereka terima, dan madzhab Hambali,[305] hendaklah orang itu memilih untuk memakan bangkai hewan. Hal itu dikarenakan kebolehannya ditetapkan dengan nash Al-Qur'an, sementara kebolehan memakan makanan orang lain atau buruan orang yang sedang ihram ditetapkan dengan ijtihad. Sementara, berpegang pada sesuatu yang ditetapkan dengan nash jelas lebih utama.

   Alasan lainnya, bangkai hewan itu tidak dalam kepemilikan siapa pun, baik di dunia maupun di akhirat. Sehingga, dampak memakannya lebih ringan dibandingkan memakan harta milik orang lain. Karena secara prinsip, agama bersikap ketat dalam menjaga hak milik orang lain sedangkan terhadap hak Allah SWT lebih longgar. Selanjutnya, apabila dengan memakan bangkai itu timbul penyakit, maka masih bisa diupayakan penyembuhannya dengan berobat. Madzhab Hambali menambahkan bahwa mengemis kepada orang lain harus didahulukan daripada memakan bangkai.

   Apabila seorang yang sedang ihram mendapati seekor hewan buruan yang dalam keadaan hidup atau mati dan di sampingnya ada bangkai hewan (yang bukan dari hasil buruan), maka ia harus mendahulukan memakan bangkai hewan. Hal itu dikarenakan menyembelih hewan buruan adalah tindakan terlarang bagi orang yang sedang ihram. Akan tetapi, jika yang ada hanya hewan buruan tadi dan bangkai hewan tidak ada, maka ia boleh menyembelihnya lalu memakannya.

   Apabila seseorang yang dalam kondisi darurat tidak menemukan apapun yang bisa dimakan, maka menurut madzhab Hambali tidak dibolehkan baginya memakan organ tubuhnya. Alasannya, tindakan tersebut bisa jadi akan menyebabkan kematian baginya, sehingga ia bisa dicap telah membunuh diri sendiri. Selain itu, belum bisa dipastikan bahwa dengan memakan sebagian organ tubuhnya itu ia akan bisa tetap hidup.[306]

   Akan tetapi, Imam an-Nawawi dalam kitabnya, *Minhaajuth Thaalibiin* berkata, "Pendapat yang lebih kuat adalah yang membolehkan memotong sebagian organ tubuh, dan bukan seluruhnya, dikarenakan tindakan tersebut berdasarkan prinsip *kebolehan merusak sebagian organ untuk menyelamatkan diri secara keseluruhan*." Adapun syarat kebolehan itu ada dua: a) tidak adanya bangkai hewan atau hal lain yang bisa dimakan; b) hendaklah ketakutan untuk memotong organ tubuh tersebut lebih ringan dibandingkan keta-

304 *Al-Mughnii*, jilid 8, hlm. 308 dan 605.

305 *Al-Asybaah wan-Nazhaa'ir*, Ibnu Najim, jilid 1, hlm. 124; *Ahkaamul Qur'an*, al-Jashash, jilid 1, hlm. 148; *Mughnil Muhtaaj*, jilid 4, hlm. 309; *al-Muhadzdzab*, jilid 1, hlm. 250; *al-Mughnii*, jilid 8, hlm. 600; dan *Kasysyaaful Qinaa'*, jilid 6, hlm. 194 dan setelahnya.

306 *Al-Mughnii*, jilid 8, hlm. 601.

kutan jika tidak memakan apa pun. Dengan demikian, apabila ketakutan yang pertama sama dengan yang kedua atau bahkan melebihinya, maka jelas diharamkan melakukan pemotongan.

Keharaman yang sama berlaku terhadap tindakan seseorang memotong sebagian organ tubuhnya untuk diserahkan dan dimakan oleh orang lain yang dalam kondisi darurat. Alasannya, tindakannya itu bukan didasarkan pada prinsip merusak sebagian organ untuk menyelamatkan diri sendiri secara keseluruhan. Demikian juga, diharamkan bagi seseorang yang dalam kondisi darurat memotong organ tertentu dari hewan yang dilindungi menurut syariat untuk ia makan.[307]

2. Menurut madzhab Maliki,[308] diwajibkan mendahulukan makan bangkai dari daging babi. Hal itu dikarenakan keharaman daging babi adalah pada zatnya, sementara keharaman bangkai bersifat temporal. Demikian juga bagi seorang yang dalam kondisi darurat tapi tengah berihram, ia harus mendahulukan memakan bangkai daripada memakan hewan buruan yang masih hidup yang ditangkapnya atau yang ia turut membantu orang lain menangkapnya. Keharusan tersebut selama bangkai tadi belum rusak rasanya, hingga yang bersangkutan khawatir akan keselamatan jiwanya jika tetap memakannya. Jadi jika ada kekhawatiran seperti itu, maka wajib mendahulukan memakan hewan buruan ketimbang bangkai. Adapun apabila orang yang dalam kondisi darurat itu tidak dalam kondisi berihram, maka jelas harus lebih mendahulukan memakan hewan buruan dibanding bangkai.

Selanjutnya, dianjurkan (bukan diwajibkan) untuk mendahulukan memakan makanan milik orang lain dibanding memakan bangkai. Yaitu, jika orang yang dalam kondisi darurat itu tidak khawatir akan celaka dengan mengambil makanan orang lain tadi, seperti dipotong badannya, dipukul, dan sebagainya. Hal itu dikarenakan makanan milik orang lain itu pada prinsipnya adalah suci. Di samping itu, seseorang biasanya akan antusias dan tidak akan menunda-nunda memberikan makanannya kepada orang yang diketahuinya tengah menghadapi kondisi darurat. Pendapat seperti ini sangat logis, bahkan menurut saya wajib hukumnya dalam situasi ini mendahulukan makanan orang lain dibanding memakan bangkai, guna mencegah kemudharatan. Dalam konteks ini, Ibnu Katsir berkata,[309] "Apabila seseorang yang dalam kondisi darurat mendapati di hadapannya ada bangkai juga makanan milik orang lain yang jika ia makan tidak akan menimbulkan kemudharatan atau bencana, maka tidak dibolehkan baginya memakan bangkai. Tetapi, seluruh ulama sepakat menyuruhnya untuk memakan makanan milik orang lain itu."[310]

f. Kadar Memakan Makanan yang Haram yang Dibolehkan bagi Orang yang dalam Kondisi Darurat

Apakah seorang yang dalam kondisi darurat boleh memakan makanan yang haram sampai kenyang atau sekadar untuk keluar dari kondisi darurat itu saja? Dalam masalah ini, terdapat dua pendapat di kalangan ulama fiqih.

307 *Mughnil Muhtaaj*, jilid 4, hlm. 310.
308 *Asy-Syarhul Kabiir*, jilid 2, hlm. 116; *al-Qawaaniin al-Fiqhiyyah*, hlm. 173; dan *Tafsiir al-Qurthubi*, jilid 2, hlm. 229.
309 *Tafsiir Ibnu Katsiir*, jilid 1, hlm. 205.
310 Ia mengatakan seperti itu, sementara kita sudah tahu bahwa terdapat perbedaan pendapat dalam masalah ini.

Pertama, menurut jumhur ulama (madzhab Hanafi, madzhab Syafi'i—menurut pendapat yang lebih diterima, madzhab Hambali—menurut riwayat yang dipandang lebih kuat, dan sebagian ulama madzhab Maliki seperti Ibnu Majisyun dan Ibnu Habib),[311] seorang yang menghadapi kondisi darurat berupa kelaparan dan kehausan dan ingin memakan hal yang haram, baik berbentuk bangkai hewan maupun makanan milik orang lain, maka hanya boleh makan sekadar untuk menghindar dari kebinasaan atau kematian. Ukurannya adalah sekadar yang membuat orang itu sanggup shalat dengan berdiri atau sanggup menjalankan puasa setelahnya, yakni beberapa suapan saja.

Ukuran atau kadar makanan yang seperti ini berlaku dari kondisi ketiadaan makanan sampai orang itu mendapatkan makanan. Dasar pendapat ini adalah firman Allah SWT,

...فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَآ إِثْمَ عَلَيْهِ... ﴿١٧٣﴾

"... Tetapi barangsiapa terpaksa (memakannya), bukan karena menginginkannya dan tidak (pula) melampaui batas, maka tidak ada dosa baginya...." **(al-Baqarah: 173)**

serta kaidah usul fiqih yang berbunyi, "Apa yang dibolehkan karena kondisi darurat, maka kebolehannya hanyalah sekadar untuk lepas dari kedaruratan itu." Dengan demikian, setelah makan dalam kadar yang dibolehkan tadi, yang bersangkutan tidak lagi disebut berada dalam kondisi darurat, sehingga tidak boleh lagi melanjutkan makan. Alasannya, ketika itu kondisinya sudah sama seperti sebelum tertimpa kondisi darurat. Ketidakbolehan melanjutkan memakan makanan yang haram ini juga berlaku apabila kondisi darurat yang menimpa orang itu sudah hilang.

Kedua, menurut pendapat yang lebih diterima dalam madzhab Maliki,[312] dibolehkan bagi orang itu makan hingga kenyang, bahkan boleh juga baginya menyimpan sisa bangkai atau makanan yang haram itu sebagai perbekalan apabila ia khawatir akan tertimpa kondisi darurat lagi di tengah jalan. Dengan demikian, apabila nantinya ia ternyata sudah tidak membutuhkan lagi makanan itu, maka bisa segera dibuang. Alasannya adalah mengingat tidak ada kemudharatan yang timbul dengan membawa bekal yang haram itu juga, dalam rangka berjaga-jaga jika nanti diperlukan. Hanya saja, orang itu tidak boleh memakannya kecuali jika benar-benar tertimpa kondisi darurat lagi.

Alasan madzhab Maliki adalah karena kondisi darurat telah menghilangkan sifat haram pada sesuatu, sehingga seluruh bangkai dan makanan yang haram itu menjadi halal. Dasarnya adalah firman Allah SWT,

"... Tetapi barangsiapa terpaksa (memakannya), bukan karena menginginkannya dan tidak (pula) melampaui batas...." **(al-Baqarah: 173)**

Di samping itu, kadar atau ukuran kedaruratan itu adalah dari kondisi ketiadaan makanan sampai si pelaku mendapatkan makanan. Jadi, karena pada kondisi itu seluruh makanan adalah halal bagi orang itu, maka ia boleh makan sekadar untuk menghilangkan rasa lapar saja dan boleh juga memakan hingga kenyang seperti ketika memakan makanan lain yang halal.

---

311 *Ad-Durrul Mukhtaar wa Raddul Muhtaar*, jilid 5, hlm. 238; *al-Muhadzdzab*, jilid 1, hlm. 250; *Kasysyaaful Qinaa'*, jilid 6, hlm. 194; *al-Mughnii*, jilid 8, hlm. 595 dan 597; dan *Mughnil Muhtaaj*, jilid 4, hlm. 307.

312 *Bidaayatul Mujtahid*, jilid 1, hlm. 462; *Ahkaamul Qur'an*, Ibnul Arabi, jilid 1, hlm. 55; *asy-Syarhul Kabiir*, jilid 2, hlm. 116 dan setelahnya; *al-Qawaanlin al-Fiqhiyyah*, hlm. 173; dan *Tafsiir al-Qurthubi*, jilid 2, hlm. 226 dan setelahnya.

Pemberlakuan hal di atas adalah dalam situasi darurat yang hanya sekali-sekali terjadi. Adapun jika kelaparan terjadi secara luas dan berlangsung lama, maka tidak ada perbedaan pendapat di kalangan ulama tentang bolehnya memakan bangkai atau makanan-makanan yang haram tadi hingga kenyang.

Sementara itu, madzhab Syafi'i dan Hambali (menurut riwayat yang lebih kuat dalam madzhab mereka)[313] sependapat dengan madzhab Maliki dalam hal kebolehan membekali diri dengan makanan haram, sekalipun ada harapan bagi orang itu nantinya akan mendapatkan makanan yang halal. Dan ketika yang bersangkutan memang menemukan makanan yang halal itu, maka wajib baginya memulai makan dari makanan yang halal tersebut dan tidak boleh dalam kondisi itu memakan makanan yang haram sebelum makanan yang halal tadi habis.

Dalam madzhab Syafi'i juga ditegaskan bahwa jika hal-hal yang haram merupakan realita umum di suatu negeri, dalam arti jarang sekali bisa ditemukan hal yang halal di sana, maka dibolehkan menggunakan hal-hal yang haram tadi jika ada kebutuhan (*haajah*) dan tidak terbatas pada kondisi darurat (*dharuurat*) saja. Imam Iz bin Abdussalam berargumentasi bahwa kebolehan menggunakan hal yang haram tadi tidak saja dalam kondisi darurat, namun juga dalam kondisi butuh (*haajiyaat*) adalah karena kemaslahatan umum itu sama posisinya dengan kedaruratan khusus (*al-mashlahah al-'aammah ka adh-dharuurah al-khaashah*).[314]

g. Hukum Mengambil Makanan Orang Lain dalam Kondisi Darurat dengan Cara Paksaan

Tidak ada perbedaan pendapat di kalangan ulama tentang wajibnya bagi seseorang yang memiliki makanan atau harta, apabila tidak sedang dalam situasi darurat, untuk memberikan makanan atau hartanya itu kepada orang lain yang membutuhkan agar orang itu terhindar dari kelaparan, kehausan, kepanasan, kedinginan, atau bahaya-bahaya lain yang mengancam.[315] Setelah memberikannya, maka si pemilik boleh saja meminta uang yang seharga dengan apa yang ia berikan itu (jika memang tidak ingin bersedekah). Apabila orang yang mempunyai makanan itu menolak memberikannya kepada orang yang butuh tadi atau meminta harga yang lebih dari yang seharusnya, maka dibolehkan bagi orang yang dalam kondisi darurat itu memerangi orang itu dan mengambil makanannya dengan paksaan, sekalipun si pemilik adalah Muslim. Hal itu dikarenakan antara sesama Muslim seharusnya saling menolong dalam kesusahan dan kesempitan, sebagaimana difirmankan Allah SWT,

"...Dan tolong-menolonglah kamu dalam (mengerjakan) kebajikan dan takwa, dan jangan tolong-menolong dalam berbuat dosa dan permusuhan...." **(al-Maa'idah: 2)**

Di samping itu, dengan penolakan si pemilik memberikan makanannya kepada orang yang sangat membutuhkan tadi, maka sama saja ia ikut andil dalam membinasakan orang yang butuh itu. Padahal, Rasulullah saw. telah bersabda,

---

313 *Mughnil Muhtaaj*, jilid 4, hlm. 307; *al-Mughnii*, jilid 8, hlm. 597; dan *Kasysyaaful Qinaa'*, jilid 6, hlm. 194.

314 *Qawaa'idul Ahkaam*, jilid 2, hlm. 160.

315 *Ad-Durrul Mukhtaar wa Raddul Muhtaar*, jilid 5, hlm. 238; *al-Muwaafaqaat*, jilid 2, hlm. 352; *asy-Syarhul Kabiir*, jilid 2, hlm. 116 dan setelahnya; *Mughnil Muhtaaj*, jilid 1, hlm. 250; *al-Muhadzdzab*, jilid 1, hlm. 250; *Kasysyaaful Qinaa'*, jilid 6, hlm. 195; *Ghaayatul Muntahaa*, jilid 1, hlm. 316; *al-Mughnii*, jilid 8, hlm. 602; *ath-Thuruq al-Hukmiyyah*, hlm. 26, cetakan as-Sunnah al-Muhammadiyyah; *al-Hisbah*, Ibnu Taimiyah, hlm. 40; dan *al-Qawaa'id*, Ibnu Rajab, hlm. 227.

مَنْ أَعَانَ عَلَى قَتْلِ امْرِئٍ مُسْلِمٍ، وَلَوْ بِشَطْرِ كَلِمَةٍ، جَاءَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ مَكْتُوْبًا بَيْنَ عَيْنَيْهِ: آيِسٌ مِنْ رَحْمَةِ اللهِ

"Siapa yang ikut membantu (berandil) membunuh seorang Muslim, walaupun hanya dengan sepotong kalimat, maka kelak di pengadilan hari Kiamat pada dahinya akan tertulis kalimat, 'Inilah orang yang tidak akan mendapatkan rahmat Allah SWT.'"[316]

Lebih lanjut, dalam ayat lain Allah SWT juga mengecam keras tindakan orang-orang yang tidak mau memberi makanan pada orang lain, yaitu melalui firman-Nya,

"Dan enggan (memberikan) bantuan." **(al-Maa'uun: 7)**

Dalam situasi seperti di atas, maka tidak dibolehkan bagi orang yang dalam kondisi darurat itu memakan bangkai, karena ia tidak dalam kondisi terpaksa memakannya (disebabkan adanya makanan walaupun milik orang lain). Adapun kewajiban bagi yang bersangkutan untuk membayar harga makanan tadi kepada pemiliknya, adalah hal yang sudah jelas digariskan dalam agama. Sebab, dibolehkannya sesuatu karena kedaruratan tidaklah menghilangkan kewajiban untuk menanggung beban, yaitu harga dari makanan tersebut.[317] Dalam sebuah kaidah usul fiqih disebutkan, *kondisi darurat tidaklah menghilangkan hak milik orang lain.*

Adapun dalam situasi terjadinya kelaparan umum di masyarakat, maka tidaklah diwajibkan bagi seseorang untuk memberikan makanan yang ia miliki kepada orang lain yang juga membutuhkan. Hal itu dikarenakan suatu kemudharatan tidak boleh dihilangkan dengan kemudharatan serupa.[318]

h. Situasi-Situasi Khusus yang Berkaitan dengan Kondisi Darurat/Butuh

Dalam masalah ini, ada beberapa situasi khusus berkenaan dengan hukum seseorang yang lewat di depan kebun orang lain, atau melintas di dekat tanaman, buah-buahan milik orang lain, atau di dekat hewan ternak orang lain; apakah dalam situasi-situasi seperti ini dibolehkan bagi orang itu memakan milik orang lain tadi atau tidak.

1. Perihal memakan buah yang terdapat di kebun orang lain

Apabila seseorang yang tertimpa kondisi darurat dalam perjalanannya melintas di sebuah sebuah kebun yang di dalamnya terdapat pohon-pohon yang tengah berbuah, maka ia boleh memakan buah-buahan itu sekalipun kebun tadi dipagari oleh pemiliknya, dengan syarat yang bersangkutan harus membayar harganya kepada si pemilik setelah itu.

Adapun jika tidak dalam kondisi darurat, maka menurut jumhur ulama tidak dibolehkan bagi orang yang melintas itu mengambil apa pun dari kebun tadi tanpa seizin pemiliknya, sebagaimana tidak dibolehkan baginya mengantongi buah-buahan tersebut.[319] Hal itu didasarkan pada sabda Rasulullah saw.,

لَا يَحِلُّ مَالُ امْرِئٍ مُسْلِمٍ إِلاَّ بِطِيْبِ نَفْسِهِ

316 HR Ibnu Majah dari Abu Hurairah dan kualitasnya dhaif.

317 *Syarhul Majallah*, al-Atasi, hlm. 76 dan setelahnya; *Syarhul Majallah*, al-Mahasini, hlm. 60 dan setelahnya; *al-Furuuq*, jilid 1, hlm. 195 dan setelahnya; *Hasyiyat Jamal 'alaa al-Minhaaj*, jilid 4, hlm. 9; *al-Qawaa'id*, Ibnu Rajab, hlm. 36 dan 286; dan *al-Qawaa'id wal Fawaa'id*, Ibnu Liham al-Hambali, hlm. 43.

318 *Kasysyaaful Qinaa'*, jilid 6, hlm. 198.

319 *Ad-Durrul Mukhtaar wa Raddul Muhtaar*, jilid 5, hlm. 238; *al-Muhadzdzab*, jilid 2, hlm. 251; dan *al-Miizaan*, Sya'rani, jilid 2, hlm. 59.

"Tidak halal mengambil harta seorang Muslim kecuali dengan kerelaan hatinya."[320]

Juga, sabda beliau,

إِنَّ دِمَاءَكُمْ وَأَمْوَالَكُمْ وَأَعْرَاضَكُمْ حَرَامٌ عَلَيْكُمْ كَحُرْمَةِ يَوْمِكُمْ هَذَا

"Sesungguhnya darah, harta, dan kehormatan kalian adalah haram (untuk diganggu) seperti haramnya hari yang kalian lalui sekarang ini."[321]

Pendapat yang tidak membolehkan di atas adalah pendapat yang lebih mencerminkan kesucian diri, kehati-hatian, dan kewaspadaan dalam beragama.

Sementara itu, menurut madzhab Hambali,[322] dibolehkan bagi orang yang melintas tersebut, apabila dalam kondisi lapar atau butuh memakan buah-buahan dengan tidak mengantonginya. Imam Ahmad berkata, "Apabila kebun itu tidak dipagari, maka seseorang boleh memakan buah-buahan yang ada di dalamnya jika ia dalam kondisi lapar. Namun jika tidak sedang lapar, maka tidak boleh. Tindakan seperti ini telah dipraktikkan oleh beberapa orang sahabat Rasulullah saw.. Akan tetapi, jika kebun itu dipagari, maka tidak boleh diambil buahnya. Sebab, statusnya ketika itu sudah seperti tempat yang terlarang. Juga, dikarenakan Ibnu Abbas pernah berkata, "Apabila kebun itu dipagari, maka ia adalah tempat yang terlarang sehingga tidak boleh dimakan (buah yang ada di dalamnya). Namun jika tidak dipagari, maka tidak apa-apa." Alasan lainnya adalah dipagarinya kebun itu menunjukkan ketidakrelaan pemiliknya untuk diambil buahnya oleh pihak lain.

Adapun dalil dibolehkannya seseorang yang butuh memakan buah-buahan dari kebun yang tidak dipagari adalah sabda Rasulullah saw.,

مَا أَصَابَ مِنْهُ مِنْ ذِي حَاجَةٍ غَيْرَ مُتَّخِذٍ خُبْنَةً فَلاَ شَيْءَ عَلَيْهِ، وَمَنْ أَخْرَجَ مِنْهُ شَيْئًا فَعَلَيْهِ غَرَامَةُ مِثْلَيْهِ وَالْعُقُوبَةُ

"Apa pun yang dimakan oleh seorang yang butuh darinya (kebun itu) tidak ada dosa baginya, asalkan tidak dikantongi setelah itu. Adapun bagi yang membawa buah-buahan itu keluar (dari kebun), sedikit apa pun jumlahnya, maka didenda dua kali lipat dari jumlah yang ia bawa keluar ditambah dengan hukuman (secara fisik)."[323]

Demikian juga sabda Rasulullah saw.,

إِذَا أَتَيْتَ عَلَى حَائِطٍ – أَيْ بُسْتَانٍ – فَنَادِ صَاحِبَ الْبُسْتَانِ ثَلاَثًا، فَإِنْ أَجَابَكَ وَإِلاَّ فَكُلْ مِنْ غَيْرِ أَنْ تُفْسِدَ

"Apabila kamu menghampiri sebuah kebun yang berpagar, maka panggillah pemiliknya

320 HR al-Hakim dan Ibnu Hibban dalam kitab shahih mereka dari Abu Humaid as-Sa'idi dengan lafal,

لاَ يَحِلُّ لامْرِئٍ أَنْ يَأْخُذَ عَصَا أَخِيْهِ بِغَيْرِ طِيْبَةِ نَفْسِهِ مِنْهُ

321 HR Bukhari dan Muslim. Muslim juga meriwayatkan dari Abu Hurairah r.a. dengan redaksi,

كُلُّ الْمُسْلِمِ عَلَى الْمُسْلِمِ حَرَامٌ : دَمُهُ وَمَالُهُ وَعِرْضُهُ

322 *Al-Mughnii*, jilid 8, hlm. 597.

323 HR at-Tirmidzi dan Ibnu Majah dari Ibnu Umar r.a.. At-Tirmidzi berkata, "Hadits ini kualitasnya *hasan ghariib*. Kita tidak mengetahuinya kecuali dari jalur Yahya bin Sulaim."

terlebih dulu sebanyak tiga kali. Apabila ia menjawab panggilanmu, maka sampaikanlah keinginanmu. Namun jika tidak ada jawaban, maka makanlah (buah-buahannya sekadarnya) tanpa merusak (pohonnya)."[324]

Lebih lanjut, dari Abu Zainab at-Tamimi juga diriwayatkan, "Suatu ketika saya mengadakan perjalanan bersama Anas bin Malik, Abdurrahman bin Samurah, dan Abu Buraidah. Ketika lewat di dekat sebuah kebun yang tengah berbuah, mereka lalu memakan buah-buahan yang ada di sana."

Pendapat seperti di atas juga dianut oleh Umar ibnul Khaththab, Ibnu Abbas, dan Abu Burdah. Umar antara lain pernah berkata, "Orang (yang butuh) boleh memakannya namun tidak boleh mengantonginya."[325]

Lebih lanjut, terdapat riwayat lain dari Imam Ahmad yang menyatakan bahwa boleh memakan buah-buahan dari kebun yang sama sekali tidak dipagari, baik orang yang melintas di dekatnya itu dalam kondisi lapar maupun tidak. Dalam kitab *al-Iqnaa' wa Kasyaaful Qinaa'* dinyatakan sebagai berikut.[326]

Siapa yang melewati sebuah kebun yang di dalamnya terdapat pohon yang tengah berbuah, atau melintas di dekat buah-buahan yang terjatuh dari pohonnya dan tergeletak di tanah, maka apabila kebun itu tidak dipagari dan tidak ada penjaganya, orang yang lewat tadi boleh memakannya, sekalipun ia tidak sedang mengadakan perjalanan atau tidak dalam kondisi darurat, bahkan tidak juga butuh untuk memakannya.

Demikian juga dibolehkan memakan buah pohon tersebut yang dipetik langsung dari dahannya, yaitu yang didapat tanpa dilempar, dipukul, atau naik ke atas pohonnya. Hal tersebut berdasarkan hadits yang diriwayatkan oleh Abu Sa'id al-Khudri di atas, yaitu, *"Apabila kamu menghampiri sebuah kebun yang berpagar, maka panggillah pemiliknya terlebih dulu sebanyak tiga kali. Apabila ia menjawab panggilanmu (maka sampaikanlah keinginanmu). Namun jika tidak ada jawaban, maka makanlah (buah-buahannya) tanpa merusak (pohonnya)."*

Sebetulnya, permasalahan seperti ini intinya dikembalikan kepada adat atau kebiasaan yang umum terjadi di masyarakat tempat kejadian itu berlangsung. Masyarakat biasanya memang tidak mempermasalahkan apabila ada seorang yang kebetulan lewat di suatu kebun lantas memakan beberapa butir buah yang ada di dalamnya. Mereka biasanya juga menoleransi tindakan orang yang memakan buah yang jatuh dari pohonnya, walau tanpa seizin pemiliknya. Kecuali, jika memang ada petugas khusus yang nanti akan memungut dan mengumpulkan buah tersebut atau memang ada larangan dari masyarakat untuk memakannya.[327]

2. Perihal memakan tanaman orang lain

Terdapat dua riwayat dari Imam Ahmad tentang hukum seseorang yang lewat di dekat tanaman orang lain, lalu bermaksud memakannya karena orang itu dalam kondisi butuh.[328]

Pendapat pertama, tidak boleh memakannya. Hal itu dikarenakan keringanan di atas hanyalah dalam hal buah-buahan bukan tanaman. Diriwayatkan bahwa Imam Ahmad

324 HR Ahmad dan Ibnu Majah dari Abu Sa'id al-Khudri r.a. dan sanadnya terdiri atas orang-orang yang *tsiqah*. Di samping itu, Sa'id meriwayatkan dari Hasan dari Samurah riwayat senada.

325 *Al-Mughnii*, jilid 8, hlm. 598.

326 *Kasysyaaful Qinaa'*, jilid 6, hlm. 198 dan setelahnya.

327 *Al-Asybaah wan-Nazhaa'ir*, as-Suyuthi, hlm. 81.

328 *Al-Mughnii*, jilid 8, hlm. 599.

berkata, "Dalam hal tanaman, kami tidak pernah mendengar adanya kebolehan untuk menjamahnya." Adapun perbedaan antara buah-buahan dan tanaman adalah, buah-buahan memang diciptakan Allah SWT untuk dimakan ketika ranum dan manusia suka untuk memakannya, adapun tanaman tidak seperti itu.

Pendapat kedua, boleh dimakan jika berupa gandum yang sudah masak. Hal itu karena menurut kebiasaan masyarakat ia memang dimakan jika sudah masak. Jadi, posisinya mirip dengan buah-buahan.

Ibnu Qudamah berkata, "Sikap yang lebih utama, baik dalam hal buah-buahan atau tanaman adalah hendaknya orang itu tidak memakannya kecuali dengan izin pemiliknya." Hal itu dikarenakan adanya perbedaan ulama dalam masalah kebolehan memakannya, di samping adanya beberapa dalil yang menunjukkan keharaman memakannya.

3. Perihal memerah susu ternak orang lain

Terdapat juga dua riwayat dari Imam Ahmad dalam masalah ini.[329]

Pertama, dibolehkan bagi orang yang dalam kondisi butuh untuk memerah dan meminum susu ternak tersebut, namun tidak boleh membawa pulang. Hal itu didasarkan pada hadits yang diriwayatkan Samurah, yaitu,

إِذَا أَتَى أَحَدُكُمْ عَلَى مَاشِيَةٍ فَإِنْ كَانَ فِيْهَا صَاحِبُهَا فَلْيَسْتَأْذِنْهُ، فَإِنْ أَذِنَ فَلْيَحْلِبْ وَلْيَشْرَبْ، وَإِنْ لَمْ يَكُنْ فِيْهَا فَلْيُصَوِّتْ ثَلاَثًا، فَإِنْ أَجَابَهُ أَحَدٌ فَلْيَسْتَأْذِنْهُ، وَإِنْ لَمْ يُجِبْهُ أَحَدٌ فَلْيَحْلِبْ وَلْيَشْرَبْ وَلاَ يَحْمِلْ.

"Jika salah seorang kalian melintas di dekat seekor ternak lalu melihat ada pemiliknya, maka hendaklah ia meminta izin dan baru boleh memerah dan meminum susunya apabila diizinkan. Akan tetapi, jika pemiliknya tidak ada, maka hendaklah memanggilnya tiga kali. Jika ada yang menjawab, maka hendaklah meminta izin. Namun jika tidak ada yang menjawab, maka ia boleh memerah dan meminum susunya dengan tidak membawa pulang."[330]

Kedua, tidak boleh memerah dan meminum susunya, berdasarkan hadits Rasulullah saw.,

لاَ يَحْلِبَنَّ أَحَدٌ مَاشِيَةَ أَحَدٍ إِلاَّ بِإِذْنِهِ أَيُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَنْ تُؤْتَى مَشْرَبَتُهُ فَتُكْسَرَ خِزَانَتُهُ، فَيُنْتَقَلُ طَعَامُهُ، فَإِنَّمَا تَخْزُنُ لَهُمْ ضُرُوْعُ مَوَاشِيْهِمْ أَطْعِمَتَهُمْ فَلاَ يَحْلِبَنَّ أَحَدٌ مَاشِيَةَ أَحَدٍ إِلاَّ بِإِذْنِهِ

"Janganlah kalian memerah susu ternak orang lain melainkan dengan izinnya. Apakah kalian suka jika ada orang lain yang mendatangi bejana tempat ia menyimpan minumannya, lantas orang itu memecahkannya lalu memindahkan isinya ke bejana yang ia bawa? Ingatlah bahwa sesungguhnya puting susu ternak itu adalah ibarat tempat penyimpanan makanan orang itu, sehingga janganlah seseorang memerah susu ternak orang lain melainkan dengan izinnya."

Dalam lafal yang lain disebutkan,

فَإِنَّ مَا فِي ضُرُوْعِ مَوَاشِيْهِمْ، مِثْلُ مَا فِي مَشَارِبِهِمْ

329 *Al-Mughnii*, jilid 8, hlm. 599.

330 HR at-Tirmidzi dan ia berkata, "Hadits ini berkualitas *hasan shahih*."

"...karena sesungguhnya susu yang terdapat di puting susu ternak orang lain adalah seperti susu yang terdapat dalam bejana minumannya."[331]

4. HUKUM MEMENUHI UNDANGAN WALIMAH, HIDANGAN YANG MENGANDUNG KEMUNGKARAN, DAN ETIKA-ETIKA MAKAN

a. Hukum Memenuhi Undangan Walimah dan Perihal Hidangan yang Mengandung Kemungkaran

Memenuhi undangan walimah adalah hal yang diperintahkan syariat, berdasarkan sabda Rasulullah saw.,

شَرُّ الطَّعَامِ:طَعَامُ الْوَلِيْمَةِ يُمْنَعُهَا مَنْ يَأْتِيْهَا وَيُدْعَى إِلَيْهَا مَنْ يَأْبَاهَا وَمَنْ لاَ يُجِبُ الدَّعْوَةَ فَقَدْ عَصَى اللهَ وَرَسُوْلَهُ

"Seburuk-buruk hidangan adalah hidangan walimah yang tidak diundang pihak-pihak yang berhak untuk hadir. Sebaliknya, diundang orang-orang yang tidak berhak hadir. Siapa yang tidak memenuhi undangan (walimah), maka sungguh telah durhaka kepada Allah dan Rasul-Nya."[332]

Tidak ada perbedaan pendapat di kalangan ulama bahwa walimah adalah suatu ajaran yang memiliki landasan syariat, berdasarkan sabda Rasulullah saw. kepada Abdurrahman bin Auf pada saat menikah,

أَوْلِمْ وَلَوْ بِشَاةٍ

"Buatlah pesta (walimah) sekalipun hanya dengan (menyembelih) satu ekor kambing."[333]

Bahkan, sebagian ulama madzhab Syafi'i menyatakan bahwa mengadakan pesta pernikahan hukumnya wajib berdasarkan hadits ini. Namun, menurut sebagian lagi hukumnya *mustahab* (dianjurkan). Sebab, bagaimanapun ia hanyalah makanan yang dihidangkan pada momentum kebahagiaan tertentu sehingga tidak wajib diadakan, seperti halnya pesta dalam momentum-momentum lainnya. Pendapat terakhir inilah yang juga dipegang oleh mayoritas ulama.[334]

Adapun hukum memenuhi undangan suatu pesta (apa pun momentumnya) adalah sunnah menurut madzhab Hanafi.[335] Sementara itu, menurut madzhab Syafi'i dan Hambali, apabila dalam pesta atau acara tersebut tidak terdapat hal-hal yang melanggar syariat, maka hukum menghadirinya wajib.[336] Adapun dalam madzhab Maliki, hanya memenuhi undangan pernikahan (yang tidak terdapat pelanggaran syariat di dalamnya) yang hukumnya wajib, sejalan dengan pendapat madzhab Syafi'i dan Hambali.[337]

---

331 HR Bukhari dan Muslim.

332 HR Muslim dari Abu Hurairah. Lebih lanjut, para penyusun kitab hadits lainnya, selain at-Tirmidzi, meriwayatkan secara *mauquuf* dari Abu Hurairah dengan redaksi,

شَرُّ الطَّعَامِ: طَعَامُ الْوَلِيْمَةِ يُدْعَى إِلَيْهَا الأَغْنِيَاءُ وَيُتْرَكُ الْفُقَرَاءُ، وَمَنْ لَمْ يُجِبْ الدَّعْوَةَ فَقَدْ عَصَى اللهَ وَرَسُوْلَهُ

Lihat *Nashbur Raayah*, jilid 4, hlm. 221.

333 HR Malik, Ahmad, dan para penyusun kitab sunnah yang enam dari Anas bin Malik.

334 *Al-Mughnii*, jilid 7, hlm. 2.

335 *Takmiilaatul Fath*, jilid 8, hlm. 87; *Tabyiinul Haqaa'iq*, jilid 6, hlm. 13.

336 *Al-Muhadzdzab*, jilid 2, hlm. 64; *al-Mughnii*, jilid 7, hlm. 2; *Mughnil Muhtaaj*, jilid 3, hlm. 245.

337 *Al-Qawaaniin al-Fiqhiyyah*, hlm. 194; *al-Muhadzdzab*, jilid 2, hlm. 64-65; *Ghaayatul Muntahaa*, jilid 3, hlm. 77; dan *asy-Syarhuash Shaghiir*, jilid 3, hlm. 500 dan setelahnya.

Selanjutnya, dipandang *mustahab* (dianjurkan) bagi seseorang untuk menghadiri acara tertentu yang diadakan teman-temannya, dalam rangka mempererat hubungan silaturahmi di antara mereka; dipandang boleh (*jaa'iz*) hukum menghadiri undangan aqiqah dan lainnya; dipandang makruh menghadiri undangan yang diadakan untuk menyombongkan diri dan bermegah-megahan; serta dipandang haram hukum menghadiri undangan yang diadakan seseorang untuk orang yang diharamkan memberikan hadiah kepadanya, seperti untuk pihak yang memiliki piutang kepadanya, atau pesta yang diadakan oleh salah satu pihak yang sedang terlibat perkara di pengadilan untuk salah seorang hakim (yang akan memutus perkara tersebut).

Menurut hemat kami, perincian seperti yang dilakukan madzhab Maliki di atas terhadap hukum memenuhi suatu undangan merupakan perincian yang baik.

Selanjutnya, dianjurkan bagi seseorang ketika selesai memakan suatu hidangan, agar mendoakan si pemilik hidangan. Hal itu berdasarkan hadits yang diriwayatkan Ibnu Majah dari Abdullah bin Zubair yang berkata, "Suatu hari, Rasulullah saw. berbuka puasa di rumah Sa'ad bin Mu'adz r.a.. Selesai makan, beliau lalu berkata,

أَفْطَرَ عِنْدَكُمُ الصَّائِمُوْنَ وَصَلَّتْ عَلَيْكُمُ الْمَلاَئِكَةُ وَأَكَلَ طَعَامَكُمُ الأَبْرَارُ.

'Telah berbuka di tempat kalian orang-orang yang berpuasa; para malaikat membacakan shalawat untuk kalian; hidangan kalian telah dimakan oleh orang-orang yang baik.'"

Adanya pelanggaran syariat dalam sebuah undangan menjadi penghalang kewajiban menghadirinya

Apabila seseorang yang diundang ke suatu acara mengetahui adanya kemungkaran pada acara itu, seperti adanya permainan, nyanyian, pemajangan patung, penggantungan gambar-gambar yang berfisik (tiga dimensi) di dinding, tirai, atau bantal-bantal yang diletakkan di lokasi, dan orang itu mengetahui kondisi tersebut sebelum hadir, maka tidak boleh baginya memenuhi undangan acara tersebut. Hal ini didasarkan pada sabda Rasulullah saw.,

لَيَكُوْنَنَّ مِنْ أُمَّتِي أَقْوَامٌ يَسْتَحِلُّوْنَ الْخَمْرَ وَالْخِنْزِيْرَ وَالْخِزَّ وَالْمَعَازِفَ

"Akan datang suatu masa, di mana beberapa golongan di antara umatku menghalalkan khamr, daging babi, pakaian berbahan campuran antara wol dan sutra, dan alat-alat musik."[338]

Dalam hadits lain juga dinyatakan,

لَيَشْرَبَنَّ نَاسٌ مِنْ أُمَّتِيَ الْخَمْرَ يُسَمُّوْنَهَا بِغَيْرِ اسْمِهَا يُعْزَفُ عَلَى رُؤُوْسِهِمْ بِالْمَعَازِفِ وَالْمُغَنِّيَاتِ، يَخْسِفُ اللهُ بِهِمُ الأَرْضَ وَيَجْعَلُ مِنْهُمُ الْقِرَدَةَ وَالْخَنَازِيْرَ

"Akan ada di antara umatku nantinya yang meminum khamar sambil menamakannya dengan nama yang berbeda dari nama aslinya, dan dimainkan alat-alat musik di atas kepala mereka, serta ditampilkan para penyanyi pe-

338 HR Bukhari dan Abu Dawud dari Abdurrahman bin Ghunmin (*Nailul Authaar*, jilid 2, hlm. 92).

rempuan.[339] *Allah SWT akan membenamkan mereka ke dalam bumi dan menjadikan sebagian dari mereka kera dan babi."*[340]

Adapun jika orang yang diundang itu sudah hadir di acara dan baru, kemudian dikejutkan dengan adanya hal-hal yang melanggar syariat, seperti di atas meja hidangan ternyata diletakkan minuman keras, maka yang bersangkutan tidak boleh duduk di sana. Hal itu didasarkan pada firman Allah SWT,

... بَعْدَ الذِّكْرَىٰ مَعَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ ﴿٦٨﴾

"...setelah ingat kembali janganlah engkau duduk bersama orang-orang yang zalim." **(al-An'aam: 68)**

Di samping itu, Abu Dawud, Ibnu Majah, dan al-Hakim juga meriwayatkan dari Ibnu Umar, bahwa Rasulullah saw. melarang duduk di jamuan yang di sana diminum minuman keras. Beliau juga melarang seseorang makan sambil menelungkup (mengimpit perutnya).

Adapun jika hal-hal yang mungkar tadi terdapat di dalam rumah, bukan di atas meja jamuan tempat orang yang diundang berada, maka ada beberapa sikap.

1. Apabila orang itu sanggup mencegah berlangsungnya kemungkaran tadi, maka ia harus mencegahnya. Hal itu didasarkan pada sabda Rasulullah saw.,

   مَنْ رَأَى مِنْكُمْ مُنْكَرًا فَلْيُغَيِّرْهُ بِيَدِهِ فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِلِسَانِهِ فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِقَلْبِهِ وَذَلِكَ أَضْعَفُ الْإِيمَانِ

   "Siapa yang melihat suatu kemungkaran, maka hendaklah mengubahnya dengan tangannya; jika tidak sanggup, maka hendaklah mengubahnya dengan lisannya; dan jika tidak sanggup, maka hendaklah mengubahnya dengan hatinya dan itulah selemah-lemahnya iman."[341]

2. Apabila tidak sanggup mencegahnya, sementara yang bersangkutan adalah tokoh panutan masyarakat, maka hendaklah ia pergi dari tempat itu dan tidak ikut duduk. Alasannya, jika ia tetap berada di sana, maka hal itu akan menimbulkan pandangan jelek masyarakat terhadap Islam, serta membuka jalan maksiat bagi orang-orang beriman.
3. Apabila orang itu tidak sanggup mencegahnya, sementara ia bukan seorang panutan masyarakat, maka hendaklah ia bersabar dengan kondisi tersebut dengan tetap duduk, makan, dan tidak pergi dari jamuan tersebut. Hal itu disebabkan hukum memenuhi undangan adalah sunnah.[342]

---

339 Para ulama berbeda pendapat tentang nyanyian yang sama sekali tidak diiringi oleh alat musik. Sebagian berkata, "Hukumnya tetap haram dan mendengarkannya dipandang sebagai kemaksiatan. Hal itu dikarenakan kedua hadits di atas redaksinya bersifat umum. Tetapi, jika yang bersangkutan secara tidak sengaja mendengarkannya, maka tidak dipandang berdosa." Sebagian lagi berkata, "Tidak apa-apa menyanyi yang dimaksudkan untuk memahami *qawaafil* (tata bahasa) dan bahasa fushah." Sebagian yang lain berkata, "Tidak apa-apa bernyanyi dengan tujuan menghilangkan perasaan rindu, yaitu ketika seseorang hidup sendirian, dan bernyanyi yang bukan ditujukan untuk melenakan atau membuang-buang waktu." Pendapat yang terakhir ini dikemukakan oleh as-Sarkhasi. Demikian juga, sekiranya di dalam bait-bait lagu itu terdapat hikmah, pelajaran, ilmu, serta penyebutan perempuan yang tidak ditentukan identitasnya, maka hukumnya tidak makruh (*Tabyiinul Haqaa'iq*, jilid 6, hlm. 14).

Adapun dalam madzhab Syafi'i disebutkan, "Makruh hukumnya bernyanyi yang tidak diiringi alat musik. Sementara, memainkan alat-alat musik, sekalipun tanpa diiringi nyanyian, hukumnya haram (*al-Muhadzdzab*, jilid 2, hlm. 326 dan setelahnya).

340 HR Ibnu Majah dan al-Baihaqi dari Abu Malik al-Asy'ari.

341 HR Bukhari dan Muslim dari Abu Sa'id al-Khudri r.a..

342 *Takmiilaat al-Fath, loc. cit.; Tabyiinul Haqaa'iq, loc. cit; al-Muhadzdzab*, jilid 2, hlm. 64; *Mughnil Muhtaaj*, jilid 3, hlm. 247.

b. Etika Makan dan Minum

Di dalam As-Sunnah dapat kita temukan berbagai etika yang berkaitan dengan aktivitas makan dan minum. Di antaranya adalah seperti yang tersebut di bawah ini.[343]

Disunnahkan untuk membaca *bismillaahirrahmaanirrahiim* ketika mulai makan dan minum, serta membaca *alhamdulillaah* setelah selesai. Di samping itu, disunnahkan juga mencuci tangan, baik sebelum maupun sesudah makan. Apabila orang tersebut lupa membaca *bismillaahirrahmaanirrahiim* di awal, maka hendaklah membaca, "*Bismillaah* (Dengan nama Allah) saya makan, baik di awal maupun di akhir." Selanjutnya, hendaklah seseorang mengeraskan suara ketika membaca *bismillaah* tersebut dengan tujuan menuntun orang lain yang makan bersamanya untuk membacanya bersama-sama. Sementara itu, tidak boleh baginya mengeraskan suara ketika membaca *alhamdulillaah* kecuali setelah seluruh hadirin menyelesaikan makannya.

Jika seluruh yang hadir telah selesai makan, maka hendaklah membaca "*alhamdulillaah hamdan katsiiran thayyiban mubaarakan fiih*" (Segala puji bagi Allah, yaitu pujian yang banyak, baik, lagi mengandung keberkahan),[344] atau "*alhamdulillaah alladzii ath'amanii wa saqaanii min ghairi haulin minnii wa laa quwwatin*" (Segala puji bagi Allah SWT yang telah memberi saya makan dan minum tanpa upaya dan kekuatan sedikit pun dari pihak saya).

Berikutnya, dianjurkan untuk makan dan minum dengan tangan kanan, berdasarkan sabda Rasulullah saw. kepada Umar bin Abi Maslamah,

بِسْمِ اللهِ وَكُلْ بِيَمِيْنِكَ وَكُلْ مِمَّا يَلِيْكَ

"Ucapkanlah bismillaah lalu makanlah dengan tangan kananmu, serta makanlah makanan yang berada di dekatmu."[345]

Juga, sabda beliau,

إِذَا أَكَلَ أَحَدُكُمْ فَلْيَأْكُلْ بِيَمِيْنِهِ وَإِذَا شَرِبَ فَلْيَشْرَبْ بِيَمِيْنِهِ فَإِنَّ الشَّيْطَانَ يَأْكُلُ بِشِمَالِهِ وَيَشْرَبُ بِشِمَالِهِ

"Apabila salah seorang kalian makan maka hendaklah makan dengan tangan kanannya. Demikian juga apabila minum maka hendaklah minum dengan tangan kanan. Sesungguhnya setan makan dengan tangan kiri dan minum dengan tangan kiri."[346]

Adapun maksud ungkapan "memakan apa yang berada di dekatnya" adalah hendaklah orang tersebut memakan makanan yang berada pada satu bagian saja dari piringnya. Hanya saja, apabila di piring tersebut terdapat berbagai jenis buah-buahan, maka yang bersangkutan boleh memakan buah yang terletak di berbagai bagian, karena isi piring itu beraneka macam. Hal ini berdasarkan sebuah riwayat yang berasal dari sahabat Rasulullah saw..

Dianjurkan juga makan dengan tiga jari, sebagaimana dinyatakan oleh Rasulullah saw. dalam sebuah hadits.[347] Demikian juga, hendaklah setiap orang makan sedikit, yaitu dengan

---

343 *Ad-Durrul Mukhtaar wa Raddul Muhtaar*, jilid 5, hlm. 329; *al-Qawaaniin al-Fiqhiyyah*, hlm. 436 dan setelahnya; *Mughnil Muhtaaj*, jilid 3, hlm. 250 dan jilid 4, hlm. 310; *al-Mughnii*, jilid 8, hlm. 614-616.

344 HR Bukhari

345 HR Ahmad, Bukhari, Muslim, Ibnu Majah, dan Abu Dawud dari Amru bin Abi Salamah (*Nailul Authaar*, jilid 8, hlm. 161).

346 HR Ahmad, Muslim, Abu Dawud, Ibnu Majah, dan at-Tirmidzi yang menyatakan bahwa kualitasnya shahih, dari Ibnu Umar r.a. (*Nailul Authaar*, jilid 8, hlm. 160).

347 HR Ahmad dari Ka'ab bin Malik.

menjadikan sepertiga perutnya untuk makanan, sepertiga untuk minuman, dan sepertiga lagi untuk udara. Janganlah seseorang berlebihan dalam makan, tapi hendaklah mencontoh praktik makan para Salafussaleh. Selanjutnya, hendaklah seseorang tidak makan sambil bersandar,[348] tetapi menurut madzhab Hanafi tidak terlarang. Demikian juga, tidak boleh meniup makanan dan minuman, serta tidak boleh bernapas di dalam gelas atau bejana (ketika minum).

Berikutnya, hendaklah seseorang mencontoh perilaku mereka yang mengecilkan suapan ketika makan, memperlama mengunyah, dan pelan-pelan dalam makan. Demikian juga, terlarang minum langsung dari mulut bejana, tetapi dibolehkan baginya minum sambil berdiri meskipun yang lebih utama adalah sambil duduk. Apabila wadah tempat air minum itu dipergilirkan dalam sekelompok orang, maka hendaklah setelah orang yang pertama gelas tersebut digilirkan kepada orang yang berada di sebelah kanan dan demikian seterusnya.

Selanjutnya, disunnahkan memakan makanan yang manis, memperbanyak peserta makan, menghormati tamu, sedikit bercakap-cakap dengan hal-hal yang baik ketika makan, dan makruh hukumnya tidak bercakap-cakap sama sekali, karena hal itu menyerupai perilaku orang-orang Majusi ketika makan. Makruh juga mencela makanan apabila makanan itu milik orang lain, karena tindakan tersebut akan menyakiti hatinya. Akan tetapi, jika makanan itu adalah miliknya sendiri, maka tidak makruh mencelanya.

Disunnahkan memulai makan dari bagian pinggir makanan, dan makruh memulainya dari bagian atas atau tengah. Hal itu dikarenakan keberkatan suatu makanan terletak di bagian tengahnya.[349]

Termasuk perkara yang juga disunnahkan memulai makan dengan mengecap garam dan mengakhirinya juga dengan garam, karena tindakan tersebut memuat obat dari tujuh puluh jenis penyakit. Demikian juga, disunnahkan menggelonjorkan kaki kiri dan menegakkan kaki kanan ketika makan. Selanjutnya, janganlah seseorang memakan makanan dalam kondisi panas dan jangan juga mencelanya.

B. PERIHAL MINUMAN

Uraian dalam bahasan ini berkenaan dengan hukum minuman yang haram dan halal, hukum memfermentasikan anggur dalam wadah dan bejana, serta hukum mengubah khamr menjadi cuka.

1. *HUKUM-HUKUM YANG BERKAITAN DENGAN MINUMAN*

Para ulama sepakat bahwa hukum dasar dalam urusan makan dan minum adalah *ibaahah* (boleh), berdasarkan firman Allah SWT,

"Dialah (Allah) yang menciptakan segala apa yang ada di bumi untukmu...." **(al-Baqarah: 29)**

Dengan begitu, seluruh bahan minuman yang turun dari langit atau keluar dari bumi

---

348 Diriwayatkan oleh para penyusun kitab hadits, kecuali Muslim dan an-Nasa'i dari Abu Juhaifah, yaitu sabda Rasulullah saw.,

أَمَا أَنَا فَلاَ آكُلُ مُتَّكِئًا

Lihat *Nailul Authaar*, jilid 8, hlm. 161.

349 HR Ahmad, Ibnu Majah, dan Tirmidzi yang menilainya sahih, dari Ibnu Abbas r.a yang berkata bahwa Rasulullah Saw bersabda:

اَلْبَرَكَةُ تَنْزِلُ فِي وَسَطِ الطَّعَامِ، فَكُلُوْا مِنْ حَافَتَيْهِ وَلاَ تَأْكُلُوْا مِنْ وَسَطِهِ

Lih: *Nail al-Authaar*, jilid 8, hal 160

atau yang diperas dari kurma dan bunga adalah halal. Lebih lanjut, seluruh madzhab fiqih yang ada (yaitu pendapat Muhammad dari madzhab Hanafi dan pendapat madzhab-madzhab selain Hanafi),[350] juga menyepakati bahwa seluruh jenis minuman yang memabukkan hukumnya haram, baik ukurannya sedikit atau banyak, belum dimasak atau sudah dan baik minuman itu berupa khamr (yaitu perasan anggur yang kemudian difermentasikan) maupun jenis minuman lainnya yang terbuat dari anggur kering (kismis), kurma, madu, buah tin, atau biji-bijian seperti gandum, *sya'ir* (sejenis gandum juga), jagung, dan sebagainya.

Seperti akan kita jelaskan nanti dalam pembahasan tentang hukuman peminum khamr, menurut berbagai madzhab selain Hanafiyah, seseorang yang meminum minuman jenis apa pun yang memabukkan, baik dalam kadar yang sedikit atau banyak, maka yang bersangkutan harus dikenai hukuman yang telah ditetapkan untuk peminum khamr (dicambuk). Akan tetapi, menurut madzhab Hanafi, yang dikenakan hukuman seperti itu hanyalah mereka yang sampai mabuk (dalam hal meminum minuman keras selain jenis khamr) atau mereka yang meminum khamr, baik sedikit atau banyak. Pendapat para fuqaha ini didasarkan pada sabda Rasulullah saw.,

كُلُّ مُسْكِرٍ خَمْرٌ، وَكُلُّ خَمْرٍ حَرَامٌ

"Setiap yang memabukkan adalah khamar dan setiap khamr adalah haram."[351]

Juga, sabda beliau,

أَنْهَاكُمْ عَنْ قَلِيلِ مَا أَسْكَرَ قَلِيْلُهُ

"Saya melarang kalian meminum minuman yang sedikitnya saja menyebabkan mabuk, walaupun dalam kadar yang sedikit."

Juga, sabda beliau,

مَا أَسْكَرَ كَثِيْرُهُ، فَقَلِيْلُهُ حَرَامٌ

"Setiap minuman yang jika diminum banyak akan menyebabkan mabuk, maka meminum sedikitnya juga haram."[352]

Juga, sabda beliau,

إِنَّ مِنَ الْعِنَبِ خَمْرًا وَإِنَّ مِنَ الْعَسَلِ خَمْرًا وَمِنَ الزَّبِيْبِ خَمْرًا، وَمِنَ الْحِنْطَةِ خَمْرًا، وَمِنَ التَّمْرِ خَمْرًا وَأَنَا أَنْهَاكُمْ عَنْ كُلِّ مُسْكِرٍ

"Sesungguhnya di antara anggur itu ada yang bisa menjadi khamr; sesungguhnya di antara madu itu ada yang bisa menjadi khamr; sesungguhnya di antara anggur kering (kismis) itu ada yang bisa menjadi khamr; sesungguhnya di antara gandum itu ada yang bisa menjadi khamr; dan sesungguhnya di antara kurma itu ada yang bisa menjadi khamr. Aku melarang kalian meminum apa pun yang memabukkan."[353]

Lebih lanjut, diharamkan seluruh minuman yang membahayakan tubuh seperti racun dan sebagainya, sebagaimana diharamkan

---

350 *Al-Badaa'i'*, jilid 5, hlm. 117; *Nataa'ijul Afkaar*, jilid 8, hlm. 160 dan setelahnya; *ad-Durrul Mukhtaar*, jilid 5, hlm. 323; *al-Lubaab*, jilid 3, hlm. 215; *Bidaayatul Mujtahid*, jilid 1, hlm. 457 dan setelahnya; *asy-Syarhul Kabiir*, jilid 4, hlm. 352; *al-Qawaaniin al-Fiqhiyyah*, hlm. 174; *Mughnil Muhtaaj*, jilid 4, hlm. 187; *al-Muhadzdzab*, jilid 2, hlm. 286; *al-Mughnii*, jilid 8, hlm. 304 dan setelahnya; dan *Kasysyaaful Qinaa'*, jilid 6, hlm. 116 dan setelahnya.

351 HR Muslim dan ad-Daruquthni dari Ibnu Umar r.a. (*Nashbur Raayah*, jilid 4, hlm. 295).

352 Diriwayatkan oleh sembilan orang sahabat (*Nashbur Raayah*, jilid 4, hlm. 301 dan setelahnya).

353 HR Ahmad dan para penyusun kitab sunan kecuali Nasai dari Nu'man bin Basyir r.a. Lih: *al-Talkhiish al-Habiir*, hlm. 359

juga seluruh bahan yang najis seperti darah yang mengalir dan air kencing, seluruh susu dari hewan yang tidak boleh dimakan kecuali susu manusia, serta seluruh cairan yang berubah menjadi najis seperti cairan tertentu yang kemasukan najis. Seluruh hal yang disebutkan ini hukumnya haram diminum, karena mengandung bahaya bagi tubuh manusia.

Mencampur khamr dengan cairan lain

Seluruh ulama sepakat bahwa haram hukumnya meminum air yang bercampur khamr, sebab di dalamnya terdapat unsur-unsur khamr. Selanjutnya, bagi orang yang meminumnya harus dikenakan sangsi (*ta'zir*), bahkan si pelaku wajib dijatuhi hukuman peminum khamr apabila kadar khamr dalam minuman tersebut lebih banyak dari air. Alasannya, dalam kondisi seperti itu ia dikatakan telah meminum khamr. Demikian juga, diharamkan meminum khamr yang telah dimasak, karena tindakan memasak tidaklah mengubah status sesuatu dari halal menjadi haram. Demikian juga orang yang meminumnya wajib dijatuhi hukuman peminum khamr, sebab dalam kondisi itu ia disebut telah meminum khamr.[354]

Menurut madzhab Hanafi, hukumnya makruh cenderung ke haram memakan roti yang telah diaduk dengan cairan khamr. Hal itu dikarenakan adanya unsur-unsur khamr di dalamnya. Orang yang memakannya harus dikenakan sangsi (*ta'zir*). Adapun bagi madzhab-madzhab selain Hanafiyyah, hukum perbuatan tersebut mutlak haram. Akan tetapi, seluruh madzhab sepakat bahwa bagi orang yang memakannya tidak dikenakan hukuman peminum khamar. Dari uraian ini, dapat dilihat bahwa perbedaan pendapat di kalangan ulama dalam hal ini hanyalah perbedaan istilah, di mana hal-hal yang hukumnya dihasilkan dari dalil-dalil yang *zhanni* seperti qiyas dan hadits ahad oleh madzhab Hanafi disebut "makruh yang cenderung ke haram" dan pelakunya terkena sangsi. Sementara, jumhur ulama sendiri langsung menyebut hukumnya dengan istilah haram.

Menurut madzhab Hanafi,[355] hukumnya juga makruh yang cenderung ke haram menyuntikkan cairan khamar ke tubuh atau memasukkannya lewat *sauth* (alat untuk menuangkan sesuatu—seperti obat-obatan dan sebagainya—ke dalam hidung). Alasannya, dengan tindakan seperti itu berarti yang bersangkutan telah mengambil manfaat dari sesuatu yang haram dan najis. Akan tetapi, pelakunya tidak dikenakan hukuman peminum khamar, yaitu dicambuk. Karena, penjatuhan hukuman seperti itu terkait dengan aksi *meminum*.

Pendapat yang sama, yaitu tidak terkena hukuman peminum khamar, bagi orang yang memasukkan khamar ke tubuh melalui penyuntikan atau *sauth*, juga dianut oleh madzhab Syafi'i dan Maliki. Sementara itu, menurut madzhab Hambali, seseorang yang memasukkannya ke tubuh dengan cara penyuntikan tidak dikenakan hukuman peminum khamar. Namun, bagi yang melakukannya lewat *sauth* dikenakan hukuman tersebut. Alasannya, dalam kondisi terakhir, orang itu sama saja telah memasukkan khamar ke dalam tubuhnya lewat saluran kerongkongan.[356]

Selanjutnya, hukumnya makruh yang cenderung ke haram juga menurut madzhab Hanafi meminum ampas khamar (sisa khamar yang berada di bagian bawah gelas) atau menyisir rambut dengannya agar terlihat lebih mengi-

354 *Mughnil Muhtaaj*, jilid 4, hlm. 188; *al-Mughnii*, jilid 8, hlm. 306.

355 *Takmiilaat Fath al-Qadiir*, jilid 8, hlm. 167.

356 *Asy-Syarhul Kabiir*, jilid 4, hlm. 352; *Mughnil Muhtaaj*, *loc.cit.*; *al-Mughnii*, *loc.cit*; dan *Kasysyaaful Qinaa'*, jilid 6, hlm. 118. Satu hal yang menarik perhatian adalah bahwa dalam buku referensi terakhir disebutkan sebagai berikut: orang yang menyuntik dirinya dengan khamar terkena *hadd* (hukuman peminum khamar), demikian juga orang yang minta disuntik dengan hal itu.

lat. Hal itu dikarenakan dalam aktivitas tersebut terdapat unsur-unsur khamr, sementara menggunakannya dalam kadar yang sedikit dipandang sama dengan menggunakannya dalam kadar banyak berdasarkan hadits-hadits yang disebutkan di atas. Hanya saja, orang yang meminumnya tidak dikenakan hukuman peminum khamar, kecuali apabila ia sampai mabuk. Alasannya, ampas khamr tidak dikategorikan sebagai khamr.[357]

Adapun menurut madzhab-madzhab selain Hanafiyah, diharamkan meminum ampas khamr dan peminumnya dikenakan hukuman peminum khamr. Alasannya, ampas khamr jelas juga termasuk kategori khamr.[358]

Menggunakan obat-obatan yang mengandung racun

Menurut pendapat yang lebih kuat dalam madzhab Hambali,[359] apabila dalam pemakaian obatan beracun itu yang lebih banyak terjadi adalah timbulnya kemudharatan atau kegilaan pada pemakainya, maka obat seperti itu tidak boleh diminum. Sebaliknya, jika yang lebih banyak terjadi adalah pemakainya selamat (sembuh) dan pada obat tersebut diharapkan ada manfaatnya, maka menurut pendapat yang lebih kuat dibolehkan meminumnya. Alasannya, penggunaan obat dimaksud dipandang bermanfaat untuk menanggulangi penyakit lain yang lebih berbahaya darinya. Posisinya seperti penggunaan obat-obatan lain yang kebanyakan di antaranya juga berpotensi menimbulkan efek negatif bagi pemakainya, namun tetap boleh digunakan demi mencegah kondisi lain yang lebih berbahaya.

Penggunaan narkotika

Diharamkan penggunaan seluruh jenis narkotika, yaitu seluruh benda yang membahayakan tubuh dan akal seperti daun banggo, opium, ganja, dan sebagainya, berdasarkan hadits dari Ummu Salamah yang berkata, "Rasulullah saw. melarang mengonsumsi seluruh benda yang memabukkan dan melemahkan tubuh."[360] Di samping itu, benda-benda seperti ini juga membahayakan akal dan tubuh, menyebabkan pekerjaan terbengkalai, menimbulkan kemalasan, kelemahan pada tubuh, serta ketololan.

Adapun kondisi yang dikecualikan dari hukum di atas, dalam arti dibolehkan untuk digunakan, adalah jika benda-benda tersebut digunakan dalam kondisi darurat seperti untuk menghilangkan benda tertentu yang menyangkut di kerongkongan, khususnya jika tidak ada minuman lainnya selain khamr yang bisa digunakan.

Demikian juga dibolehkan berobat dengan obat-obatan yang mengandung alkohol karena adanya kebutuhan untuk menggunakannya, sementara tidak ada obat-obatan lain sebagai alternatif. Halal juga hukumnya menggunakan narkotika untuk keperluan operasi atau pembedahan dan menghilangkan rasa sakit yang luar biasa, baik dengan cara menyuntikkannya, meminumnya, atau menelannya. Berbagai kebolehan ini dikarenakan adanya tuntutan dan kondisi darurat untuk menggunakannya.

Adapun jenis minuman lainnya yang tidak memabukkan, maka halal mengonsumsinya. Karena, prinsip dasar dari segala makanan dan minuman adalah boleh. Hanya saja, walaupun tidak memabukkan, hukumnya makruh cenderung ke haram meminum beberapa jenis minuman tertentu,[361] yaitu yang disebut dengan *mushannif* (minuman yang terbuat dari kom-

357 *Takmilaat Fath al-Qadiir*, jilid 8, hlm. 167.

358 *Mughnil Muhtaaj*, jilid 4, hlm. 188.

359 *Al-Mughnii*, jilid 1, hlm. 401.

360 HR Ahmad dan Abu Dawud.

361 *Asy-Syarhul Kabiir*, jilid 2, hlm. 107; *Bidaayatul Mujtahid*, jilid 1, hlm. 460; *al-Qawaaniin al-Fiqhiyyah*, hlm. 174; *Mughnil Muhtaaj*, jilid 4, hlm. 187; *Kasysyaaful Qinaa'*, jilid 6, hlm. 120; dan *al-Mughnii*, jilid 8, hlm. 318.

binasi *tamr* [kurma kering] dan *ruthab* [kurma matang]), *khaliithain* (minuman yang terbuat dari kombinasi), *busr* (kurma muda yang belum matang), dan *ruthab* (kurma matang), atau minuman yang terbuat dari kombinasi *tamr* dan *zabiib* (anggur yang sudah dikeringkan/kismis) apabila belum dimasak atau didiamkan lewat dari tiga hari. Apabila baru didiamkan dalam waktu singkat, maka hukumnya tidak makruh.

Lebih lanjut, dibolehkan meminum *nabiiz* (minuman yang dibuat dengan cara merendam kurma, anggur kering, atau biji-bijian di dalam air) apabila tempo perendamannya belum terlalu lama, seperti sehari atau semalam saja, sehingga diyakini belum akan menyebabkan orang yang meminumnya mabuk. Hal itu didasarkan pada hadits yang diriwayatkan Imam Ahmad, Muslim, dan Abu Dawud dari Ibnu Abbas, bahwa ia pernah merendam anggur kering untuk Nabi saw. dan beliau meminumnya pada hari itu, hari berikutnya, dan hari berikutnya lagi hingga sore (yaitu sore hari ketiga). Barulah setelah itu beliau menyuruh untuk membuangnya.

Adapun dalil bagi makruhnya minuman-minuman tersebut di atas adalah bahwa Rasulullah saw. telah melarang meminum *khaliithaini* melalui sabda beliau,

لاَ تَنْبُذُوا الزَّهْوَ وَالرُّطَبَ جَمِيْعًا وَلاَ تَنْبُذُوا الزَّبِيْبَ وَالرُّطَبَ جَمِيْعًا وَلَكِنِ انْبُذُوْا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا عَلَى حِدَتِهِ

"Janganlah membuat minuman kombinasi dari az-zahwu (kurma muda berwarna yang mentah) dengan ruthab (kurma matang), juga jangan membuat minuman kombinasi antara zabiib dan ruthab. Akan tetapi, buatlah minuman dari masing-masing buah tersebut secara terpisah."[362]

Selain itu, diriwayatkan juga dari Abu Sa'id bahwa Rasulullah saw. melarang membuat minuman dengan mencampur antara *tamr* dan *zabiib*, juga mencampur antara *tamr* dan *busr* (kurma muda yang belum matang).[363] Alasannya adalah karena unsur memabukkan akan lebih cepat timbul pada pencampuran tersebut. Dalam arti, sifat memabukkan sudah akan muncul sebelum waktu yang diperkirakan. Artinya, orang yang meminumnya boleh jadi beranggapan bahwa ketika itu ia belum berubah menjadi minuman memabukkan, padahal sudah berubah memabukkan.

Dalam madzhab Maliki dan Hambali dinyatakan secara tegas tentang kebolehan meminum *fuqqaaq* (minuman yang terbuat dari kombinasi gandum dan kurma matang; atau menurut pendapat lain: minuman yang ke dalamnya dimasukkan anggur kering hingga menjadi larut). Alasannya, karena minuman ini tidak memabukkan melainkan berfungsi sebagai penghancur makanan (di dalam lambung).[364]

Lebih lanjut, mereka juga menghalalkan minuman *subya*, yaitu minuman yang dibuat dengan cara merebus beras dalam waktu yang lama hingga hancur dan larut pada air, selanjutnya disaring lalu ditambahkan gula ke dalamnya agar menjadi manis.

Dihalalkan juga sirup anggur, yaitu air anggur yang dimasak hingga kental dan hilang sifat memabukkannya yang terdapat pada periode awal waktu mendidihnya, yaitu yang biasa dinamakan dengan *rubb shaamit*. Jenis-

362 HR *Muttafaq 'alaih* dari Abu Qatadah (*Nailul Authaar*, jilid 8, hlm. 185).

363 HR Ahmad dan Muslim (*Nailul Authaar*, jilid 8, hlm. 185).

364 *Kasysyaaful Qinaa'*, jilid 6, hlm. 120; *al-Mughnii*, jilid 8, hlm. 318; *Bidaayatul Mujtahid*, jilid 1, hlm. 459; *al-Muntaqaa 'alsa al-Muwaththa'*, jilid 3, hlm. 153.

jenis minuman yang seperti ini memang tidak dihalalkan, kecuali apabila memang telah aman dari sifat memabukkan. Dengan demikian, jelaslah bahwa sirup buah-buahan yang lainnya juga dibolehkan karena tidak memabukkan.

2. MENYIMPAN AIR BUAH DI DALAM WADAH/BEJANA

Para ulama sepakat mengenai bolehnya membuat minuman dari rendaman buah yang disimpan di dalam wadah yang terbuat dari kulit. Akan tetapi, mereka berbeda pendapat dalam hal penyimpanannya di wadah selain kulit. Menurut ulama madzhab Hanafi,[365] tidak apa-apa menyimpan minuman dari rendaman buah tersebut di dalam wadah apa pun, baik berupa *dubbaa'* (labu kering yang dilubangi di tengahnya), *hantam* (guci yang dicat hijau dalamnya), *muzaffat* (bejana yang dicat dengan aspal/ter), atau *naqiir* (gelas kayu), dikarenakan minuman yang dihasilkan dari penyimpanan di tempat-tempat tersebut tidak mengandung sifat memabukkan. Di samping itu, larangan untuk membuat minuman dari rendaman buah yang disimpan dalam wadah-wadah seperti ini telah dihapus (di-*nasakh*) melalui sabda Rasulullah saw.,

كُنْتُ نَهَيْتُكُمْ عَنِ الْأَشْرِبَةِ إِلاَّ فِي ظُرُوْفِ الْأَدَمِ - الْجُلُوْدُ الْمَدْبُوغَةُ - فَاشْرَبُوا فِي كُلِّ وِعَاءٍ غَيْرَ أَلاَّ تَشْرَبُوا مُسْكِرًا

"Dulu saya melarang kalian meminum minuman kecuali yang disimpan di wadah yang terbuat dari kulit yang telah disamak. Sekarang minumlah dari yang disimpan di wadah apa saja, yang terpenting kalian tidak meminum minuman yang memabukkan."[366]

Atau dalam lafal lainnya disebutkan,

نَهَيْتُكُمْ عَنِ الظُّرُوْفِ وَإِنَّ ظَرْفًا لاَ يَحِلُّ شَيْئًا وَلاَ يُحَرِّمُهُ وَكُلُّ مُسْكِرٍ حَرَامٌ

"Saya dulu melarang kalian (meminum) dari wadah-wadah yang lain. Sesungguhnya wadah-wadah itu tidak menjadikan suatu minuman halal atau haram. Adapun yang diharamkan adalah setiap minuman yang memabukkan."[367]

Menurut madzhab Maliki, yang dimakruhkan hanyalah minuman yang disimpan di dalam *dubbaa'* (labu kering yang dilubangi tengahnya) dan *muzaffat* (bejana yang dicat dengan aspal/ter) saja. Sementara yang disimpan dalam wadah lainnya seperti kendi dan sebagainya, tidak makruh sekalipun disimpan dalam waktu yang cukup lama, asalkan diyakini belum berubah menjadi minuman yang memabukkan. Adapun alasan di balik pemakruhan tersebut adalah adanya kekhawatiran bahwa sifat memabukkan cepat muncul dalam minuman yang disimpan di dalam tempat-tempat tersebut, dikarenakan pengaruh bahan dasarnya yang memang berbeda dari wadah-wadah yang lain.[368]

Sedangkan madzhab Syafi'i dan Hambali, seperti halnya madzhab Hanafi, berpendapat dibolehkan menyimpan minuman tersebut di dalam wadah apa pun.[369]

365 *Takmillaat Fath al-Qadiir*, jilid 8, hlm. 166; *al-Lubaab Syarhul Kitaab*, jilid 3, hlm. 216..

366 HR Muslim, Ahmad, Abu Dawud, dan an-Nasa'i dari Buraidah (*Nashbur Raayah*, jilid 4, hlm. 308 dan setelahnya; *Nailul Authaar*, jilid 8, hlm. 183).

367 Diriwayatkan oleh para penyusun kitab hadits, kecuali Bukhari dan Abu Dawud dari Buraidah.

368 *Asy-Syarhul Kabiir*, jilid 2, hlm. 117; *Bidaayatul Mujtahid*, jilid 1, hlm. 460; *al-Qawaaniin al-Fiqhiyyah*, hlm. 174.

369 *Syarh Muslim*, an-Nawawi; jilid 13, hlm. 158; *Kasysyaaful Qinaa'*, jilid 6, hlm. 120; *al-Mughnii*, jilid 8, hlm. 318.

3. KHAMR YANG BERUBAH MENJADI CUKA, BAIK MELALUI PROSES ALAMIAH MAUPUN DENGAN CAMPUR TANGAN MANUSIA

Para fuqaha sepakat bahwa jika khamr berubah menjadi cuka dengan sendirinya maka boleh dimakan, berdasarkan sabda Rasulullah saw.,

"Sebaik-baik lauk adalah cuka."[370]

Akan tetapi, apabila khamr tersebut dipindahkan oleh pemiliknya dari tempat yang teduh kepada terik matahari, atau sebaliknya dengan maksud mengubahnya menjadi cuka, maka menurut madzhab Hanafi, Syafi'i, dan Zahiri, cuka yang dihasilkannya tersebut hukumnya halal. Demikian juga menurut madzhab Hambali dalam salah satu pendapat. Hal itu dikarenakan sifat memabukkan yang terdapat pada khamr tersebut yang menjadi dasar penetapan hukumnya menjadi najis dan haram telah hilang pada situasi tersebut, di samping sifat najisnya yang sebelumnya melekat di wadah tempatnya diletakkan juga ikut hilang. Dengan demikian, status cuka tersebut adalah suci.

Sementara itu, menurut pendapat lain dalam madzhab Hambali, status cuka tersebut tidak suci, dikarenakan proses perubahannya menjadi cuka terjadi dengan campur tangan pihak lain. Sehingga, statusnya sama dengan apabila perubahan menjadi cuka itu dengan memasukkan bahan lain ke dalamnya.[371]

Adapun proses perubahan khamr menjadi cuka, menurut Abu Hanifah, adalah dengan terjadinya perubahan rasa (pada khamr tersebut) dari pahit menjadi asam, dalam arti rasa pahitnya sudah hilang sama sekali. Dengan demikian, apabila masih tersisa rasa pahit di dalamnya, maka tidak halal diminum. Alasannya, menurut Abu Hanifah, proses perubahan khamr menjadi cuka adalah setelah sifat cuka di dalamnya terjadi sempurna, sebagaimana sebuah jus (rendaman air) buah belum dipandang berubah menjadi khamr, kecuali setelah sempurnanya sifat khamr di dalamnya, seperti yang akan kita jelaskan nanti dalam bahasan tentang hukuman peminum khamr.

Sementara itu menurut dua sahabat Abu Hanifah, khamr telah dikatakan berubah menjadi cuka dengan timbulnya sedikit saja dari rasa asam padanya, yaitu cukup dengan timbulnya sedikit sifat cuka padanya, sebagaimana jus buah telah dikategorikan sebagai khamar dengan timbulnya sedikit sifat memabukkan padanya. Pendapat yang disampaikan oleh kedua sahabat Abu Hanifah ini sepertinya juga dianut oleh para ulama fiqih lainnya.

Adapun menjadikan khamr sebagai cuka dengan melakukan tindakan-tindakan tertentu seperti memasukkan bahan-bahan lain (garam, cuka, ikan, roti panas, atau bawang) ke dalamnya atau menyalakan api di dekatnya sehingga rasanya menjadi asam, menurut madzhab Hanafi semua tindakan itu dibolehkan dan halal meminumnya. Hal itu dikarenakan tindakan yang dilakukan itu merupakan tindakan mengubah sesuatu menjadi lebih baik, dan hal seperti itu dibolehkan. Apa yang dilakukan ini dapat dianalogikan dengan tindakan menyamak kulit yang menyebabkannya menjadi suci, seperti yang disabdakan Rasulullah saw.,

---

370 HR Muslim, Ahmad, dan keempat penyusun kitab sunan dari Jabir bin Abdulllah (*Nashbur Raayah*, jilid 4, hlm. 310).

371 *Al-Mabsuuth*, jilid 24, hlm. 7; *al-Badaa'i'*, jilid 5, hlm. 113; *Takmiilaat Fath al-Qadiir*, jilid 8, hlm. 166; *Tabyiinul Haqaa'iq*, jilid 6, hlm. 48; *ad-Durrul Mukhtaar wa Raddul Muhtaar*, jilid 5, hlm. 320; *Mughnil Muhtaaj*, jilid 1, hlm. 81; *Syarhul Mahalli 'alal-Minhaaj*, jilid 1, hlm. 72; *Bidaayatul Mujtahid*, jilid 1, hlm. 461; *al-Qawaaniin al-Fiqhiyyah*, hlm. 175; *Muntaqaa 'alaa al-Muwaththa'*, jilid 3, hlm. 153; *al-Mughnii*, jilid 8, hlm. 319; *al-Mahallii*, jilid 1, hlm. 117.

أَيُّمَا إِهَابٍ دُبِغَ فَقَدْ طَهُرَ

"Kulit apa saja yang disamak akan menjadi suci."[372]

Dan sabda beliau ketika dihadapkan pada kulit kambing yang sudah mati,

إِنَّ دِبَاغَهَا يُحِلُّهُ كَمَا يُحِلُّ خَلَّ الْخَمْرِ

"Sesungguhnya dengan menyamaknya, maka kulit ini menjadi suci seperti sucinya cuka yang berasal dari khamr."[373]

Di sini dapat dilihat bahwa Rasulullah saw. membolehkan tindakan mengubah khamr menjadi cuka. Sementara itu, cuka adalah minuman yang dihalalkan dalam agama, sebagaimana sabda Rasulullah saw.,

خَيْرُ خَلِّكُمْ خَلُّ خَمْرِكُمْ

"Sebaik-baik cuka yang kalian miliki adalah cuka yang dihasilkan dari khamr."[374]

Lebih lanjut, dalam hadits yang disebutkan di atas, yaitu "Sebaik-baik lauk adalah cuka," Rasulullah saw. tidak membedakan antara khamr yang menjadi cuka dengan sendirinya, dengan cuka yang didapatkan melalui tindakan tertentu dari manusia. Artinya, lafal hadits tersebut bersifat umum.

Tidak itu saja, tindakan menjadikan khamr itu menjadi cuka akan menghilangkan sifat merusak yang terdapat di dalamnya, dan sebaliknya menghasilkan sifat baik padanya. Sementara itu, tindakan mengubah sesuatu menjadi lebih baik adalah dibolehkan, seperti telah dijelaskan sebelumnya. Sebab, ia mirip dengan tindakan menumpahkan khamar atau membuangnya.

Selanjutnya, ketika khamr telah menjadi cuka, maka ia turut menyucikan wadah tempatnya berada, sebagaimana ia turut menjadikan suci bagian atas wadah tersebut (bagian yang telah mengering dikarenakan menyusutnya volume khamar tersebut ketika menjadi cuka).

Adapun dalam madzhab Maliki, terdapat tiga pendapat dalam menyikapi perubahan khamr yang menjadi cuka dengan usaha (campur tangan) tertentu dari manusia: satu pendapat melarang atau mengharamkan meminumnya, dikarenakan Rasulullah saw. menyuruh untuk menumpahkan khamr yang diletakkan dalam wadah dari kulit yang dihadiahkan seseorang kepadanya.[375] Sekiranya usaha menjadikannya cuka dibolehkan, niscaya beliau tidak akan membolehkan untuk menumpahkannya dan akan menyuruh mengubahnya menjadi cuka.

Sementara menurut pendapat kedua boleh meminumnya namun hukumnya makruh. Hal itu dikarenakan alasan diharamkannya khamr adalah sifat memabukkan yang dikandungnya. Sehingga apabila sifat itu hilang, maka hilang pula keharamannya. Kondisi seperti itu sama halnya ketika khamr itu berubah menjadi cuka dengan sendirinya.

Adapun pendapat ketiga adalah dengan merinci hukumnya, yaitu bahwa yang dibo-

372 HR an-Nasa'i, at-Tirmidzi, Ibnu Majah, dan lainnya dari Ibnu Abbas r.a.. Selain itu, ad-Daruquthni juga meriwayatkannya dengan sanad yang berkualitas *hasan* dari Ibnu Umar r.a..

373 HR ad-Daruquthni dari Ummu Salamah r.a. dan pada sanadnya terdapat kelemahan (*Nashbur Raayah*, jilid 1, hlm. 119 dan jilid 4, hlm. 311).

374 HR al-Baihaqi dalam kitab *al-Ma'rifah* dari Jabir. Al-Baihaqi berkata, "Hanya Mughirah bin Ziyad yang meriwatkannya, dan ia bukanlah seorang yang kuat hafalannya. Dan hal yang penting juga diketahui adalah bahwa penduduk Hijaz biasa menamakan cuka anggur itu dengan cuka khamar." (*Nashbur Raayah*, jilid 4, hlm. 311)

375 HR Malik dalam kitab *al-Muwaththa'*, juga diriwayatkan oleh Ahmad, Muslim, dan an-Nasa'i (*Nailul Authaar*, jilid 8, hlm. 169).

lehkan adalah apabila seseorang menjadikan sesuatu yang perubahannya menjadi khamr dengan tidak direncanakan sebelumnya menjadi cuka. Sebaliknya, sesuatu yang memang sebelumnya direncanakan pemiliknya untuk menjadi khamr, maka tidak dibolehkan menjadikannya cuka.

Menurut madzhab Syafi'i dan Hambali, tidak boleh mengusahakan khamr menjadi cuka dan kalaupun usaha mengubahnya itu berhasil cuka yang dihasilkan tersebut tidak dipandang suci. Alasannya adalah bahwa kita disuruh untuk menjauhi khamr, sementara upaya menjadikannya sebagai cuka adalah usaha mendekatkan diri kepadanya, yaitu dari sisi adanya upaya si pemilik untuk tetap bisa menjadikannya sebagai ladang uang, sementara tindakan itu menyalahi perintah untuk menghindari khamr.

Alasan selanjutnya adalah bahwa benda yang dimasukkan ke dalam khamr tadi (untuk mengubahnya menjadi cuka) langsung menjadi najis tatkala bersentuhan dengan khamr itu. Dan ketika khamr itu berubah menjadi cuka, maka benda tadi membuatnya menjadi najis kembali. Alasan ketiga adalah karena Rasulullah saw. telah menyuruh para sahabat untuk menumpahkan khamr-khamr yang mereka miliki begitu turun ayat dalam surat al-Maa'idah yang mengharamkannya.

Diriwayatkan dari Abu Thalhah bahwa ketika turun ayat tersebut, ia bertanya kepada Rasulullah saw. perihal khamr milik anak-anak yatim yang didapatkan melalui warisan dari orang tuanya. Ketika itu Rasulullah saw. menjawab, "*Buanglah!*" Abu Thalhah lantas berkata, "Tidakkah saya dibolehkan mengubahnya menjadi cuka?" Rasulullah saw. menjawab, "*Tidak.*"[376]

Larangan Rasulullah saw. ini menunjukkan keharaman melakukannya. Sekiranya memang ada cara yang diizinkan agama untuk mengubah khamr itu menjadi lebih baik (dengan menjadikannya cuka), niscaya Rasulullah saw. tidak akan menyuruh menumpahkannya. Sebaliknya, beliau akan mengarahkan Abu Thalhah melakukannya. Terlebih lagi khamr tadi adalah milik anak-anak yatim yang diharamkan agama menyia-nyiakan harta mereka.[377]

C. PERIHAL PAKAIAN, BERPAKAIAN, DAN PERHIASAN

Hukum dasar dari berpakaian dan memakai perhiasan adalah halal dan boleh, baik perhiasan itu dikenakan pada baju, tubuh, atau tempat tertentu. Dasarnya adalah firman Allah SWT,

هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُم مَّا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا.... ﴿٢٩﴾

"Dialah (Allah) yang menciptakan segala apa yang ada di bumi untukmu...." **(al-Baqarah: 29)**

firman-Nya,

"Katakanlah (Muhammad), "Siapakah yang mengharamkan perhiasan dari Allah yang telah disediakan untuk hamba-hamba-Nya dan rezeki yang baik-baik?..."' **(al-A'raaf: 32)**

firman-Nya,

"Wahai anak cucu Adam! Sesungguhnya Kami telah menyediakan pakaian untuk menutupi auratmu dan untuk perhiasan bagimu...." **(al-A'raaf: 26)**

---

376 HR Muslim dan Abu Dawud (*Nashbur Raayah*, jilid 4, hlm. 311).

377 Lihat makalah saya tentang minuman pada buku *Ensiklopedi Fiqih Kuwait* (*al-Mausuu'ah al-Fiqhiyyah al-Kuwaitiyyah*).

Menurut penafsiran Ibnu Abbas, *"riisy"* di sini adalah seluruh hal yang tampak pada pakaian dan peralatan hidup sehari-hari, baik yang dipakai maupun yang dibentangkan.

Seluruh imam madzhab sepakat bahwa diharamkan menggunakan emas dan perak bagi laki-laki dan perempuan sebagai wadah penyimpanan (makanan dan minuman), alat-alat tulis, alat-alat untuk berhias, dan sebagainya. Yaitu, di luar kepentingan jual beli.[378] Dengan demikian, tidak dibolehkan menggunakan wadah emas dan perak untuk tempat makan dan minum, menaruh minyak rambut, celak, parfum, dan tempat menaruh air wudhu, sebagaimana tidak dibolehkan menggunakan jam tangan, pena, perkakas kantor, cermin, dan perkakas berhias yang terbuat dari emas dan perak. Tidak boleh juga menghias rumah dan tempat-tempat perkumpulan dengan hiasan dari emas dan perak. Semua hal ini didasarkan pada sabda Rasulullah saw.,

لاَ تَشْرَبُوا فِي آنِيَةِ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَلاَ تَأْكُلُوا فِي صِحَافِهِمَا فَإِنَّهَا لَهُمْ - أَيْ لِلْمُشْرِكِيْنَ- فِي الدُّنْيَا وَلَكُمْ فِي الْآخِرَةِ

"Janganlah kalian minum dari wadah yang terbuat dari emas dan perak, dan jangan pula makan pada wadah yang terbuat dari keduanya. Sesungguhnya hal tersebut (wadah emas dan perak itu) adalah untuk mereka—orang-orang musyrik—di dunia ini. Sebaliknya, ia diperuntukkan bagi kalian di akhirat nanti."[379]

Dan sabda beliau,

الَّذِي يَشْرَبُ فِي إِنَاءِ الْفِضَّةِ إِنَّمَا يُجَرْجِرُ فِي بَطْنِهِ نَارُ جَهَنَّمَ

"Seorang yang minum dari wadah yang terbuat dari perak sama saja dengan memasukkan api neraka ke dalam perutnya."[380]

Berbeda dengan pendapat madzhab Hanafi, madzhab Syafi'i dan Hambali mengharamkan seseorang memiliki wadah atau bejana-bejana dari emas dan perak, karena kepemilikannya akan membawa pada pemakaian. Sementara itu, hal-hal yang diharamkan secara mutlak memakainya, maka memilikinya dalam bentuk yang siap untuk digunakan juga diharamkan.

Menurut madzhab Syafi'i, tindakan yang lebih benar adalah mengharamkan kepemilikan terhadapnya sekalipun untuk diperdagangkan. Sebab, wadah emas dan perak itu terlarang bagi siapa pun juga untuk menggunakannya. Berbeda halnya dengan kain sutra yang boleh dimiliki untuk diperdagangkan. Sebab, ia bukanlah barang yang terlarang bagi seluruh orang untuk memakainya.

Dalam hal larangan memakai emas dan perak ini, terdapat beberapa pengecualian, yaitu pemakaian untuk hal-hal yang termasuk kategori darurat atau kebutuhan. Beberapa bentuknya adalah sebagai berikut.

1. Untuk pembuatan batang hidung atau gigi palsu sebagai pengganti hidung dan gigi seseorang yang hilang. Dalam hal ini dibolehkan menggunakan bahan emas dan perak. Ini adalah pendapat jumhur ulama, termasuk di antaranya Muhammad

---

378 *Takmiilaat Fath al-Qadiir*, jilid 8, hlm. 81-82; *al-Lubaab Syarhul Kitaab*, jilid 4, hlm. 159 dan setelahnya; *Syarhur Risaalah*, Ibnu Abi Zaid al-Qairawani, jilid 2, hlm. 371-373; *Haasyiyat al-Baajuurii 'alaa Ibni Qasim*, jilid 1, hlm. 42; *al-Mughnii*, jilid 1, hlm. 75-78; *al-Muhadzdzab*, jilid 1, hlm. 11; *Bajirmi al-Khathiib*, jilid 3, hlm. 294 dan setelahnya.

379 HR Muttafaq 'alaih dari Hudzaifah bin Yaman (*Subulus Salaam*, jilid 1, hlm. 29).

380 HR Muttafaq 'alaih dari Ummu Salamah (*Nashbur Raayah*, jilid 4, hlm. 220; *Subulus Salaam*, jilid 1, hlm. 30).

(sahabat Abu Hanifah) dan Abu Yusuf dalam salah satu riwayat yang dinisbatkan kepadanya. Adapun Abu Hanifah berpendapat tidak boleh membuat gigi palsu dari emas, namun boleh dari perak.

Dalam madzhab Hanafi juga disebutkan kebolehan menggunakan paku atau sekrup emas untuk mengokohkan batu mulia yang dipasang di cincin, karena posisinya hanya pelengkap (dari cincin tersebut). Sebaliknya, menurut madzhab Syafi'i diharamkan menggunakan emas sebagai gigi cincin, yaitu bagian yang berfungsi memperkokoh posisi batu cincin, yaitu apabila yang memakai cincin itu adalah laki-laki.

2. Untuk mencat perkakas-perkakas rumah apabila jumlah emas dan perak yang dipakai tersebut sedikit, dalam arti yang tidak akan menimbulkan efek apa pun jika perkakas tersebut diletakkan di atas api, atau emas dan perak tersebut tidak mungkin lagi dipisahkan dari perkakas.
3. Imam Abu Hanifah membolehkan minum dan berwudhu pada bejana yang dihias dengan perak, mengendarai kuda yang pelananya diukir dengan bahan perak, atau duduk di atas ranjang yang ukirannya terbuat dari perak. Lebih lanjut, Abu Hanifah juga membolehkan menggunakan bejana yang ditambal bagiannya yang retak dengan bahan emas dan perak, atau duduk di atas kursi yang direkat bagiannya yang retak dengan emas atau perak.

Demikian juga, dibolehkan menggunakan emas dan perak pada pedang, bingkai cermin rias, untuk melapisi mushaf, pada tali kekang kuda dan pelananya, serta dibolehkan juga memakai baju yang bertuliskan tulisan dari emas dan perak. Dibolehkan juga melapisi mushaf dan membuat ukiran atau hiasan untuk masjid dengan air emas jika dimaksudkan untuk mengagungkannya. Namun, makruh hukumnya jika dimaksudkan untuk pamer.

Menurut madzhab Maliki, dibolehkan melapisi cincin, pedang, dan mushaf dengan perak, bukan dengan emas. Tetapi, tidak boleh menggunakannya pada tali kekang kuda, pelana, pisau, dan sebagainya. Dengan demikian, secara umum ada dua pendapat dalam madzhab Maliki dalam hal ini, yaitu yang melarang atau yang memakruhkan pemakaian keduanya untuk melapisi sesuatu serta untuk menambal bejana (yang retak atau bocor).

Menurut madzhab Syafi'i, diharamkan menggunakan wadah atau bejana yang dicat dengan emas atau perak, apabila ketika diletakkan di atas api dari cat tersebut bisa diperoleh emas atau perak. Sebaliknya, jika tidak diperoleh apa pun dari cat tersebut ketika wadah tadi diletakkan di atas api, maka dibolehkan. Diharamkan juga menggunakan wadah yang ditambal dengan tambalan perak apabila lempengan penambalnya berukuran besar dan secara kebiasaan bisa difungsikan sebagai hiasan. Akan tetapi, apabila pemakaian ukuran yang besar tadi karena adanya kebutuhan untuk itu, maka dibolehkan, tetapi makruh.

Apabila penambalnya itu berukuran kecil namun secara kebiasaan bisa difungsikan sebagai hiasan, maka hukumnya juga makruh. Tetapi apabila pemakaiannya dikarenakan adanya kebutuhan tertentu, maka dibolehkan dan tidak makruh. Dalilnya adalah hadits yang diriwayatkan oleh Bukhari dari Ashim bin Ahwal yang berkata, "Saya melihat gelas Nabi saw. di rumah Anas bin Malik. Gelas tersebut awalnya retak, lalu Anas menambalnya dengan perak."

Adapun tambalan dengan lempengan emas diharamkan secara mutlak, baik dengan ukuran besar atau kecil, baik karena ada kebutuhan untuk itu maupun untuk sekadar hiasan, dan baik penggunaannya pada keselu-

ruhan benda atau separuhnya, sekalipun benda dimaksud hanyalah berupa tempat celak.

Selanjutnya, dibolehkan juga bagi laki-laki dan perempuan melapisi mushaf dengan lempengan tipis dari emas dan perak, sebagaimana dibolehkan bagi laki-laki melapisi peralatan perang seperti pedang, tombak, dan kepala ikat pinggang dengan perak. Karena, hal itu membuat jengkel orang-orang kafir. Adapun bagi perempuan, dilarang melapisi hal-hal tadi dengan emas dan perak, sebagaimana tidak dibolehkan melapisi perkakas perang yang tidak digunakan oleh laki-laki, seperti pelana dan tali kekang. Akan tetapi, seperti telah disebutkan sebelumnya, dibolehkan bagi perempuan melapisi mushaf dengan lempengan tipis dari emas.

Diharamkan melapisi atap dan dinding rumah dengan emas dan perak, baik dimungkinkan untuk mengambil sesuatu darinya dengan mendekatkannya ke api atau tidak.

Diharamkan juga melapisi Ka'bah dan masjid-masjid lainnya dengan emas atau perak, sebagaimana diharamkan membungkusnya dengan kain sutra yang disulam dengan emas atau perak.

Madzhab Hambali juga berpandangan seperti madzhab Syafi'i tentang haramnya menambal dengan tambalan emas dan perak dalam jumlah yang banyak, baik ada kebutuhan untuk itu atau tidak. Lebih lanjut, tidak dibolehkan pula menggunakan emas dalam jumlah yang sedikit, kecuali dalam kondisi darurat seperti pembuatan hidung palsu dari emas dan pembuatan kawat gigi. Adapun menggunakan perak dalam ukuran yang sedikit dibolehkan, karena adanya keperluan orang banyak terhadap hal itu.

Para ulama fiqih biasa melatarbelakangi keharaman memakai emas dan perak ini dengan alasan bisa membawa pada sikap sombong dan melampaui batas. Akan tetapi, alasan yang lebih benar menurut kami adalah dikarenakan emas dan perak adalah mineral yang paling berharga dan berfungsi sebagai mata uang yang diedarkan secara luas. Dengan demikian, sekiranya ia boleh dipergunakan untuk tujuan-tujuan selain itu, niscaya akan menyebabkannya laku keras di pasaran dan hal itu akan menimbulkan kegoncangan (pada pasar) serta kekhawatiran (akan hilangnya keduanya dari pasaran).

Adapun penggunaan wadah atau bejana dari mineral berharga lain selain emas dan perak seperti bejana dari yakut, zamrud, kaca, kristal, akik, batu permata (seperti zamrud), batu merjan, mutiara, kuningan, timah, dan sebagainya, maka hal itu dibolehkan. Alasannya, semua mineral tersebut tidak memiliki fungsi seperti emas dan perak. Selain itu, prinsip dasar dari segala hal adalah boleh. Dalil selanjutnya adalah dikarenakan Rasulullah saw. pernah berwudhu dari bejana kuningan.[381]

Memakai kain sutra serta memakai cincin emas dan perak

Diharamkan bagi laki-laki memakai kain sutra dan cincin emas, sementara bagi perempuan dibolehkan memakainya dan memakai perhiasan lainnya dari emas dan perak.[382] Hal ini didasarkan pada sabda Rasulullah saw.,

381 Imam Bukhari dan Muslim meriwayatkan dari Abdullah bin Zaid yang berkata, "Suatu ketika, Rasulullah saw. berkunjung ke rumah kami. Kami lalu menyediakan air (wudhu) untuk beliau di sebuah bejana dari kuningan, dan beliau lantas berwudhu dengan air dari bejana itu." Lebih lanjut, Abu Dawud juga meriwayatkan dari Aisyah yang berkata, "Saya pernah mandi bersama-sama Rasulullah saw. dari air yang diletakkan di sebuah bejana dari *syabah* (kuningan berkualitas tinggi)."

382 *Takmiilaat Fath al-Qadiir*, jilid 8, hlm. 83 dan 91-97; *al-Lubaab Syarhul Kitaab*, jilid 4, hlm. 157-158; *Tabyiinul Haqaa'iq*, jilid 6, hlm. 14; *ad-Durrul Mukhtaar wa Raddul Muhtaar*, jilid 5, hlm. 255; *Syarhur Risaalah*, Ibnu Abi Zaid al-Qairawani, jilid 2, hlm. 371; *Muntaqaa 'alal Muwaththa'*, jilid 7, hlm. 254; *al-Muhadzdzab*, jilid 1, hlm. 11; *Bajirmi al-Khathiib*, jilid 2, hlm. 227-230 dan 295; *Nailul Authaar*, jilid 2, hal 81-83; *ad-Durar al-Mubaahah fil-Hazhr wal-Ibaahah*, Syekh Syaibani an-Nahlawi, hlm. 24 dan setelahnya; *Kasysyaaful Qinaa'*, jilid 2, hlm. 275-279; *al-Mughnii*, jilid 1, hlm. 588-591.

اَلذَّهَبُ وَالْحَرِيْرُ حِلٌّ لِإِنَاثِ أُمَّتِيْ حَرَامٌ عَلَى ذُكُورِهَا

"Emas dan sutra dihalalkan bagi umatku yang perempuan dan diharamkan bagi yang laki-laki."[383]

Juga diriwayatkan dari Ali bin Abi Thalib r.a, "Rasulullah saw. melarang memakai cincin dari emas."[384]

Juga, diriwayatkan dari Ibnu Abbas r.a., "Suatu hari, Rasulullah saw. melihat di jari seorang laki-laki cincin dari emas. Beliau lalu mencopotnya dan membuangnya (ke tanah) seraya berkata,

يَعْمَدُ أَحَدُكُمْ إِلَى جَمْرَةٍ مِنْ نَارٍ فَيَجْعَلُهَا فِي يَدِهِ

'Salah seorang dari kalian telah dengan sengaja mengambil seonggok bara api lantas mengenakannya di tangannya.'"[385]

Juga, sabda Rasulullah saw.,

إِنَّمَا يَلْبَسُ الْحَرِيْرَ فِي الدُّنْيَا مَنْ لاَ خَلاَقَ لَهُ فِي الْآخِرَةِ

"Sesungguhnya yang memakai kain sutra di dunia ini hanyalah orang yang tidak mempunyai bagian sedikit pun di akhirat kelak."[386]

Para imam madzhab selanjutnya mengecualikan cincin perak untuk dipakai kaum laki-laki. Mereka membolehkan memakainya dan menjadikannya sebagai stempel apabila ukuran perak tersebut sedikit. Ukuran yang dibolehkan itu menurut madzhab Hanafi adalah seukuran satu *mitsqal* (2,975 gram) atau kurang dari itu. Sementara menurut madzhab Maliki dibolehkan, jika harganya tidak lebih dari dua dirham dan juga dengan syarat mengikuti petunjuk Nabi saw. dalam hal ini. Sementara itu, dalam pendapat yang benar menurut madzhab Syafi'i adalah baru dibolehkan jika kurang dari satu *mitsqal*.

Adapun yang sebenarnya dijadikan patokan dalam hal ini adalah kebiasaan dan adat yang berlaku, baik ukurannya lebih dari satu *mitsqal* atau kurang. Artinya, apabila ukurannya dipandang di luar kewajaran menurut kebiasaan, maka diharamkan memakainya.

Adapun jari tempat memasang cincin itu adalah jari kelingking di tangan kiri. Apabila seseorang memasangnya tidak pada jari ini, maka tetap boleh tapi dipandang makruh menurut madzhab Syafi'i. Adapun dalam madzhab Hanafi, bagi laki-laki yang bukan seorang sultan, hakim, atau pihak yang butuh untuk memakai cincin, dipandang lebih utama untuk tidak memakainya. Adapun maksud butuh di sini, contohnya adalah untuk dipergunakan sebagai stempel atau cap tangan.

Selanjutnya, tidak dibolehkan bagi laki-laki memakai cincin emas sekalipun dalam situasi pinangan atau pernikahan, dikarenakan adanya larangan dari Rasulullah saw. untuk itu. Tingkat keharaman tersebut semakin tinggi, apabila yang bersangkutan memakainya dengan tujuan mencontoh perbuatan golongan non-Muslim. Akan tetapi, menurut madzhab

383 HR Ibnu Abi Syaibah dari Zaid bin Arqam. At-Tirmidzi juga meriwayatkannya dari Abu Musa al-Asy'ari dengan lafal lain. At-Tirmidzi berkata, "Kualitas hadits ini *hasan shahih*." Selain itu, juga banyak diriwayatkan haditst-hadits lain dengan makna senada (*Nashbur Raayah*, jilid 4, hlm. 222-225).

384 Diriwayatkan oleh para penyusun kitab hadits, kecuali Bukhari. At-Tirmidzi mengomentari kualitas hadits ini dengan berkata, "*Hasan shahih*." Ibnu Hibban juga meriwayatkan hadits ini dalam kitab shahihnya (*Nashbur Raayah*, jilid 4, hlm. 235).

385 HR Muslim (*Nashbur Raayah*, jilid 4, hlm. 225).

386 HR Bukhari dan Muslim dari Ibnu Umar r.a. (*Nashbur Raayah*, jilid 4, hlm. 222).

Hanafi, dibolehkan bagi laki-laki menggunakan perak sebagai kepala ikat pinggang dan untuk melapisi gagang pedang, seperti kebolehan untuk cincin. Namun, dengan syarat ia tidak menggenggam (gagang tersebut) di bagian yang dilapisi dengan perak. Kebolehan dalam hal-hal ini dikarenakan adanya riwayat-riwayat yang membolehkannya.

Adapun dalil yang menunjukkan kebolehan penggunaannya untuk cincin adalah hadits yang diriwayatkan oleh imam hadits yang enam dari Anas bin Malik, bahwa Rasulullah saw. memakai cincin dari perak, sementara mata cincinnya adalah batu dari Habasyah dan di permukaannya terpahat kalimat *Muhammad Rasulullah* (Muhammad adalah utusan Allah SWT).

Dalil yang membolehkan memakainya di pedang terdapat dalam beberapa hadits. Di antaranya, hadits yang diriwayatkan oleh Abu Dawud dan at-Tirmidzi dari Anas yang menyatakan, "Gagang pedang Rasulullah saw. (dilapisi) perak."

Sementara, dalil yang membolehkan penggunaannya pada ikat pinggang adalah riwayat dalam kitab *'Uyuunul Atsar* karangan Ibnu Sayyidinnas al-Ya'muri yang berkata, "Nabi saw. memiliki ikat pinggang yang terbuat dari kulit berlapis tiga. Sementara bagian cincin, kepala, dan ujung ikat pinggang tersebut (dilapisi) perak."[387]

Abu Hanifah berpendapat bahwa boleh menjadikan kain sutra sebagai sarung bantal dan alas kasur lalu seseorang tidur di atasnya. Alasannya, tindakan itu melambangkan peremehan dari si pelaku. Kondisinya itu sama dengan permadani yang bergambar, di mana seseorang dibolehkan duduk di atasnya. Akan tetapi, kedua sahabat Abu Hanifah berpendapat bahwa makruh hukumnya menjadikan sutra sebagai sarung bantal, alas kasur, serta alas duduk, dikarenakan redaksi larangan dalam hadits yang bersifat umum. Di samping itu, tindakan demikian juga merupakan tindakan orang-orang kafir yang tidak akan mendapatkan bagian kebaikan di Akhirat kelak.

Sedangkan menurut kedua sahabat Abu Hanifah, dalam kondisi darurat, dibolehkan memakai *dibaaj* (kain sutra yang benang sari [*sadaat*] dan benang pakannya [*lahmat*] terbuat dari *ibraisam* (jenis sutra terbaik)) dalam masa peperangan, karena adanya kebutuhan mendesak untuk itu. Hal itu dikarenakan *dibaaj* adalah bahan yang kuat yang bisa melindungi pemakainya dari sabetan besi, menimbulkan perasaan gentar di hati musuh, serta bisa membuat pandangan mata pihak musuh silau dengan kilauannya.

Diriwayatkan dari Hakam bin Umair, bahwa Rasulullah saw. memberikan keringanan pemakaian sutra dalam peperangan.[388] Akan tetapi, dalam pandangan Abu Hanifah, hukum memakainya dalam kondisi tersebut adalah makruh, karena larangan Rasulullah saw. dalam hal ini bersifat umum. Di samping itu, kondisi darurat atau kebutuhan mendesak untuk memakainya bisa disiasati dengan memakai pakaian yang dicampur bahannya (antara sutra dengan bahan lain).

Dalam madzhab Hanafi, dibolehkan dalam peperangan dan situasi lainnya memakai pakaian yang bahannya bercampur antara sutra dengan bahan lainnya. Contohnya pakaian yang benang sarinya (*sadaat*) terbuat dari sutra sementara dan benang pakannya (*lahmat*) dari bahan lain seperti katun, linen, dan *khizz* (campuran wol dan sutra di mana benang pakaiannya [*lahmat*] dari wol, sementara benang

387 Lihat kembali ketiga riwayat yang disebutkan di atas dalam kitab *Nashbur Raayah*, jilid 4, hlm. 232-234.

388 Diriwayatkan oleh Ibnu Uday dalam kitab *al-Kaamil*, namun dalam sanadnya terdapat kelemahan. Selain itu, hadits ini juga diriwayatkan dari asy-Sya'bi sendirian (*Nashbur Raayah*, jilid 4, hlm. 237).

sarinya [*sadaat*] nya dari sutra). Alasannya, para sahabat Rasulullah saw. dulunya banyak yang juga memakai *khizz* dalam kehidupan mereka sehari-hari.

Kebolehan memakai *khizz* ini dikarenakan hanya benang sarinya (*sadaat*) saja yang dari sutra, sementara tenunannya adalah pada benang pakannya (*lahmat*) dan elemen inilah yang dijadikan patokan. Dengan demikian, apabila kondisinya adalah kebalikannya, dalam arti benang pakan (*lahmat*) pakaian itu yang dari sutra, sementara benang sarinya (*sadaat*) dari bahan selain sutra, maka tidak dibolehkan memakainya di luar keperluan peperangan. Adapun dalam peperangan, maka madzhab Hanafi sepakat membolehkannya.

Lebih lanjut, menurut madzhab Hanafi dibolehkan menggunakan sedikit sutra dalam pakaian. Adapun ukuran sedikit yang dimaafkan itu adalah, ketika ukurannya berkisar antara tiga atau empat jari tangan, seperti yang digunakan sebagai tanda pembeda (antara satu pakaian dengan yang lain) atau untuk menjahit pinggiran kain. Hal itu dikarenakan terdapat riwayat dari Umar yang menyebutkan bahwa Rasulullah saw. melarang memakai sutra, kecuali yang ukurannya seluas dua, tiga, atau empat jari tangan.[389] Diriwayatkan juga bahwa Nabi saw. pernah memakai jubah yang bagian pinggirnya dijahit dengan sutra.[390]

Dalam kondisi darurat, dibolehkan memakai pakaian dari sutra, seperti untuk menutup aurat atau melindungi tubuh dari panas dan dingin, sampai si pelaku mendapatkan pakaian lain yang dibolehkan memakainya (selain sutra). Hal itu dikarenakan kondisi darurat membolehkan hal-hal yang terlarang, sebagaimana pemakaian hal-hal yang dilarang disesuaikan dengan kadar kebutuhan.

Menurut jumhur ulama selain Malikiyyah, dibolehkan dalam kondisi darurat memakai sutra untuk mencegah rasa perih akibat kutu dan sebagainya, atau mencegah meluasnya penyakit gatal dan sebagainya di badan. Dalilnya adalah keringanan yang diberikan Rasulullah saw. kepada Abdurrahman bin Auf dan Zubair ibnul Awwam untuk memakai sutra ketika keduanya menderita gatal-gatal.[391] Akan tetapi, menurut madzhab Maliki, tidak dibolehkan memakai sutra meskipun dalam kondisi seperti itu. Menurut hemat kami, hadits yang baru kita tuliskan ini jelas membatalkan pendapat madzhab Maliki ini.

Menurut madzhab Hanafi, makruh hukumnya bagi seorang pemimpin memakaikan emas, perak, dan kain sutra kepada anak kecil laki-laki (yang berada dalam tanggungannya). Hal itu dikarenakan larangan Rasulullah saw. dalam masalah ini mencakup seluruh laki-laki. Demikian juga, ketika larangan tersebut adalah dalam memakai, maka larangan serupa tentunya juga berlaku untuk tindakan memakaikannya pada orang lain, seperti halnya khamar yang diharamkan meminumnya, maka menuangkannya untuk orang lain juga diharamkan.

Adapun menurut pendapat yang kuat dalam madzhab Hambali, hukumnya haram bagi seorang pemimpin memakaikan kain sutra pada anak kecil laki-laki (yang berada dalam tanggungannya) dikarenakan redaksi yang bersifat umum pada larangan Rasulullah saw., yaitu,

---

389 HR Muslim (*Nashbur Raayah*, jilid 4, hlm. 225).

390 Diriwayatkan oleh Muslim dari Abdullah Abi Umar—pelayan Asma binti Abu Bakar r.a., juga diriwayatkan oleh Abu Dawud dan Bukhari (*Nashbur Raayah*, jilid 4, hlm. 226).

391 Diriwayatkan oleh sekelompok penyusun kitab hadits dari Anas r.a.. Hanya saja, riwayat dari at-Tirmidzi menggunakan redaksi berikut, "Bahwa Abdurrahman bin Auf r.a. dan Zubair r.a. dalam sebuah peperangan yang mereka ikuti mengadukan kepada Rasulullah saw. perihal kutu yang mereka derita. Rasulullah lantas memberikan keringanan kepada keduanya untuk memakai pakaian dari sutra." (*Nailul Authaar*, jilid 2, hlm. 88)

حُرِّمَ لِبَاسُ الْحَرِيْرِ عَلَى ذُكُوْرِ أُمَّتِيْ وَأُحِلَّ لِنِسَائِهِمْ

"Diharamkan bagi kaum laki-laki dari umatku memakai pakaian dari sutra. Sebaliknya, dihalalkan bagi kaum perempuan dari umatku."

Abu Dawud juga meriwayatkan dari Jabir yang berkata, "Sesungguhnya kami menanggalkannya (sutra) dari anak laki-laki kami dan membiarkan yang perempuan memakainya."

Jumhur ulama selain Hanafiyyah mengharamkan duduk di atas kain sutra, bersandar, menjadikannya sebagai sarung bantal, atau menjadikannya sebagai gorden di dinding. Hanya saja, dalam madzhab Maliki, dibolehkan menjadikannya sebagai tirai jendela. Sementara itu, madzhab Hambali membolehkannya dipakai sebagai kain pembungkus Ka'bah. Adapun madzhab Syafi'i membolehkan duduk di atas sutra jika di atasnya diletakkan alas seperti seprai dari katun, wol, linen, dan sebagainya.

Dalil mereka mengharamkan duduk di atas sutra adalah ucapan Huzaifah r.a. bahwa Rasulullah saw. melarang kami makan dan minum dari wadah emas dan perak, memakai pakaian dari sutra dan *dibaaj* serta duduk di atasnya.[392]

Seperti halnya madzhab Hanafi, jumhur ulama selain Hanafiyah juga membolehkan memakai sutra dengan ukuran yang sedikit, seperti menjadikannya sebagai tanda atau hiasan tertentu pada baju, asalkan ukuran sutra tersebut hanya seluas empat jari. Lebih lanjut, dalam madzhab Maliki dibolehkan, meskipun makruh, memakai *khizz* (pakaian berbahan campuran sutra dan bahan lain), dikarenakan Salafussaleh dahulu juga memakainya. Adapun dalil jumhur ulama dalam hal ini adalah hadits dari Umar seperti disebutkan di atas, serta hadits dari Ibnu Abbas yang berkata, "Sesungguhnya Rasulullah saw. melarang memakai kain yang seluruhnya terbuat dari sutra (tidak ada campuran dari bahan lain)." Ibnu Abbas selanjutnya juga berkata, "Adapun yang hanya benang sarinya (*sadaat*) saja yang berasal dari sutra atau sutra tersebut hanya untuk tanda, maka menurut kami tidak apa-apa."[393]

Adapun kain tenunan yang terbuat dari campuran sutra dan bahan lainnya, maka hukum memakainya menurut madzhab Syafi'i dan Hambali bergantung pada bahan mana yang dominan. Apabila yang dominan adalah katun atau bahan lainnya, maka boleh dipakai. Sebab, sutra juga dipakai pada kondisi-kondisi yang lainnya. Sementara itu, menurut riwayat yang dipandang lebih kuat dalam madzhab Maliki, makruh hukumnya memakai pakaian yang bahannya bercampur (antara sutra dan lainnya), baik campurannya itu sedikit atau banyak, sebagaimana makruhnya memakai pakaian yang seluruhnya terbuat dari sutra.

Menurut riwayat yang dipandang lebih kuat dalam madzhab Hambali, tidak boleh bagi orang tua memakaikan pakaian dari sutra pada anak laki-lakinya. Pendapat ini sama dengan yang dianut dalam madzhab Hanafi. Sebaliknya, menurut madzhab Syafi'i, dibolehkan memakaikan sutra pada anak laki-laki dan orang gila. Hal itu dikarenakan keduanya tidak termasuk golongan yang dibebani hukum syariat. Di samping itu, sifat lembut pada sutra tidak bertentangan dengan sifat anak kecil, berbeda halnya pada laki-laki dewasa.

Menurut madzhab Hanafi, makruh hukumnya bagi laki-laki memakai kain yang dicelup dengan *'ashfar* (sejenis tumbuh-tumbuhan

392 HR Bukhari (*Nailul Authaar*, jilid 2, hlm. 85).
393 HR Ahmad dan Abu Dawud (*Nailul Authaar*, jilid 2, hlm. 90).

berwarna merah) dan *za'far* (kunyit), sebaliknya tidak makruh bagi perempuan. Kaum perempuan juga dibolehkan memakai seluruh jenis warna.

D. PERIHAL BERSETUBUH, MELIHAT, MERABA, BERMAIN, MEMBUAT LUKISAN, MENCAP (HEWAN), BERTATO, SERTA HUKUM-HUKUM YANG BERKAITAN DENGAN RAMBUT, MENCABUT ALIS, MENJARANGKAN GIGI, DAN MENGUCAPKAN SALAM

1. *PERIHAL BERSETUBUH DAN HUKUM-HUKUM YANG BERKAITAN DENGANNYA*

Diwajibkan bagi seorang suami untuk menggauli istrinya, jika tidak ada halangan atau uzur untuk itu, yaitu dalam kadar yang memungkinkan laki-laki tersebut membentengi dirinya dari terperosok pada hal-hal yang haram. Lebih lanjut, dibolehkan menggauli sang istri dalam bentuk apa pun selain menyetubuhi duburnya yang hukumnya diharamkan. Bagian kemaluan istri yang boleh disetubuhi, menurut kesepakatan madzhab-madzhab fiqih, adalah vaginanya bukan duburnya.[394] Hal itu didasarkan pada firman Allah SWT,

نِسَآؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ فَأْتُوا۟ حَرْثَكُمْ أَنَّىٰ شِئْتُمْ .... ﴿٢٢٣﴾

"Istri-istrimu adalah ladang bagimu, maka datangilah ladangmu itu kapan saja dengan cara yang kamu sukai...." **(al-Baqarah: 223)**

maksudnya: dibolehkan menyetubuh sang istri dengan teknik apa pun, baik sambil berdiri, duduk, dari arah depan, arah belakang; yang terpenting pada bagian vaginanya.[395] Dalam hal ini Ibnu Abbas berkata, "Adapun firman-Nya,

'...maka datangilah ladangmu itu kapan saja dengan cara yang kamu sukai....' **(al-Baqarah: 223)**

maksudnya adalah dibolehkan melakukannya sambil berdiri, duduk, dari arah depan, arah belakang; yang terpenting pada bagian vaginanya dan tidak melampaui bagian di luar vagina."

Lebih lanjut, diriwayatkan juga adanya ungkapan lain dari Ibnu Abbas tentang penafsiran ayat ini, yaitu, "Kamu boleh menyetubuhinya dari arah depan, boleh juga dari belakang, dan boleh juga sambil duduk. Yang dimaksud dengan tempat bercocok tanam di sini adalah tempat keluarnya bayi. Dalam hal ini Allah SWT mengatakan bahwa kamu boleh mendatangi tempat bercocok tanam itu dari arah mana saja."

Menyetubuhi istri di duburnya sudah ditegaskan keharamannya dalam banyak hadits;[396] di antaranya adalah sabda Rasulullah saw.,

مَلْعُوْنٌ مَنْ أَتَى امْرَأَةً فِي دُبُرِهَا

394 Lihat *al-Qawaaniin al-Fiqhiyyah*, hlm. 211 dan *Fathul Mu'iin Syarh Qurrat al-'Ain*, hlm. 107.

395 Imam Syafi'i berkata, "Tidak ada kewajiban menyetubuhi istri setelah pernikahan kecuali sekali saja. Pendapat ini juga dianut oleh madzhab Hanafi berdasarkan riwayat yang populer di kalangan mereka. Bahkan, pendapat yang populer di kalangan madzhab Syafi'i menyebutkan bahwa tidak ada hak bagi seorang istri menuntut untuk disetubuhi."

Sementara itu, Imam ath-Thahawi berkata, "Seorang suami harus menyetubuhi istrinya sekali dalam empat hari." Sebagian yang lain berkata, "Harus sekali dalam kurun empat bulan, yaitu tempo maksimal dari *iilaa'* (suami bersumpah tidak akan menggauli istrinya)." Hal ini adalah dari perspektif hukum pengadilan. Adapun dalam pandangan syariat, seorang suami dituntut untuk membentengi istrinya dan menjauhkannya dari terperosok pada hal yang haram (perzinaan), yaitu jika ia mampu melakukannya. Akan tetapi, sebagian ulama menyatakan bahwa kewajiban untuk membentengi istri sesuai dengan kondisi pasangan suami istri itu juga merupakan kewajiban dalam hukum pengadilan. Pendapat terakhir ini adalah pendapat yang menurut kami logis.

396 Lihat *al-Muhadzdzab*, jilid 2, hlm. 66.

"Terlaknatlah laki-laki yang menyetubuhi istrinya di duburnya."[397]

Sabda beliau,

الَّذِي يَأْتِي الْمَرْأَةَ فِي دُبُرِهَا هِيَ اللُّوطِيَّةُ الصُّغْرَى

"Tindakan menyetubuhi istri di duburnya adalah sama dengan tindakan pengikut kaum Luth."[398]

Juga, sabda beliau,

مَنْ أَتَى حَائِضًا أَوِ امْرَأَةً فِي دُبُرِهَا أَوْ كَاهِنًا فَصَدَّقَهُ فَقَدْ كَفَرَ بِمَا أُنْزِلَ عَلَى مُحَمَّدٍ

"Siapa yang menyetubuhi istrinya yang sedang haid atau menyetubuhinya pada duburnya atau mendatangi seorang dukun lantas membenarkan ucapannya, maka sungguh ia telah kafir kepada apa yang diturunkan kepada Muhammad."[399]

Lebih lanjut, dibolehkan menggaulinya di antara dua belah pantatnya, berdasarkan firman Allah SWT,

"Kecuali terhadap istri-istri mereka atau hamba sahaya yang mereka miliki; maka sesungguhnya mereka tidak tercela." **(al-Mu'minuun: 6)**

sebagaimana dibolehkan menyetubuhinya dari arah belakang, asalkan tetap pada bagian vagina, sesuai dengan ucapan Jabir r.a., "Ia (si suami) boleh menyetubuhinya dari arah mana saja yang ia suka, baik dari depan maupun belakang, asalkan tetap pada vaginanya."

Menurut kami, ada tindakan yang dipandang lebih buruk dari menyetubuhi istri pada duburnya, yaitu tindakan si suami memasukkan penisnya ke mulut sang istri, seperti yang dilakukan orang-orang yang berperilaku seks menyimpang di Barat. Tindakan seperti ini haram karena jelas-jelas berbahaya dan tidak etis, baik secara syariat maupun perasaan.

Tentang menyetubuhi perempuan yang sedang haid dan sebagainya, seluruh ulama menyepakatinya diharamkan dan orang yang menyatakannya sebagai tindakan halal bisa dipandang kafir. Dalil keharamannya adalah firman Allah SWT,

"Dan mereka menanyakan kepadamu (Muhammad) tentang haid. Katakanlah, 'Itu adalah sesuatu yang kotor.' Karena itu jauhilah istri pada waktu haid; dan jangan kamu dekati mereka sebelum mereka suci. Apabila mereka telah suci, campurilah mereka sesuai dengan (ketentuan) yang diperintahkan Allah kepadamu. Sungguh, Allah menyukai orang yang tobat dan menyukai orang yang menyucikan diri." **(al-Baqarah: 222)**

Perempuan yang sedang nifas dalam hal ini statusnya sama dengan mereka yang sedang haid.

Selanjutnya, disunnahkan bagi suami yang menyetubuhi istrinya ketika haid untuk bersedekah sebanyak satu dinar jika waktu menyetubuhinya itu pada awal datangnya haid, atau setengah dinar apabila ia menyetubuhinya di pengujung periode haid. Hal itu didasarkan pada hadits yang diriwayatkan oleh Abu Dawud dan al-Hakim dan dinilai shahih, yaitu, "Apabila seorang laki-laki menyetubuhi istrinya dalam kondisi haid, maka jika ketika itu darah yang keluar berwarna merah, hen-

397 HR Ahmad, Abu Dawud, dan an-Nasa'i dari Abu Hurairah r.a.. Hadits ini berkualitas shahih.

398 HR Ahmad dari Amru bin Syu'aib, dari bapaknya, dari kakeknya.

399 HR Ahmad dan para penyusun kitab sunan dari Abu Hurairah r.a.. Tentang ketiga hadits ini, lihat *Tafsiir Ibnu Katsiir*, jilid 1, hlm. 263.

daklah ia bersedekah satu dinar. Namun jika berwarna kuning, maka hendaklah bersedekah setengah dinar."[400]

Abu Hanifah membolehkan seorang suami menyetubuhi istrinya yang darah haidnya telah berhenti, sekalipun sang istri belum mandi wajib. Hanya saja, harus diperhatikan bahwa kebolehan tersebut adalah apabila darah haid tadi berhenti setelah si istri menjalani tempo maksimal berlangsungnya haid, yaitu sepuluh hari. Jika telah mencukupi sepuluh hari, maka dibolehkan (langsung menyetubuhinya walau sebelum mandi). Akan tetapi, apabila darah tersebut berhenti sebelum sepuluh hari, maka sang suami belum boleh menyetubuhinya sampai berlalu waktu satu shalat secara penuh atau sampai si istri mandi.

Adapun jumhur ulama selain Hanafiyyah, tidak membolehkan menyetubuhi istri kecuali setelah darah haidnya berhenti dan si istri melakukan mandi wajib.

Adapun melakukan berbagai hal selain menyetubuhi si istri di kemaluannya seperti memeluknya, meraba badannya, menciumnya, dan sebagainya, maka para ulama sepakat membolehkan si suami mencumbui istrinya dalam bentuk seperti itu, asalkan ia melakukannya selain pada bagian antara pusar dan lutut si istri. Adapun dalam hal si suami mencumbuinya di bagian antara pusar dan lutut, maka terdapat tiga pendapat di kalangan ulama:[401]

1. Pendapat mayoritas ulama di antaranya Abu Hanifah, Abu Yusuf, ulama-ulama Malikiyah, Syafi'iyyah, diharamkan, guna mencegah yang bersangkutan terperosok pada hal yang haram. Alasannya adalah hadits dari Aisyah yang berkata, "Apabila salah seorang dari kami (istri-istri Rasulullah saw.) mendapat haid lalu Rasulullah saw. ingin mencumbuinya, maka beliau menyuruhnya terlebih dahulu memakai sarung, begitu haid datang, dan baru setelah itu mencumbuinya."[402]
2. Pendapat madzhab Hambali, al-Auza'i, Muhammad, dari ulama Hanafiyah, dan lainnya: dibolehkan, berdasarkan sabda Rasulullah saw.,

اِصْنَعُوا كُلَّ شَيْءٍ إِلاَّ النِّكَاحَ

"Lakukanlah segala hal kecuali bersetubuh."

pada lafal lainnya, "*...kecuali jimak.*"[403]

Hadits ini dengan sangat jelas membolehkan suami melakukan segala hal kecuali jimak saja.

3. Pendapat yang merinci hukumnya: yaitu apabila si suami adalah orang yang bisa mengendalikan dirinya untuk tidak sampai menyetubuhi istrinya di vaginanya, baik karena ia adalah seorang yang sangat wara'

400 Tentang suami yang menyetubuhi istrinya pada saat haid, Ahmad dan para penyusun kitab sunan yang empat meriwayatkan dari Ibnu Abbas r.a. bahwa Rasulullah saw. bersabda, "*Hendaklah ia (si suami) mengeluarkan sedekah sebanyak satu dinar atau setengah dinar.*" Abu Dawud berkata, "Seperti inilah yang dikatakan oleh riwayat yang shahih, yakni membayar sedekah sebanyak satu dinar atau setengah dinar." Akan tetapi, dalam riwayat yang disampaikan at-Tirmidzi disebutkan, "Apabila darah (haid) yang keluar masih merah, maka hendaklah mengeluarkan satu dinar. Sementara jika darahnya sudah berwarna kuning, maka bersedekahlah setengah dinar." Demikian juga, dalam hadits yang diriwayatkan Ahmad disebutkan bahwa Rasulullah menyuruh membayar satu dinar sebagai denda menyetubuhi istri yang tengah haid. Akan tetapi, jika ia disetubuhi ketika darahnya sudah berhenti tapi si istri itu belum mandi, maka yang dibayarkan adalah setengah dinar (*Nailul Authaar*, jilid 1, hlm. 278).

401 Lihat *Nailul Authaar*, jilid 1, hlm. 276; *ad-Durar al-Mubaahah fil-Hazhr wal-Ibaahah*, hlm. 41; *al-Lubaab*, jilid 1, hlm. 48 dan setelahnya; *Tabyiinul Haqaa'iq*, jilid 1, hlm. 57; *asy-Syarhul Kabiir*, jilid 1, hlm. 173; *Mughnil Muhtaaaj*, jilid 1, hlm. 110; *al-Mughnii*, jilid 1, hlm. 306.

402 Diriwayatkan dengan redaksi yang persis sama oleh Ahmad dan Bukhari-Muslim. Al-Khithabi berkata, "Maksudnya adalah ketika permulaan haid." (*Nailul Authaar*, jilid 1, hlm. 278)

403 Diriwayatkan oleh para penyusun kitab hadits, kecuali Bukhari, dari Anas bin Malik r.a. (*Nailul Authaar*, jilid 1, hlm. 276).

atau memang menderita lemah syahwat, maka hukumnya boleh. Sebaliknya jika ia bukan orang yang mampu mengendalikan diri, maka tidak boleh.

Saya sendiri lebih menguatkan beramal dengan pendapat yang paling hati-hati jika si suami dalam situasi normal. Akan tetapi, apabila si suami dalam kondisi baru saja datang dari perjalanan yang berlangsung lama atau ia seorang yang sangat besar hasrat seksualnya,[404] maka boleh saja baginya berpegang pada dua pendapat terakhir, dengan syarat bisa mengendalikan dirinya untuk tidak sampai menyetubuhi istrinya di bagian vaginanya. Hal ini dalam rangka mencegah si suami agar tidak sampai melakukan tindakan-tindakan yang diharamkan, seperti melihat kepada perempuan yang tidak halal baginya dan sebagainya. Di samping itu, Rasulullah saw. sendiri jika ingin mencumbui istrinya yang tengah haid, beliau akan meletakkan penutup di atas kemaluan sang istri.[405]

Hukum *'azl*[406]

Pada hakikatnya, persoalan terjadi atau tidaknya seorang anak bergantung pada kehendak Ilahi. Dalam sebuah hadits yang berkualitas *hasan* yang diriwayatkan Imam ath-Thabrani disebutkan,

اعْزِلُوْا أَوْ لَاتَعْزِلُوا، مَاكَتَبَ اللهُ تَعَالَى مِنْ نَسَمَةٍ هِيَ كَائِنَةٌ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ إِلاَّ وَهِيَ كَائِنَةٌ

"Baik kalian melakukan 'azl atau tidak, maka sesungguhnya anak yang ditakdirkan Allah SWT untuk tercipta sampai hari Kiamat kelak pasti akan tetap tercipta."

Tidak ada perbedaan pendapat di kalangan ulama, kecuali Ibnu Hazm azh-Zhahiri,[407] tentang bolehnya melakukan *'azl* terhadap istri, dengan syarat atas seizin sang istri. Dalil kebolehannya adalah ucapan Jabir r.a., "Pada masa Rasulullah saw. kami (para sahabat) melakukan *'azl*. Informasi tentang hal itu lantas didengar oleh Rasulullah saw., tapi beliau tidak melarang kami melakukannya."[408]

Adapun dalil wajibnya dilakukan atas seizin istri adalah hadits yang diriwayatkan Ahmad dan Ibnu Majah dari Umar, bahwa Nabi saw. melarang melakukan *'azl* terhadap perempuan yang merdeka kecuali atas seizinnya.[409]

Hanya saja, madzhab Syafi'i, madzhab Hambali, dan sekelompok sahabat Rasulullah saw. berpendapat bahwa *'azl* itu makruh dikarenakan Rasulullah saw. dalam sebuah hadits yang diriwayatkan Muslim dari Aisyah

---

404 Madzhab Hambali membolehkan orang yang sangat besar syahwat seksualnya ini untuk menyetubuhi istrinya yang sedang haid dengan persyaratan sebagai berikut. Syahwatnya itu belum akan terpenuhi sebelum memasukkan kemaluannya di vagina si istri, laki-laki itu khawatir rusaknya testisnya jika tidak menyetubuhi istrinya, dan ia tidak memiliki istri lain yang ketika itu tidak sedang haid (*Kasysyaaful Qinaa'*, jilid 1, hlm. 227).

405 HR Abu Dawud dari Ikrimah dari beberapa istri Nabi saw. (*Nailul Authaar*, jilid 1, hlm. 277).

406 *'Azl*: Tindakan mencabut penis ketika akan terjadi ejakulasi, agar air mani si suami tumpah di luar vagina si istri.

407 Lihat *Takmiilaatul Fath*, jilid 8, hlm. 109; *Ihyaa' 'Uluumiddiin*, jilid 2, hlm. 47 dan setelahnya; *Nailul Authaar*, jilid 6, hlm. 197; *Fathul Qadiir*, jilid 2, hlm. 494; *asy-Syarhul Kabiir*, jilid 2, hlm. 266; *al-Muhadzdzab*, jilid 2, hlm. 66; *al-Mughnii*, jilid 7, hlm. 223; *al-Ihyaa'*, jilid 2, hlm. 248; dan *Syarh Muslim*, jilid 6, hlm. 10 dan 17.

408 Terdapat juga beberapa hadits lain yang semakna dengan hadits di atas (*Nailul Authaar*, jilid 6, hlm. 195 dan setelahnya).

409 Para ulama hadits berkata, "Sanad hadits ini tidak seperti yang diharapkan karena di dalamnya terdapat Ibnu Luhai'ah yang tentang kualitasnya terdapat ungkapan yang populer (di kalangan para ahli hadits). Akan tetapi, terdapat hadits pendukung dalam hal ini, yaitu hadits yang diriwayatkan Abdurrazzaq dan al-Baihaqi dari Ibnu Abbas r.a. yang berkata, "Rasulullah melarang melakukan *'azl* pada perempuan merdeka kecuali dengan izinnya." Lebih lanjut, Ibnu Abi Syaibah juga meriwayatkan dari Ibnu Abbas r.a. bahwa ia melakukan *'azl* terhadap budak perempuannya. Al-Baihaqi juga meriwayatkan tindakan serupa dari Ibnu Umar r.a. (*Nashbur Raayah*, jilid 4, hlm. 251 dan *Nailul Authaar*, jilid 6, hlm. 196 dan setelahnya).

menyebut tindakan tersebut dengan *al-wa'du al-khafi* (pembunuhan terselubung). Dari situ, larangan untuk melakukan *'azl* lantas dipahami sebagai makruh. Adapun Imam Ghazali membolehkan *'azl*, berdasarkan berbagai sebab, di antaranya banyaknya anak.

Berdasarkan uraian di atas, maka dibolehkan pemakaian alat kontrasepsi (pencegah hamil modern) seperti pil dan sebagainya untuk jangka waktu tertentu, dalam arti yang tidak menyebabkan si istri kehilangan peluang sama sekali untuk bisa hamil dan memiliki anak di masa depan. Imam Az-Zarkasyi berkata, "Dibolehkan menggunakan obat-obatan pencegah kehamilan dalam jangka waktu yang tidak terus-terusan, seperti halnya *'azl*. Sebaliknya, tidak dibolehkan melakukan pengobatan untuk pencegahan kehamilan secara total, atau mengikat saluran indung telur (tubektomi) yaitu yang menyebabkan perempuan itu tidak bisa hamil lagi di masa datang. Adapun yang menjadi patokan (dalam menentukan boleh tidaknya melakukan tubektomi itu) adalah adanya dugaan yang kuat untuk itu, maksudnya perkiraannya di atas lima puluh persen. Patokan yang sama juga berlaku pada hukum memandulkan kaum pria (vasektomi).

Etika-etika bersetubuh

Ketika bersetubuh, terdapat berbagai etika yang disampaikan Rasulullah saw. dalam hadits-haditsnya. Di antaranya adalah sebagai berikut.[410]

Dianjurkan untuk sebelumnya membaca basmalah, surah al-Ikhlaash ayat 1, takbir, tahlil, lalu berdoa sebagai berikut (sekalipun pesimis akan bisa mendapatkan anak):

بِاسْمِ اللهِ الْعَلِيِّ الْعَظِيْمِ، اَللّٰهُمَّ اجْعَلْهَا ذُرِّيَّةً طَيِّبَةً إِنْ كُنْتَ قَدَّرْتَ أَنْ تَخْرُجَ ذٰلِكَ مِنْ صُلْبِيْ

"Dengan nama Allah Yang Mahatinggi lagi Mahaagung. Ya Allah, jadikanlah ia keturunan yang baik apabila Engkau menakdirkan akan menganugerahkan anak dari tulang sulbiku."

Juga, doa ini,

اَللّٰهُمَّ جَنِّبْنِيَ الشَّيْطَانَ وَجَنِّبِ الشَّيْطَانَ مَا رَزَقْتَنِيْ

"Ya Allah, jauhkanlah saya dari setan dan jauhkanlah setan dari anak yang akan Engkau anugerahkan padaku." **(HR Abu Dawud)**

Selanjutnya, dianjurkan untuk menghindar dari arah kiblat dan tidak menghadap ke kiblat ketika bersetubuh, sebagai bentuk pengagungan terhadap Ka'bah.

Selanjutnya, hendaklah suami istri tersebut menutupkan kain ke tubuh mereka dan tidak bertelanjang bulat.[411] Hukum bersetubuh dalam kondisi telanjang bulat adalah makruh seperti akan kita jelaskan nanti.

Berikutnya, hendaklah si suami memulai dengan cumbu rayu, memeluk, dan mencium. Selanjutnya, apabila ia telah menyelesaikan hasratnya (telah mencapai orgasme), maka janganlah terburu-buru menyelesaikan persetubuhan tapi menunggu agar sang istri pun selesai menumpahkan hasratnya (mencapai orgasme). Sebab, boleh jadi si istri terlambat mencapainya. Di samping itu, makruh hukumnya banyak berbicara ketika bersetubuh. Demikian juga, jangan sampai si suami tidak

410 *Al-Mughnii*, jilid 7, hlm. 25; *Ihyaa' 'Uluumiddiin*, jilid 2, hlm. 46 dan setelahnya; *Kasysyaaful Qinaa'*, jilid 5, hlm. 216 dan setelahnya; *Mukhtashar Minhaaj al-Qaashidiin*, hlm. 73; *Fathul Mu'iin*, hlm. 107; *al-Adzkaar* karangan Imam an-Nawawi, hlm. 159; dan *Nailul Authaar*, jilid 6, hlm. 194.

411 Ibnu Majah meriwayatkan sebuah hadits dari Utbah bin Abdis Sullami, yaitu;

إِذَا أَتَى أَحَدُكُمْ أَهْلَهُ فَلْيَسْتَتِرْ، وَلَايَتَجَرَّدَا تَجَرُّدَ الْعَيْرَيْنِ

"Apabila kalian ingin menyetubuhi istrinya, maka hendaklah memakai penutup dan janganlah bertelanjang bulat seperti bertelanjang bulatnya dua ekor keledai." Lihat *Nailul Authaar*, jilid 6, hlm. 194.

menyetubuhi istrinya lebih dari empat hari tanpa uzur.

Bagi istri yang sedang haid, hendaklah ia memakai kain sarung antara pusar dan lututnya ketika suaminya bermaksud menggaulinya.

Jika seorang laki-laki ingin menyetubuhi lagi istrinya, maka hendaklah membasuh kemaluannya terlebih dulu dan berwudhu. Karena, wudhu akan menambah semangatnya dan lebih bersih.

Tidak ada di dalam sunnah Rasulullah saw. anjuran untuk bersetubuh pada malam-malam tertentu, seperti malam Senin atau Jumat. Hanya saja, di antara ulama ada yang menyukai bersetubuh pada malam Jumat.

Makruh hukumnya bersetubuh dalam kondisi keduanya telanjang bulat, dikarenakan adanya riwayat dari Ibnu Majah dari Utbah bin Abdullah yang berkata, Rasulullah saw. bersabda, *"Jika salah seorang kalian hendak menyetubuhi istrinya, maka hendaklah memakai kain penutup dan janganlah bertelanjang bulat seperti halnya keledai liar."*

Rasulullah saw memberikan perbandingan seperti ini dalam rangka mendorong suami istri untuk menghindari kondisi tersebut. Lebih lanjut, makruh juga bagi keduanya untuk saling menceritakan apa yang berlangsung di antara mereka (ketika bersetubuh), bahkan sebagian ulama mengharamkannya. Sebab, tindakan tersebut sama saja dengan membocorkan rahasia yang hukumnya adalah haram.

Etika yang lain adalah hendaklah seseorang tidak memotong rambut, memotong kuku, atau mengeluarkan darah dari tubuhnya (seperti melakukan bekam) ketika ia dalam kondisi junub.

Pada malam pengantin, sebelum pasangan mempelai bersetubuh, dianjurkan bagi laki-laki memegang ubun-ubun istrinya seraya berdoa, *"Ya Allah SWT, aku memohon kepada-Mu kebaikan padanya dan kebaikan dari apa yang ia bawa bersamanya. Sebaliknya, aku memohon perlindungan kepada-Mu dari keburukannya dan keburukan yang ia bawa bersamanya."*[412]

Menggugurkan kandungan (aborsi)

Para ulama sepakat mengharamkan pengguguran kandungan tanpa uzur setelah kandungan tersebut berusia di atas empat bulan, yaitu setelah 120 hari dari dimulainya kehamilan. Tindakan pengguguran setelah periode ini dipandang sebagai suatu kejahatan yang pelakunya didenda membayar *ghurrah*,[413] sebab ia telah melakukan tindakan pembunuhan atau menghilangkan nyawa orang lain.

Saya sendiri menguatkan pendapat tentang tidak dibolehkannya pengguguran kandungan dari awal dimulainya kehamilan. Hal itu dikarenakan ketika itu kehidupan telah ada (pada janin) dan proses perkembangan si janin telah dimulai. Penguguran baru dibolehkan jika ada kondisi darurat untuk itu, seperti jika si ibu menderita penyakit kronis atau penyakit menular seperti TBC dan kanker, atau adanya uzur tertentu seperti air susu si ibu langsung berhenti begitu ia mulai hamil, sementara ia memiliki anak (yang masih menyusu) dan suaminya tidak memiliki uang untuk menyewa perempuan lain yang akan menyusuinya, sementara ia khawatir akan keselamatan anaknya itu (jika tidak disusui).

Dengan lebih menguatkan pendapat seperti ini, saya sebenarnya cenderung pada pendapat Imam Ghazali yang menyatakan

412 Hal ini ditetapkan dengan hadits yang diriwayatkan oleh Ibnu Majah dan Abu Dawud dari Amru bin Syu'aib, dari bapaknya, dari kakeknya (*Nailul Authaar*, jilid 6, hlm. 189).

413 *Ghurrah*: diyat atau tebusan karena membunuh janin, yaitu sebesar 5 % dari diyat yang penuh. Jadi, besarnya sama dengan 50 dinar atau 500 dirham.

bahwa pengguguran kandungan, sekalipun dari hari pertama kehamilan, sama dengan tindakan penguburan anak hidup-hidup. Ia merupakan kejahatan terhadap makhluk hidup yang telah eksis kehadirannya.[414]

Walaupun berpendapat seperti di atas, saya tetap ingin menguraikan pendapat para ulama dalam masalah ini:

- Menurut madzhab Hanafi:[415] dibolehkan menggugurkan kandungan selama belum ada penciptaan. Adapun hal itu (keberadaan nyawa) belum akan berlangsung sebelum usia kehamilan mencapai 120 hari. Dengan demikian, sebelum periode tersebut janin belum menjadi manusia (yang bernyawa). Dari keterangan ini, dapat disimpulkan bahwa yang mereka maksud dengan penciptaan di sini adalah ditiupkannya ruh.

  Akan tetapi, dalam pendapat lain di madzhab ini juga disebutkan bahwa tindakan seperti ini makruh jika dilakukan tanpa uzur. Artinya, jika yang bersangkutan melakukan pengguguran tanpa uzur, maka ia berdosa. Di antara uzur dimaksud adalah berhentinya air susu si ibu begitu ia mulai hamil, sementara ia memiliki anak yang suaminya tidak memiliki uang untuk menyewa perempuan yang akan menyusuinya, sementara si ibu khawatir akan keselamatan anaknya itu (jika tidak disusui).

  Lebih lanjut, sebagian ulama dalam madzhab ini juga mengartikan kebolehan mutlak dalam melakukan pengguguran (yang disebutkan dalam madzhab) adalah jika ada uzur. Alasannya, ketika sperma telah masuk ke dalam rahim, maka berujung pada terjadinya kehidupan. Dengan demikian, hukumnya sama dengan hukum ketika telah ada kehidupan. Pemahaman yang seperti ini menurut hemat saya cukup logis dan penting untuk diperhatikan.
- Pendapat madzhab Maliki:[416] menurut pendapat yang lebih dipegang dalam madzhab ini, haram hukumnya mengeluarkan sperma yang telah menetap dalam rahim, sekalipun sebelum berusia empat puluh hari. Namun menurut pendapat lain, makruh apabila belum berusia empat puluh hari. Selanjutnya, apabila sudah ditiupkan ruh pada si janin, maka seluruhnya sepakat mengharamkannya. Al-Ghazali dan madzhab Zahiri juga berpendapat seperti ini.[417]
- Pendapat madzhab Syafi'i,[418] dibolehkan tapi makruh, melakukan pengguguran kandungan dalam jangka waktu 40 hari (hari ke-40, ke-42, atau ke-45) dari dimulainya kehamilan dengan syarat hal tersebut dilakukan berdasarkan kerelaan hati kedua suami-istri dan tindakan itu tidak mengakibatkan kemudharatan bagi si istri. Adapun setelah jangka waktu 40 hari, maka diharamkan secara mutlak melakukan aborsi.

  Akan tetapi, ar-Ramli (salah seorang ulama terkemuka Syafi'iyah) lebih menguatkan pendapat mengenai bolehnya aborsi sebelum ruh ditiupkan ke janin. Sementara setelah ruh ditiupkan, maka diharamkan secara mutlak. Dengan demi-

414 *Ihyaa' 'Uluumiddiin*, jilid 2, hlm. 47.

415 *Fath al-Qadiir*, jilid 2, hal 495; *Hasyiyah Ibnu 'Aabidiin*, cet. al-Amiriyah, jilid 1, hal278, jilid 2, hal 522, dan , jilid 5, hal 418; dan *al-Fataawaa al-Hindiyyah*, jilid 5, hal 365-367

416 *Asy-Syarhul Kabiir*, ad-Dasuqi, jilid 2, hal 266 dan setelahnya; *al-Qawaaniin al-Fiqhiyyah*, hlm. 212.

417 *Al-Mahalli*, cet. al-Imam, jilid 11, hlm. 38.

418 *Bajyurmi*, karangan al-Khathib, jilid 4, hlm. 40; *Haasyiyat asy-Syabramislii 'alaa Nihaayat al-Muhtaaj*, cet. al-Bahiyyah al-Mishriyyah, jilid 6, hlm. 205; *Tuhfatul Muhtaaj*, Ibnu Hajar, jilid 8, hlm. 241; *Nihaayatul Muhtaaj*, jilid 8, hlm. 239 dan setelahnya; dan *Syarh Muslim*, jilid 16, hlm. 190.

kian, pendapatnya mirip dengan pendapat golongan Hanafiyyah.

Sementara itu, Imam al-Ghazali sendiri mengharamkan tindakan aborsi secara mutlak dan memandangnya sebagai kejahatan terhadap seorang makhluk hidup yang telah eksis kehadirannya.[419]

- Pendapat madzhab Hambali:[420] mirip dengan pendapat madzhab Hanafi, di mana menurut pendapat yang lebih dipegang madzhab ini boleh melakukan aborsi dalam kurun waktu empat bulan yang pertama dari dimulainya kehamilan (sebelum 120 hari), yaitu sebelum ditiupnya ruh. Adapun setelah tempo itu, yaitu setelah timbulnya gerakan sengaja dari si janin, maka diharamkan secara total.

Melakukan pengebirian (pemandulan)

Maksudnya adalah menjadikan seorang perempuan tidak dapat lagi menghasilkan keturunan secara total dengan cara-cara tertentu. Para ulama fiqih menyatakan secara tegas, bahwa diharamkan melakukan praktik-praktik yang mencegah total seorang perempuan dapat hamil. Tindakan seperti itu sama saja dengan mengubur anak hidup-hidup.[421]

Keringanan hanya diberikan ketika ada kondisi darurat sehingga langkah pemandulan harus diambil, seperti keyakinan akan terjadinya perpindahan suatu penyakit berbahaya dari orang tua kepada anaknya itu, dan selanjutnya kepada cucunya di kemudian hari. Dalam situasi ini, dapat diterapkan kaidah "mencegah kerusakan harus didahulukan daripada mengupayakan kemaslahatan."

Dengan demikian, diharuskan untuk memilih kemudharatan yang lebih ringan. Jadi, dibolehkan melakukan tindakan pemandulan terhadap perempuan yang terjangkit penyakit berbahaya, dan ketika itu statusnya telah berubah menjadi golongan perempuan yang mandul dengan kehendak Allah SWT, yaitu seperti yang disebutkan dalam firman-Nya,

"Milik Allah-lah kerajaan langit dan bumi; Dia menciptakan apa yang Dia kehendaki, memberikan anak perempuan kepada siapa yang Dia kehendaki, dan memberikan anak laki-laki kepada siapa yang Dia kehendaki, atau Dia menganugerahkan jenis laki-laki dan perempuan, dan menjadikan mandul siapa yang Dia kehendaki...." **(asy-Syuuraa: 49-50)**

Adapun upaya untuk mencegah terjadinya kehamilan secara temporal dan tidak secara total, yaitu yang biasa dikenal dengan program pengaturan kehamilan (Keluarga Berencana), maka tidak haram hukumnya. Bahkan apabila memang ada uzur untuk itu, seperti supaya dapat mendidik anak yang sudah ada secara baik, maka tidak pula makruh. Tetapi, jika dilakukan tanpa uzur tertentu, maka menurut madzhab Syafi'i hukumnya makruh.

Pembuahan (inseminasi) buatan

Maksudnya adalah memasukkan sperma ke dalam rahim seorang perempuan tanpa menyetubuhinya. Dalam hal ini, apabila sperma yang dimasukkan itu berasal dari suami perempuan itu, maka dibolehkan secara syara' karena tidak adanya larangan untuk melakukan hal itu. Bahkan, hukumnya bisa menjadi sunnah apabila terdapat halangan yang sah bagi keduanya untuk mengadakan hubungan seksual.

Adapun jika sperma tadi berasal dari laki-laki lain yang bukan suami si perempuan, maka haram hukumnya. Tindakan tersebut

419 *Ihyaa' 'Uluumiddiin*, jilid 2, hlm. 47.

420 *Al-Furuu'*, Syamsuddin al-Maqdisi, jilid 1, hlm. 281; *al-Inshaaf*, Alauddin al-Mardawi, jilid 1, hlm. 386; *Muntahaa al-Iraadaat*, Ibnu Najjar, jilid 1, hlm. 286; dan *al-Mughnii*, jilid 7, hlm. 816.

421 *Ibid.*

bisa disamakan dengan perzinaan, yaitu memasukkan sperma seorang laki-laki ke dalam rahim perempuan yang bukan istrinya. Lebih lanjut, tindakan seperti ini juga tidak layak dilakukan oleh manusia, sebab hal itu menyerupai inseminasi yang dilakukan pada tumbuhan dan hewan.

Pengebirian hewan

Menurut madzhab Hanafi, dibolehkan mengebiri hewan dan mengumpulkan keledai dengan kuda (agar bersetubuh) guna menghasilkan *bighal*. Alasannya, tindakan mengebiri tersebut mendatangkan manfaat, yaitu bisa menggemukkan hewan itu dan meningkatkan kualitas dagingnya. Menurut madzhab Maliki, dibolehkan mengebiri kambing dan hewan ternak lainnya kecuali kuda. Alasannya, pengebirian kambing akan membuatnya semakin gemuk, sementara mengebiri kuda menyebabkan kekuatannya berkurang dan memutus keturunannya. Selanjutnya, hukumnya makruh mencap (membuat tanda tertentu) pada wajah, sementara pada bagian tubuh yang lain tidak dilarang.[422]

2. PERIHAL MEMANDANG

Memandang orang lain terbagi empat macam; masing-masing memiliki hukum tersendiri. Adapun macamnya adalah pandangan seorang laki-laki pada perempuan, pandangan seorang perempuan pada laki-laki, pandangan kepada sesama laki-laki, dan pandangan kepada sesama perempuan.[423]

a. Laki-laki Memandang Perempuan

1. Jika perempuan yang dipandang itu adalah istrinya, maka menurut kesepakatan keempat madzhab fiqih boleh bagi si suami meraba dan memandang seluruh tubuhnya, termasuk kemaluannya (vaginanya). Akan tetapi, makruh hukumnya apabila masing-masing mereka salingmemandang kemaluan pasangannya, sebagaimana makruh memandang kemaluan sendiri tanpa ada keperluan, dan salingmemandang bagian dalam kemaluan tersebut lebih makruh lagi. Aisyah r.a. berkata, "Saya tidak melihat pada kemaluan Rasulullah saw. dan beliau pun tidak melihat kemaluan saya."[424]
2. Apabila perempuan yang dipandang itu adalah muhrimnya, seperti saudara perempuan atau bibinya,[425] maka menurut madzhab Hambali dibolehkan bagi laki-laki itu memandang bagian-bagian tubuh yang biasa tampak seperti bahu, kepala, kedua telapak tangan, dan kedua telapak kaki. Sebaliknya, tidak boleh baginya memandang bagian-bagian yang biasa ditutupi seperti dada, punggung, dan sebagainya.

   Pendapat dalam madzhab Hanafi juga dekat dengan madzhab Hambali di atas,

---

422 *Al-Lubaab*, jilid 4, hlm. 161; *al-Qawaaniin al-Fiqhiyyah*, hlm. 445; dan *Syarh ar-Risaalah*, jilid 2, hlm. 414.

423 Lihat *Takmiilaat al-Fath*, jilid 8, hlm. 97-107; *al-Badaa'i'*, jilid 5, hlm. 119-124; *al-Lubaab*, jilid 4, hlm. 162-165; *Tabyiinul Haqaa'iq*, jilid 6, hlm. 17-21; *ad-Durrul Mukhtaar*, jilid 5, hlm. 257-264; *asy-Syarhul Kabiir*, jilid 2, hlm. 215; *al-Qawaaniin al-Fiqhiyyah*, hlm. 193; *Tuhfatul Muhtaaj bi Syarh al-Minhaaj li Ibni Hajar*, jilid 7, hlm. 190-205; *al-Muhadzdzab*, jilid 2, hlm. 34-35; *al-Mughnii*, jilid 6, hlm. 552 dan setelahnya; *Mughnil Muhtaaj*, jilid 3, hlm. 128-134; dan *Fathul Mu'iin*, hlm. 98.

424 Adapun hadits, "Melihat kepada kemaluan itu menyebabkan kebutaan," diriwayatkan oleh Ibnu Hibban dan lainnya dalam kategori hadits-hadits lemah, bahkan Ibnu Jauzi menyebutkannya dalam kategori hadits-hadits palsu. Menurutnya, hadits ini tidak ada sumbernya. Akan tetapi, Ibnu Shalah berpendapat berbeda, di mana ia menilai kualitas sanadnya adalah *hasan* (*Nashbur Raayah*, jilid 4, hlm. 248. Adapun hadits dari Aisyah r.a. diriwayatkan oleh Ibnu Majah).

425 Mahram: seluruh perempuan yang diharamkan bagi seorang laki-laki menikahinya selama-lamanya, yaitu baik yang disebabkan oleh hubungan nasab, persusuan, atau perbesanan karena sebab yang mubah, seperti ibu mertua, menurut pendapat madzhab Syafi'i dan Hambali. Akan tetapi, menurut pendapat yang dipandang lebih benar dalam madzhab Hanafi, perbesanan ini adalah sebab yang mengharamkan pernikahan, baik terjadinya karena hal yang mubah seperti pernikahan ataupun karena hal yang haram seperti perzinaan.

dengan sedikit revisi. Menurut mereka, dibolehkan memandang wajah, kepala, dada, kedua betis, dan kedua lengan. Akan tetapi melihat punggung dan perut tidak dibolehkan, karena Allah SWT telah mengharamkan (suami) untuk menggauli istrinya yang disamakan dengan punggung ibunya. Dengan demikian, diharamkan baginya melihat punggung (muhrimnya), begitu pula bagian perut. Bahkan, bagian ini lebih kuat lagi pengharamannya dibanding punggung, sebab ia lebih berpotensi membangkitkan syahwat.

Adapun madzhab Maliki bersikap keras dalam masalah ini, dengan berpendapat sebagai berikut. Menurut pendapat yang lebih benar, hanya dibolehkan memandang wajah dan kedua tangannya saja, sedangkan bagian tubuh yang lain terlarang.

Sedangkan madzhab Syafi'i berpendapat lebih moderat, yaitu dengan mengharamkan seorang laki-laki yang sudah balig memandang bagian tubuh muhrimnya di antara pusar dan lutut. Sebaliknya, dibolehkan memandang bagian yang diluar itu dengan syarat pandangan tersebut tidak dengan nafsu. Bahkan, dalam madzhab Syafi'i dibolehkan bagi laki-laki itu melihat pusar dan lutut muhrimnya, karena keduanya bukanlah aurat di antara muhrim.

3. Apabila yang dipandang itu perempuan asing, maka menurut madzhab Hanafi diharamkan memandang selain wajah dan telapak tangannya, berdasarkan firman Allah SWT,

...وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا... ﴿٣١﴾

"...dan janganlah menampakkan perhiasannya (auratnya), kecuali yang (biasa) terlihat...." **(an-Nuur: 31)**

Ali bin Abi Thalib dan Ibnu Abbas berkata, "Makna 'apa-apa yang terlihat darinya' di sini adalah celak dan cincin, maksudnya tempat beradanya kedua hal tersebut, yaitu wajah dan telapak tangan, sementara makna dari 'perhiasan' di sini adalah tempatnya." Lebih lanjut, menampakkan wajah dan tangan bagi perempuan adalah hal yang mereka perlukan dalam proses interaksi mereka dengan laki-laki, seperti dalam hal jual-beli.

Apabila pandangan seorang laki-laki tertuju tanpa sengaja pada hal yang diharamkan baginya, maka ia wajib segera memalingkan mukanya. Adapun pada pandangan yang pertama kali dan tidak disengaja itu, maka yang bersangkutan tidak dipandang berdosa. Imam Muslim meriwayatkan dari Jarir bin Abdillah al-Bajili yang berkata, "Saya pernah bertanya kepada Rasulullah saw. tentang pandangan yang tiba-tiba (tidak disengaja). Beliau lantas menyuruh saya segera memalingkan mata saya darinya." Selain itu, Abu Dawud juga meriwayatkan dari Buraidah bahwa Rasulullah saw. berkata kepada Ali bin Abi Thalib r.a.,

يَا عَلِيُّ، لَا تُتْبِعِ النَّظْرَةَ النَّظْرَةَ، فَإِنَّ لَكَ الْأُولَى وَلَيْسَ لَكَ الْآخِرَةُ

"Wahai Ali, janganlah engkau ikuti pandangan yang pertama dengan pandangan berikutnya. Sesungguhnya yang pertama adalah anugerah untukmu, namun tidak yang selanjutnya."

Selanjutnya, apabila laki-laki itu termasuk tipe yang susah untuk menahan syahwatnya, maka tidak boleh baginya melihat kepada wajah perempuan asing, kecuali dalam kondisi yang darurat. Dari sini terlihat bahwa kebolehan untuk memandang tersebut dikaitkan dengan pandangan yang tidak disertai syahwat. Artinya, apabila dengan syahwat, maka di-

haramkan. Menurut hemat kami, merupakan suatu kewajiban pada masa sekarang ini untuk melarang laki-laki memandang seorang gadis. Keharaman dalam hal ini diisyaratkan oleh sebuah hadits shahih yang menyebutkan,

الْعَيْنَانِ تَزْنِيَانِ وَزِنَاهُمَا النَّظَرُ، وَالْيَدَانِ تَزْنِيَانِ وَزِنَاهُمَا الْبَطْشُ

"Kedua mata bisa berzina dan bentuk zinanya adalah pandangan (pada yang haram); kedua tangan juga bisa berzina dan bentuk zinanya adalah memukul (tanpa sebab yang membolehkan)."[426]

Adapun yang menjadi tanda pada pandangan yang disertai syahwat atau bukan adalah bergeraknya penis.

Madzhab Maliki sejalan dengan madzhab Hanafi dalam hal ini. Mereka membolehkan seorang laki-laki memandang wajah dan telapak tangan perempuan tua. Sebaliknya, haram memandang wajah dan telapak tangan seorang gadis, kecuali ada kebutuhan, seperti dalam rangka kesaksian di pengadilan, pengobatan, atau pinangan.

Selanjutnya, menurut kedua madzhab di atas, keharaman yang sama (memandang perempuan asing tanpa sebab) juga berlaku pada laki-laki yang sudah dikebiri, artinya hukumnya sama dengan hukum yang berlaku pada laki-laki normal.

Demian pula menurut madzhab Syafi'i, seorang laki-laki yang baligh, berakal, dan tidak dalam kondisi terpaksa, sekalipun sudah tua bangka, tidak mampu lagi untuk melakukan hubungan seksual, atau berperilaku seperti banci, tetap diharamkan memandang perempuan yang bukan muhrimnya, termasuk memandang wajah dan telapak tangannya, baik ketika itu yang bersangkutan merasa bisa terperosok pada pandangan yang disertai syahwat maupun yakin pandangannya itu tidak disertai syahwat.

Demikianlah pendapat yang dipandang benar dalam madzhab Syafi'i. Hal itu dikarenakan pandangan adalah pangkal dari kemaksiatan dan pemicu berkobarnya syahwat, padahal Allah SWT telah berfirman,

"Katakanlah kepada laki-laki yang beriman, agar mereka menjaga pandangannya...." **(an-Nuur: 30)**

dan Rasulullah saw. juga bersabda,

اَلْمَرْأَةُ عَوْرَةٌ فَإِذَا خَرَجَتْ، اسْتَشْرَفَهَا الشَّيْطَانُ

"(Tubuh) perempuan adalah aurat. Ketika ia keluar dari rumah, maka setan akan melihat kepadanya."[427]

Dengan demikian, adanya larangan untuk memandang perempuan bukanlah dikarenakan menutup wajah itu sendiri wajib pada zatnya bagi seorang perempuan, melainkan karena adanya kemaslahatan umum dalam hal tersebut. Al-Qadhi Iyad (seorang ulama terkemuka dalam madzhab Syafi'i) meriwayatkan pendapat dari para ulama, bahwa tidaklah wajib bagi seorang perempuan menutup wajahnya ketika keluar rumah, namun hanya disunnahkan. Sementara itu, kewajiban bagi kaum laki-lakilah untuk menundukkan pandangan dan tidak melihat kepada perempuan, berdasarkan perintah yang tersebut dalam ayat di atas.

Madzhab Hambali juga mengharamkan laki-laki memandang perempuan yang bukan

426 HR Muslim dari Abu Hurairah r.a. (*Nashbur Raayah*, jilid 4, hlm. 248).

427 HR at-Tirmidzi dari Ibnu Mas'ud r.a.; kualitasnya shahih.

muhrimnya tanpa sebab yang membolehkan. Dengan begitu, seluruh tubuh perempuan merdeka adalah aurat menurut pendapat madzhab Syafi'i dan Hambali. Sementara menurut madzhab Hanafi dan Maliki, wajah dan telapak tangan tidak termasuk aurat. Diriwayatkan juga dari Abu Hanifah bahwa telapak kaki juga tidak termasuk aurat. Sementara itu, sebagian ulama madzhab Hambali membolehkan, tapi hukumnya makruh, memandang wajah dan telapak tangan seorang perempuan apabila yang bersangkutan yakin tidak akan terperosok pada syahwat dan pandangannya itu juga tidak disertai syahwat. Mereka juga berkata, "Tidak apa-apa memandang tubuh perempuan tua yang sudah tidak ada lagi keinginan seksual terhadapnya, atau perempuan berwajah jelek yang tidak membangkitkan hasrat seksual, yaitu pada bagian-bagian tubuh yang biasa terlihat. Sandarannya adalah firman Allah SWT,

"Dan para perempuan tua yang telah berhenti (dari haid dan mengandung) yang tidak ingin menikah (lagi), maka tidak ada dosa menanggalkan pakaian (luar) mereka dengan tidak (bermaksud) menampakkan perhiasan; tetapi memelihara kehormatan adalah lebih baik bagi mereka...." **(an-Nuur: 60)**

Menurut madzhab ini juga, laki-laki yang sudah dikebiri, laki-laki banci yang tidak punya hasrat seksual terhadap perempuan, orang yang sudah tua, atau orang yang sudah kehilangan dorongan seksual, baik karena usianya yang sudah lanjut atau impoten atau menderita penyakit yang tipis harapan untuk dapat sembuh lagi, maka pada golongan laki-laki yang seperti ini hukum memandang perempuan seperti hukum yang berlaku pada muhrim yang memandang muhrim perempuannya. Hal ini berdasarkan firman Allah SWT,

"...atau para pelayan laki-laki (tua) yang tidak mempunyai keinginan (terhadap perempuan)...." **(an-Nuur: 31)**

maksudnya adalah orang-orang yang tidak punya keinginan lagi pada perempuan.

Adapun situasi-situasi yang menurut para fuqaha dibolehkan untuk melihat perempuan adalah saat pinangan, pengobatan, melakukan interaksi tertentu seperti jual beli, kesaksian, atau urusan di pengadilan, proses belajar mengajar, dan sebagainya. Kebolehan dimaksud adalah sekadar kebutuhan, dalam arti tidak dibolehkan melampaui batas. Hal itu dikarenakan hal-hal yang dibolehkan karena kondisi darurat dibatasi sesuai kebutuhan.

Pada saat pinangan hanya dibolehkan memandang muka dan telapak tangan saja dan tidak boleh pada selainnya. Selanjutnya, laki-laki tersebut dibolehkan mengulangi pandangannya dengan tetap sebatas muka dan telapak tangan saja, serta tidak boleh menyentuh. Kebolehan melihat wajah karena menunjukkan pada kecantikan si perempuan, sementara melihat telapak tangan untuk mengetahui kesuburan tubuhnya.

Dalam hal pengobatan yang dilakukan seorang dokter laki-laki: hanya dibolehkan baginya memandang pada bagian tubuh yang sakit saja dari perempuan itu. Sebab, hal ini termasuk kondisi darurat; itu pun dengan syarat harus ada pendamping dari pihak perempuan seperti muhrimnya, suaminya, atau perempuan lain yang tepercaya, di samping tidak adanya dokter perempuan yang bisa menangani penyakit tersebut dengan baik (karena jika sang dokter dan pasiennya sejenis, maka tentunya akan lebih ringan kemudharatannya).

Lebih lanjut, hendaklah perempuan itu tidak berobat pada dokter laki-laki yang kurang tepercaya, padahal ada yang lebih tepercaya.

Serta, janganlah berobat pada dokter laki-laki yang kafir dzimmi, padahal ada yang Muslim atau berobat pada dokter perempuan yang kafir dzimmi, padahal ada yang Muslimah.

Memandang wajah dan telapak tangan seorang perempuan dipandang sebagai batas minimal (pandangan yang dibolehkan) jika ada keperluan. Adapun dalam hal memandang bagian tubuh yang lain di luar keduanya, maka seluruh hal yang membolehkan seseorang bertayamum juga dapat menjadi sebab dibolehkannya seseorang memandang tubuh perempuan itu, kecuali bagian kemaluan dan sekitarnya. Bagian tubuh yang boleh dipandang itu akan semakin luas seiring dengan semakin tingginya kondisi darurat yang menuntut untuk itu. Prinsip seperti ini penting dipahami agar tindakan membuka bagian tubuh perempuan itu tidak dipandang sebagai tindakan yang mencoreng kehormatan (orang yang membuka).

Dalam bidang muamalah contohnya, seperti ketika transaksi jual beli, dibolehkan memandang wajah saja guna meminta uang atau menyerahkan barang yang dibeli.

Dalam kesaksian, dibolehkan memandang perempuan, baik ketika ia memberikan atau akan menerima kesaksian, ataupun sebaliknya, yaitu laki-laki itu yang memberikan atau menerima kesaksian dari si perempuan. Bahkan, dibolehkan memandang pada kemaluan apabila persaksian itu berkaitan dengan perzinaan, kelahiran, kemaluan yang tidak normal, atau bertautnya antara kemaluan depan dan belakang dari seseorang. Akan tetapi, apabila ada perempuan lain atau muhrim dari perempuan itu yang bisa diposisikan sebagai saksi dalam hal-hal seperti ini, maka tentu saja mereka yang mesti didahulukan.

Dibolehkan bagi seorang hakim memandang perempuan yang akan diputuskan perkaranya. Hakim itu boleh memandang wajahnya, sekalipun berpeluang membangkitkan nafsunya, disebabkan adanya keperluan untuk itu, yaitu guna menjaga hak-hak seorang manusia melalui pemberian keputusan (yang adil).

Dibolehkan juga memandang perempuan dalam hal pengajaran, disebabkan adanya hal-hal yang perlu dipelajari dan diajarkan pada perempuan itu, seperti surah al-Faatihah dan berbagai keahlian lain yang dibutuhkannya. Kebolehan memandang dalam situasi ini dengan syarat tidak adanya perempuan lain atau muhrim perempuan itu yang bisa mengajarkan, tidak memungkinkan dilakukan dari balik tirai, serta aktivitas tersebut tidak dilakukan berduaan, namun ada muhrim yang mendampinginya.

b. Perempuan Memandang Laki-laki

Hukum pandangan perempuan kepada laki-laki seperti hukum yang berlaku pada pandangan laki-laki terhadap perempuan, seperti dalam tiga kondisi yang disebutkan di atas. Artinya, jika laki-laki itu adalah suaminya, maka ia boleh memandang seluruh bagian tubuh yang si suami juga dibolehkan memandang darinya. Apabila laki-laki itu muhrimnya, maka ia boleh melihat seluruh bagian tubuhnya selain yang terlarang (bagian antara pusar dan lutut).

Adapun jika laki-laki itu asing baginya, maka menurut madzhab Hanafi, jika perempuan itu bisa meredam syahwatnya, maka boleh baginya melihat seluruh bagian tubuh laki-laki itu kecuali antara pusar dan lutut. Adapun dalam madzhab Maliki dan Hambali terdapat dua pendapat.

Pendapat pertama, perempuan itu boleh melihat seluruh bagian tubuhnya selain yang dikategorikan aurat (antara pusar dan lutut). Pendapat ini mirip dengan yang disampaikan madzhab Hanafi, seperti pada hubungan antara seorang laki-laki dengan muhrimnya yang

perempuan. Menurut hemat kami, pendapat seperti inilah yang lebih kuat. Sebab, Rasulullah saw. pernah berkata kepada Fatimah binti Qais, seperti disebutkan dalam hadits yang disepakati keshahihannya,

اِعْتَدِيْ فِي بَيْتِ ابْنِ أُمِّ مَكْتُوْمٍ فَإِنَّهُ رَجُلٌ أَعْمَى تَضَعِيْنَ ثِيَابَكِ فَلاَ يَرَاكِ

"Lewatlah di rumah Ibnu Ummi Maktum, karena ia adalah laki-laki buta. Sekalipun engkau menanggalkan pakaianmu, niscaya ia juga tidak akan melihatmu."[428]

Pendapat kedua, yaitu pendapat yang juga dipandang lebih kuat menurut madzhab Syafi'i, perempuan itu hanya boleh melihat seperti (bagian tubuh) yang dibolehkan bagi laki-laki melihatnya dari perempuan. Hal itu dikarenakan Allah SWT telah memerintahkan perempuan untuk menundukkan pandangan seperti juga diperintahkan kepada laki-laki. Di samping itu, Abu Dawud dan lainnya juga meriwayatkan bahwa Rasulullah saw. telah memerintahkan Ummu Salamah dan Hafshah untuk menutup tubuh mereka dari Ibnu Ummi Maktum seraya berkata, "Bukankah kalian berdua tidak buta (sehingga bisa saja melihat aurat Ibnu Ummi Maktum)"!

c. Laki-laki Memandang Laki-laki

Seluruh madzhab sepakat membolehkan seorang laki-laki yang bisa mengontrol syahwatnya untuk melihat tubuh laki-laki lain, walaupun pemuda yang belum tumbuh jenggotnya, kecuali bagian yang merupakan aurat (antara pusar dan lutut). Hal itu berdasarkan sabda Rasulullah saw.,

عَوْرَةُ الْمُؤْمِنِ مَا بَيْنَ سُرَّتِهِ وَرُكْبَتِهِ

"Aurat seorang mukmin adalah antara pusar dan lututnya."[429]

juga sabda beliau,

اَلْفَخِذُ عَوْرَةٌ

"Bagian paha termasuk aurat."[430]

Di samping itu, menutup aurat hukumnya wajib, sekalipun terhadap anak sendiri atau ketika yang bersangkutan berada di kamar mandi dan sebagainya.[431]

Menurut kesepakatan ulama, diharamkan memandang seorang pemuda yang belum tumbuh jenggotnya (*amrad*) dengan syahwat, sebagaimana diharamkan memandang laki-laki yang berjenggot atau muhrim perempuan dengan syahwat.

d. Perempuan Memandang Perempuan

Hukum perempuan memandang perempuan seperti hukum laki-laki memandang laki-laki, karena adanya kesamaan jenis dan biasanya pandangan tersebut tidak disertai syahwat. Seringkali terjadi kondisi darurat yang mengharuskan tubuh seorang perempuan dilihat oleh perempuan lain. Dalam hal ini, yang terlarang bagi mereka adalah me-

---

428 Aisyah r.a. berkata, "Rasulullah berdiri di belakangku dan menutupiku dengan sorbannya, sementara aku melihat para lelaki Habasyah tengah bermain pedang di dalam masjid." **(HR Bukhari dan Muslim)**

429 Diriwayatkan oleh Sammuyah (Ismail bin Abdullah [wafat: 267 H]) dari Abu Sa'id; kualitasnya *hasan* (*al-Fathul Kabiir* dan *al-Jaami'ush Shaghiir*).

430 HR Abu Dawud, at-Tirmidzi, Ahmad, Ibnu Hibban, dan lainnya dari Zur'ah bin Abdurrahman bin Jurhud dari bapaknya (*Nashbur Raayah*, jilid 4, hlm. 243 dan setelahnya).

431 Qadhi Husein—seorang ulama terkemuka dalam madzhab Syafi'i—menukilkan riwayat dari Ali bin Abi Thalib r.a., bahwa membuka paha di kamar mandi tidak termasuk (membuka) aurat.

mandang bagian yang dikategorikan aurat, yaitu antara pusar dan lutut. Sementara di luar bagian aurat, dibolehkan untuk dilihat jika yang melihat bisa mengontrol syahwatnya. Sementara jika pandangan tersebut disertai syahwat atau dikhawatirkan menimbulkan efek negatif, maka diharamkan.

Menurut pendapat yang lebih benar dalam pandangan jumhur ulama selain madzhab Hambali, haram hukumnya seorang perempuan kafir (dzimmi atau lainnya) memandang tubuh seorang Muslimah yang bukan muhrimnya. Dengan demikian, Muslimah tersebut mesti tetap menutup tubuhnya dan mengenakan jilbab di hadapan perempuan kafir tadi. Yang boleh untuk dilihat hanya wajah dan telapak tangan. Artinya, perempuan kafir tadi statusnya seperti laki-laki asing. Aturan seperti ini berdasarkan firman Allah SWT, (أَوْ نِسَائِهِنَّ) (atau wanita-wanita Islam) (**an-Nuur: 31**) Ayat ini mengisyaratkan bahwa apabila perempuan kafir tersebut boleh memandangnya,maka tidak ada artinya pengkhususan yang terdapat dalam redaksi ayat ini.

Lebih lanjut, dalam sebuah riwayat yang shahih dari Umar ibnul Khaththab, disebutkan bahwa Umar melarang perempuan-perempuan Ahlul Kitab masuk ke pemandian bersama para Muslimah. Alasan di balik pelarangan ini adalah dikhawatirkan perempuan kafir tersebut akan menceritakan kondisi tubuh Muslimah tadi kepada laki-laki kafir. Dengan demikian, yang dimaksud dengan (أَوْ نِسَائِهِنَّ) pada ayat di atas adalah kaum Muslimah saja, yaitu perempuan-perempuan yang seagama.

Berdasarkan pemahaman ini, maka tidak dibolehkan bagi seorang Muslimah memperlihatkan perhiasannya yang terdapat di bagian dalam tubuhnya kepada perempuan kafir.

Sementara, menurut pendapat yang dipandang lebih benar dalam madzhab Hambali, tidak ada perbedaan dalam hal ini antara dua perempuan yang sama-sama Muslim dengan dua orang yang salah satunya Muslimah dan satu lagi perempuan zimmi, sebagaimana tidak ada beda antara dua orang laki-laki yang sama-sama Muslim dengan dua laki-laki yang satunya Muslim dan yang lainnya kafir. Alasannya, perempuan-perempuan kafir, seperti dari penganut Yahudi dan lainnya, dulu juga biasa masuk ke rumah istri-istri Nabi saw. dan para istri Nabi saw. tersebut tidak memakai hijab dan tidak juga disuruh untuk berhijab.

Di samping itu, alasan yang mewajibkan pemakaian hijab antara laki-laki dan perempuan tidak berlaku pada kasus antara seorang Muslimah dengan perempuan dzimmi, sehingga tidak ada dasar untuk mewajibkannya berhijab, seperti halnya jika seorang Muslim laki-laki bersama laki-laki dzimmi. Adapun tentang firman Allah SWT, (أَوْ نِسَائِهِنَّ) (atau wanita-wanita Islam) (**an-Nuur: 31**) kemungkinan yang dimaksud adalah perempuan secara umum, sehingga makna ayat mencakup perempuan Muslim dan kafir. Konsekuensi dari pemahaman ini adalah dibolehkannya bagi seorang Muslimah menampakkan perhiasan dalamnya kepada perempuan kafir, seperti kebolehan memperlihatkannya pada sesama Muslimah.[432]

Menurut hemat kami, pendapat terakhir ini lebih mengandung kelapangan dan kemudahan, serta cocok dengan kondisi di era modern ini.

3. MENYENTUH (DENGAN SYAHWAT)

Dalam situasi ketika pandangan kepada sesuatu diharamkan, maka menyentuhnya dengan syahwat juga diharamkan. Alasannya, tindakan menyentuh justru lebih berpotensi menghasilkan kenikmatan dan membangkitkan nafsu. Sebagai bukti, jika seorang laki-

432 *Mudzakkirah Tafsiir Aayaat al-Ahkaam*, Ali as-Sayis, jilid 3, hlm. 164.

laki menyentuh seorang perempuan dengan syahwat lalu keluar spermanya, maka puasanya batal. Sebaliknya jika hanya memandang lalu keluar spermanya, maka puasanya tidak batal. Kebalikannya, dalam hal yang pandangan pada seorang perempuan dihalalkan, maka menyentuh organ tubuhnya juga dihalalkan, yaitu apabila yang bersangkutan maupun perempuan tersebut yakin bisa mengontrol syahwatnya. Alasannya, Rasulullah saw. sendiri pernah mencium kepala Fatimah, putrinya. Akan tetapi, apabila pihak yang menyentuh itu merasa yakin atau ragu tidak dapat mengontrol syahwatnya, maka tidak dibolehkan baginya menyentuh maupun memandang.[433]

Penjelasan hukum di atas adalah yang terkait dengan selain perempuan asing dan masih muda. Jadi, terhadap perempuan asing dan masih muda, tidak dibolehkan sama sekali menyentuh wajah dan telapak tangannya sekalipun si penyentuh yakin bisa mengontrol syahwatnya. Hal itu dikarenakan tidak adanya kebutuhan untuk melakukan tindakan tersebut, berbeda halnya dengan kebutuhan untuk memandang.

Selanjutnya, diharamkan menyalami seorang perempuan berdasarkan hadits Rasulullah saw.,

إِنِّيْ لاَ أُصَافِحُ النِّسَاءَ

"Sesungguhnya saya tidak menyalami perempuan."[434]

Akan tetapi, jumhur ulama selain Syafi'iyah membolehkan menyalami dan menyentuh tangan perempuan tua yang sudah tidak lagi membangkitkan nafsu kaum laki-laki, karena tidak dikhawatirkan akan timbul efek negatif. Sementara itu, madzhab Hambali mengatakan bahwa Imam Ahmad memandang makruh menyalami perempuan (yang sudah tua), bahkan juga menetapkan hukum yang ketat termasuk menyalami muhrimnya sendiri. Selanjutnya, ia membolehkan bagi seorang ayah menyalami anak perempuannya sebagaimana membolehkan memegang tangan perempuan tua yang berwajah buruk.

Sementara itu, madzhab Syafi'i mengharamkan menyentuh dan memandang perempuan secara mutlak, sekalipun perempuan tersebut sudah tua.

Selanjutnya, dibolehkan menyalami perempuan dengan mengenakan pembatas, dalam arti tidak terjadi persentuhan tangan secara langsung.

Berikutnya, dalam kondisi yang menyentuh seorang perempuan dibolehkan, maka dibolehkan pula berjalan bersamanya. Demikian pula berdua-duaan, apabila laki-laki dan perempuan tersebut tidak khawatir akan terjerumus pada kemaksiatan. Jadi, berdua-duaan dengan muhrim dibolehkan kecuali dengan saudara perempuan sesusuan dan besan/mertua yang masih muda. Sebaliknya, ketika menyentuh seorang perempuan tidak dibolehkan, maka tidak dibolehkan pula berjalan bersama dan berdua-duaan dengannya. Jadi, tidak dibolehkan berduaan dengan seorang perempuan yang bukan istri atau muhrimnya. Demikian pula tidak dibolehkan mengadakan perjalanan dengannya. Hal itu didasarkan sabda Rasulullah saw.,

433 Lihat *Takmillaat al-Fath*, jilid 8, hlm. 98, 102, 106; *ad-Durrul Mukhtaar*, jilid 5, hlm. 259 dan setelahnya, 263, 269 dan setelahnya; *al-Lubaab*, jilid 4, hlm. 164; *al-Qawaaniin al-Fiqhiyyah*, hlm. 446; *Mughnil Muhtaaj*, jilid 3, hlm. 132-134; *Ghaayatul Muntahaa*, jilid 3, hlm. 8; *Kasysyaaful Qinaa'*, jilid 14, hlm. 179 dan jilid 5, hlm. 2; *al-Adzkaar*, karangan an-Nawawi, hlm. 148-150; *ad-Durarul Mubaahah fil-Hazhr wal-Ibaahah*, karangan asy-Syaibani, hlm. 36 dan setelahnya.

434 HR Malik dalam *al-Muwathatha'*, at-Tirmidzi, dan an-Nasa'i dari Umaimah binti Raqiqah (*Jaami'ul Ushuul*, jilid 1, hlm. 168).

لاَ تُسَافِرُ الْمَرْأَةُ فَوْقَ ثَلاَثٍ إِلاَّ وَمَعَهَا زَوْجُهَا أَوْ ذُوْ رَحِمٍ مَحْرَمٍ مِنْهَا

"Janganlah seorang perempuan mengadakan perjalanan di atas tiga hari melainkan ditemani oleh suami atau muhrimnya."[435]

Dan sabdanya,

أَلاَ، لاَ يَخْلُوَنَّ رَجُلٌ بِامْرَأَةٍ إِلاَّ كَانَ ثَالِثَهُمَا الشَّيْطَانُ، عَلَيْكُمْ بِالْجَمَاعَةِ وَإِيَّاكُمْ وَالْفُرْقَةَ فَإِنَّ الشَّيْطَانَ مَعَ الْوَاحِدِ وَهُوَ مِنَ الاثْنَيْنِ أَبْعَدُ

"Jangan sampai seorang laki-laki berduaan dengan seorang perempuan, (sebab ketika itu) yang ketiga adalah setan. Hendaklah kalian selalu berjamaah dan menghindari perpecahan, karena sesungguhnya setan bersama orang yang sendirian. Adapun jika ada seorang temannya yang mendampinginya, maka setan makin menjauh."[436]

Selanjutnya, seluruh bagian tubuh yang diharamkan memandangnya dalam kondisi terpasang (bersatu dengan tubuh), maka haram pula memandangnya dalam kondisi terlepas (terpisah dari tubuh), sekalipun setelah pemiliknya meninggal. Sebagai contoh, diharamkan memandang rambut kemaluan sekalipun milik laki-laki, memandang rambut perempuan atau potongan lengan bawah dan betis milik seorang perempuan merdeka yang sudah meninggal dunia, sebagaimana diharamkan memandang potongan kuku kaki perempuan merdeka yang sudah meninggal dunia itu. Sementara menurut madzhab Hanafi, keharamannya tidak berlaku terhadap kuku tangannya, tapi menurut madzhab Syafi'i termasuk juga kuku tangan. Jadi, disunnahkan untuk menjauhkan seluruh hal ini, agar tidak seorang pun yang melihatnya. Akan tetapi, dikecualikan dari keharaman tersebut melihat beberapa helai rambut milik seorang perempuan atau rambut kemaluan seorang laki-laki yang tercecer atau berserakan di kamar mandi.

Seperti akan dijelaskan kemudian, menyambung rambut dengan rambut manusia lain hukumnya haram, baik rambut penyambung itu adalah rambut perempuan atau laki-laki, dengan alasan terjadinya tindakan pemalsuan dalam hal itu. Di samping itu, Rasulullah saw. bersabda,

لَعَنَ اللهُ الْوَاصِلَةَ وَالْمُسْتَوْصِلَةَ وَالْوَاشِمَةَ وَالْمُسْتَوْشِمَةَ وَالنَّامِصَةَ وَالْمُتَنَمِّصَةَ

"Allah SWT melaknat perempuan yang menyambung rambut dan yang meminta rambutnya disambung; melaknat orang yang bertato dan meminta badannya ditato; serta melaknat perempuan yang mencabut bulu (seperti alis mata) dari wajahnya dan yang meminta untuk dicabutkan."[437]

---

435 HR Muslim dari Abu Sa'id al-Khudri. Adapun dalam lafal Bukhari disebutkan: tiga hari. Akan tetapi, Imam Bukhari dan Muslim juga meriwayatkan dari Abu Hurairah sebagai berikut: Tidak boleh bagi perempuan yang beriman kepada Allah dan hari akhirat mengadakan perjalanan sejauh satu hari satu malam kecuali disertai oleh mahramnya." Lihat *Nashbur Raayah*, jilid 4, hlm. 249.

436 Diriwayatkan dari hadits Umar ibnul Khathab, Ibnu Umar, Jabir bin Samurah, dan Amir bin Rabi'ah. Adapun hadits Umar ini diriwayatkan oleh at-Tirmidzi yang berkata, "Kualitasnya hasan shahih gharib." Lihat *Nashbur Raayah*, jilid 4, hlm. 249 dan setelahnya.

437 Tentang larangan dalam hal ini terdapat banyak hadits; di antaranya adalah yang diriwayatkan bersama oleh Ahmad, Bukhari, dan Muslim dari Ibnu Umar, Asma', dan Aisyah r.a. (*Nailul Authaar*, jilid 6, hlm. 190). Sementara itu, kata *"an-naamishah"* berarti perempuan yang mencabut bulu yang tumbuh di wajah perempuan lain, sedangkan *"al-mutanammishah"* adalah perempuan yang dicabut bulu dari wajahnya.

Selanjutnya, dalam kondisi yang pandangan kepada seorang perempuan diharamkan, maka terlarang juga duduk-duduk dengannya dan saling mewakilkan urusan, kecuali dalam kondisi darurat.[438]

Memanjangkan jenggot

Tidak diragukan lagi bahwa memanjangkan jenggot adalah perbuatan yang termasuk sunnah dan dianjurkan berdasarkan sabda Rasulullah saw.,

خَالِفُوا الْمُشْرِكِيْنَ أَحْفُوا الشَّوَارِبَ وَأَوْفُوا اللِّحَى

"Lakukanlah hal-hal yang membedakan kalian dari orang musyrik, yaitu memendekkan kumis dan memanjangkan jenggot."

Juga sabdanya,

جُزُّوا الشَّوَارِبَ وَأَرْخُوا اللِّحَى خَالِفُوا الْمَجُوْسَ

"Guntinglah kumis dan biarkan jenggot; tampil bedalah dari orang-orang Majusi."

Lebih lanjut, dalam hadits yang diriwayatkan Aisyah disebutkan,

عَشْرٌ مِنَ الْفِطْرَةِ: قَصُّ الشَّارِبِ وَإِعْفَاءُ اللِّحْيَةِ وَالسِّوَاكُ...

"Sepuluh hal yang merupakan perbuatan fitrah: memendekkan kumis, memanjangkan jenggot, bersiwak...."

Serta, hadits dari Ibnu Umar yang menyatakan bahwa Rasulullah saw. menyuruh untuk memendekkan kumis, sebaliknya memanjangkan jenggot.[439]

Adapun yang dimaksud dengan "memendekkan kumis" adalah memotong bagian yang tumbuh melewati bibir hingga terlihat warna putih dari kedua bibir itu. Sementara, makna "memanjangkan jenggot" adalah membiarkannya tumbuh lebat sebagai pembeda dari yang dilakukan orang-orang Majusi yang memendekkan jenggot mereka. Perbuatan seperti yang dilakukan orang Majusi itu dilarang oleh agama.

Madzhab Maliki dan Hambali mengharamkan mencukur jenggot, sementara dalam madzhab Hanafi hukumnya makruh yang cenderung pada haram. Ukuran yang dipandang sunnah dalam hal memanjangkan jenggot adalah sepanjang satu genggam tangan. Adapun memotongnya lebih pendek dari itu atau mencukurnya secara keseluruhan, adalah tindakan yang terlarang.[440]

Sementara itu, dalam madzhab Syafi'i, mencukur jenggot hukumnya makruh. Imam an-Nawawi menyatakan bahwa para ulama telah menetapkan sepuluh hal atau kondisi yang hukumnya makruh berkenaan dengan jenggot, sebagiannya lebih tinggi tingkat kemakruhannya dari yang lain. Di antara hal yang dipandang makruh itu adalah tindakan mencukurnya. Kecuali pada seorang perempuan yang tumbuh jenggot di wajahnya, maka dianjurkan baginya mencukurnya.[441]

Larangan melakukan hal ini berlaku dalam kondisi tidak adanya kebutuhan untuk melakukan pencabutan. Hal itu dikarenakan tindakan tersebut akan menimbulkan rasa sakit pada perempuan yang menjadi objek. Dalam kitab *Tabyiinul Mahaarim* disebutkan, mencukur bulu dari wajah hukumnya haram, kecuali apabila yang tumbuh di wajah perempuan tersebut adalah jenggot atau kumis maka tidak haram untuk dicabut, malah dianjurkan. Akan tetapi, dalam kitab *Tatarkhaniyah* disebutkan, tidak apa-apa mencukur kedua alis mata dan bulu lain dari wajahnya, selama tidak menjadikan perempuan itu menyerupai waria (*Raddul Muhtaar*, jilid 5, hlm. 264).

438 Lihat *al-Qawaaniin al-Fiqhiyyah*, hlm. 446 dan setelahnya; *Mughnil Muhtaaj*, jilid 4, hlm. 135.

439 Imam Muslim meriwayatkan hadits-hadits ini dalam kitab shahihnya; yang pertama dari Ibnu Umar r.a., yang kedua dari Abu Hurairah r.a., yang ketiga dari Aisyah r.a., dan yang keempat dari Ibnu Umar r.a. (*Syarh Muslim*, jilid 3, hlm. 147).

440 *Ad-Durrul Mukhtaar*, jilid 2, hlm. 155.

441 Lihat *Syarh Muslim*, jilid 3, hlm. 149 dan *Nailul Authaar*, jilid 1, hlm. 116.

Adapun sepuluh hal yang merupakan perbuatan fitrah,[442] sesuai dengan hadits Aisyah di atas adalah sebagai berikut: memendekkan kumis, memanjangkan jenggot, bersiwak, menyemprotkan air dari hidung, memotong kuku, membasuh *baraajim*,[443] mencukur bulu ketiak, mencukur rambut kemaluan, bersuci dengan air, berkumur-kumur, dan berkhitan. Walaupun disebutkan pada urutan terakhir, namun khitan adalah perbuatan fitrah yang paling penting diperhatikan seperti diisyaratkan dalam hadits yang diriwayatkan Abu Hurairah.

Dalam hal tidur seranjang, seorang laki-laki tidak dibolehkan tidur seranjang dengan perempuan selain istrinya, baik dengan kondisi telanjang maupun tidak. Tidak dibolehkan dua laki-laki atau dua perempuan tidur bersama di satu tempat tidur, yaitu dalam kondisi tidak ada pembatas di antara keduanya.[444] Lebih lanjut, menurut madzhab Syafi'i diharamkan dua orang laki-laki atau dua orang perempuan yang sama-sama telanjang untuk tidur seranjang dalam satu kain.

Wajib hukumnya memisahkan tempat tidur anak laki-laki jika telah berumur sepuluh tahun dari saudaranya yang perempuan berdasarkan hadits,

مُرُوْا أَوْلَادَكُمْ بِالصَّلَاةِ وَهُمْ أَبْنَاءُ سَبْعٍ وَاضْرِبُوْهُمْ عَلَيْهَا وَهُمْ أَبْنَاءُ عَشْرٍ وَفَرِّقُوا بَيْنَهُمْ بِالْمَضَاجِعِ

"Suruhlah anak-anak kalian shalat pada usia tujuh tahun; pukullah jika mereka masih tidak shalat pada usia sepuluh tahun; serta pisahkanlah tempat tidur mereka (pada usia sepuluh tahun itu)."[445]

Disunnahkan bagi dua laki-laki atau dua perempuan yang saling bertemu untuk bersalaman, berdasarkan hadits yang diriwayatkan ath-Thabrani dan al-Baihaqi bahwa Rasulullah saw. bersabda,

إِنَّ الْمُؤْمِنَ إِذَا لَقِيَ الْمُؤْمِنَ فَسَلَّمَ عَلَيْهِ وَأَخَذَ بِيَدِهِ فَصَافَحَهُ، تَنَاثَرَتْ خَطَايَاهُمَا كَمَا يَتَنَاثَرُ وَرَقُ الشَّجَرِ

"Jika seorang mukmin bertemu dengan mukmin yang lain lalu mengucapkan salam kepadanya seraya meraih tangannya–maksudnya menyalaminya–maka berguguranlah dosa-dosa keduanya seperti bergugurannya dedaunan dari sebuah pohon."

Dan sabda beliau,

مَا مِنْ مُسْلِمَيْنِ يَلْتَقِيَانِ يَتَصَافَحَانِ إِلاَّ غُفِرَ لَهُمَا قَبْلَ أَنْ يَتَفَرَّقَا

"Tidaklah dua orang Muslim bertemu lantas saling berjabat tangan, melainkan keduanya mendapat ampunan sebelum mereka berpisah."[446]

Disunnahkan dalam berjabat tangan menggunakan kedua belah tangan.

---

442 Di dalam hadits Abu Hurairah r.a. yang diriwayatkan bersama oleh Imam Bukhari dan Muslim disebutkan sebagai berikut,

الْفِطْرَةُ خَمْسٌ: الْخِتَانُ وَالْاِسْتِحْدَادُ (حَلْقُ الْعَانَة) وَقَصُّ الشَّارِبِ وَتَقْلِيْمُ الْأَظْفَارِ وَنَتْفُ الْإِبْطِ

"Ada lima hal yang merupakan perbuatan fitrah yaitu berkhitan, mencukur rambut kemaluan, memendekkan kumis, memotong kuku, dan mencukur bulu ketiak."

443 *Baraajim*: sela-sela jari dan persendian tubuh lainnya termasuk bagian telinga, hidung, dan seluruh bagian tubuh yang bisa menjadi lokasi bertumpuknya kotoran.

444 HR Ibnu Abi Syaibah dari Amir al-Hajari (*Nashbur Raayah*, jilid 4, hlm. 257).

445 HR Ahmad, Abu Dawud, dan al-Hakim dari Ibnu Amru; kualitasnya shahih.

446 HR Abu Dawud dan at-Tirmidzi dari al-Barra' (*Nashbur Raayah*, jilid 4, hlm. 260).

Berikutnya, Imam an-Nawawi mengatakan dalam kitab *al-Adzkaar*, "Ketahuilah bahwa bersalaman sangat dianjurkan dalam setiap pertemuan. Adapun tradisi yang biasa dilakukan orang banyak berupa salaman setiap selesai shalat Subuh dan Ashar, maka hal itu sebenarnya tidak ada landasannya dalam syariat. Hanya saja tidak apa-apa dilakukan. Hal itu dikarenakan prinsip dasar dari salaman adalah disunnahkan. Adapun mengaitkannya dengan shalat tertentu, seperti setelah shalat Subuh dan Ashar, adalah kebiasaan yang telah menyebar pada masa kita ini. Padahal, seharusnya juga bisa dipraktikkan usai mengerjakan shalat-shalat yang lain."

Sementara itu, menurut pendapat yang dipandang kuat dalam madzhab Hanafi, dibolehkan bersalaman dalam situasi apa pun, sekalipun setelah setiap shalat. Hanya saja, sebagian ulama Hanafiyah memandang makruh bersalaman setelah shalat.

Lebih lanjut, makruh juga hukumnya berjabat tangan dengan seseorang yang menderita penyakit menular tertentu, seperti lepra atau kusta.[447]

Begitu pula, hukumnya makruh cenderung ke haram bagi seorang laki-laki mencium bibir, tangan, atau bagian tubuh tertentu dari laki-laki yang lain. Demikian juga antara sesama perempuan, baik ketika mereka baru bertemu ataupun akan berpisah, yaitu apabila ciuman-ciuman tersebut disertai syahwat. Adapun jika dalam kerangka untuk menghormati, maka dibolehkan.

Sementara itu, dalam madzhab Syafi'i makruh hukumnya memeluk (merangkul) dan mencium di bagian kepala, sekalipun salah seorang dari mereka atau bahkan keduanya adalah orang yang saleh. Alasannya, sebab adanya larangan untuk itu, seperti yang tersebut dalam hadits yang diriwayatkan at-Tirmidzi. Pengecualian dalam hal ini hanya bagi seorang yang baru kembali dari perjalanan atau pada orang-orang yang menurut kebiasaan dipandang telah lama tidak saling bertemu. Pada kondisi seperti ini, disunnahkan mencium berdasarkan hadits yang juga diriwayatkan at-Tirmidzi.

Makruh pula hukumnya membungkukkan punggung secara mutlak pada siapa pun dan diharamkan mencium lantai di hadapan seorang ulama atau pejabat. Akan tetapi, tidak apa-apa mencium tangan seorang alim atau pejabat yang adil, atau mencium kepala seorang alim yang dermawan.

Selanjutnya, disunnahkan bangkit berdiri untuk menyambut kedatangan seorang yang mulia, baik dalam hal ilmunya, perilakunya, kepribadiannya, dan sebagainya, yaitu dalam rangka menghormatinya bukan untuk pamer atau menyanjung. Imam an-Nawawi berkata dalam kitab *ar-Raudhah*, "Tentang kebolehan hal seperti ini telah ditegaskan dalam beberapa hadits shahih."

4. PERIHAL PERMAINAN

a. Seluruh ulama sepakat bahwa seluruh permainan yang di dalamnya ada unsur perjudian haram hukumnya,[448] yaitu kondisi di mana salah satu pihak untung sementara pihak yang lain rugi. Hal itu dikarenakan permainan seperti itu merupakan bentuk perjudian yang diperintahkan Allah SWT untuk dihindari, seperti

447 *Ad-Durar al-Mubaahah fil-Hazhr wal-Ibaahah*, hlm. 42 dan setelahnya; *Mughnil Muhtaaj*, jilid 3, hlm. 135; *Takmiilaat al-Fath*, jilid 8, hlm. 120; *Syarhur Risaalah*, jilid 2, hlm. 393; dan *ad-Durrul Mukhtaar*, jilid 5, hlm. 269-271.

448 *Al-Badaa'i'*, jilid 5, hlm. 127; *Takmiilaat al-Fath*, jilid 8, hlm. 132; *al-Qawaaniin al-Fiqhiyyah*, hlm. 194; *Syarhur Risaalah*, jilid 2, hlm. 417 dan 429; *asy-Syarhul Kabiir* karangan ad-Dasuki, jilid 1, hlm. 198 dan setelahnya; *al-Muhadzdzab*, jilid 2, hlm. 325 dan 328; *al-Mughnii*, jilid 9, hlm. 170 dan 176; *ad-Durrul Mukhtaar*, jilid 5, hlm. 279 dan jilid 3, hlm. 337; *al-Fataawaa al-Hindiyyah*, jilid 5, hlm. 363; *Tabyiinul Haqaa'iq*, jilid 6, hlm. 13 dan setelahnya.

disebutkan dalam firman-Nya,

"Wahai orang-orang yang beriman! Sesungguhnya minuman keras, berjudi, (berkurban untuk) berhala, dan mengundi nasib dengan anak panah, adalah perbuatan keji dan termasuk perbuatan setan. Maka jauhilah (perbuatan-perbuatan) itu agar kamu beruntung." **(al-Maa'idah: 90)**

Jika seseorang berulang kali melakukan permainan seperti ini, maka hal itu akan berakibat gugurnya statusnya sebagai seorang yang saleh sehingga kesaksiannya bisa ditolak.

Dalam hal salah satu pihak yang bermain tersebut menyediakan imbalan tertentu di mana jika menang, maka ia akan mengambilnya kembali dan sebaliknya jika kalah, maka pihak lain yang akan mengambilnya, akad yang seperti ini tidak sah. Alasannya, permainan tersebut bukan dalam bidang yang berkenaan dengan peralatan berperang, sehingga tidak sah menyediakan imbalan. Akan tetapi, dalam kondisi seperti ini, kesaksian si pelaku tidak sampai ditolak, sebab yang dilakukannya itu bukan perjudian sebagaimana penjelasan yang saya berikan di atas.

b. Permainan yang tidak mengandung unsur perjudian, yaitu yang tidak ada imbalan tertentu dari kedua belah pihak yang bermain atau dari salah satu pihak. Dalam hal ini, ada permainan yang diharamkan dan ada pula yang dibolehkan. Adapun seluruh jenis permainan yang tidak menghasilkan manfaat tertentu, maka hukumnya tidak ada yang lepas dari makruh. Hal itu dikarenakan efeknya yang membuat si pelaku menyia-nyiakan waktu, serta memalingkannya dari dzikir kepada Allah, shalat, dan dari aktivitas-aktivitas lain yang bermanfaat.

Permainan *Nard* (permainan dadu yang diletakkan di atas papan yang dibuat khusus)

Hukumnya adalah haram dan membuat kesaksian pelakunya ditolak. Sementara itu, menurut madzhab Hanafi hukumnya makruh yang cenderung pada keharaman, sesuai dengan istilah yang mereka pakai dalam menghukumi masalah-masalah yang landasannya adalah dalil yang bersifat *zhanni*. Pendapat dalam hal ini didasarkan pada hadits yang diriwayatkan oleh Abu Musa al-Asy'ari,

مَنْ لَعِبَ بِالنَّرْدِ فَقَدْ عَصَى اللهَ وَرَسُوْلَهُ

"Siapa yang melakukan permainan dadu, maka ia telah mendurhakai Allah dan Rasul-Nya."[449]

Buraidah juga meriwayatkan bahwa Rasulullah saw. bersabda,

مَنْ لَعِبَ بِالنَّرْدَشِيْرِ، فَكَأَنَّمَا غَمَسَ يَدَهُ فِي لَحْمِ الْخِنْزِيْرِ وَدَمِهِ

"Siapa yang bermain dadu, maka seakan-akan ia mencelupkan tangannya ke dalam daging dan darah babi."[450]

Dengan demikian, seorang yang terus-terusan bermain dadu tidak diterima kesaksi-

449 HR Ahmad, Abu Dawud, dan Malik (*al-Muntaqaa 'ala al-Muwaththa'*, jilid 7, hlm. 278 dan *Nailul Authaar* hlm. 94).

450 HR Abu Dawud. Sementara itu, dalam riwayat dari Muslim disebutkan,

مَنْ لَعِبَ بِالنَّرْدَشِيْرِ، فَكَأَنَّمَا غَمَسَ يَدَهُ فِي لَحْمِ الْخِنْزِيْرِ وَدَمِهِ

"Siapa yang bermain dadu, maka seakan-akan ia mencelupkan tangannya ke dalam daging dan darah babi."
Lihat *Nashbur Raayah*, jilid 4, hlm. 257.

annya, baik dalam permainan itu disertai perjudian atau tidak. Begitulah kesepakatan ulama keempat madzhab. Alasannya, jika ketika itu tidak disertai judi, maka permainan dadu itu sendiri adalah bentuk penyia-nyiaan waktu dan pekerjaan yang melalaikan, sementara Rasulullah saw. telah bersabda,

كُلُّ شَيْءٍ لَيْسَ مِنْ ذِكْرِ اللهِ فَهُوَ لَهْوٌ وَلَعِبٌ أَوْ وَهُوَ سَهْوٌ وَلَغْوٌ إِلاَّ أَرْبَعَةٌ: مُلاَعَبَةُ الرَّجُلِ امْرَأَتَهُ وَتَأْدِّي الرَّجُلِ فَرَسَهُ وَمَشْيُ الرَّجُلِ بَيْنَ الْغَرْضَيْنِ وَتَعَلُّمُ الرَّجُلِ السِّبَاحَةَ

"Segala hal yang tidak mengingatkan kepada Allah adalah perbuatan yang melalaikan (lahw) dan main-main (la'ib) atau perbuatan yang melenakan (sahw) dan yang sia-sia (laghwu), kecuali empat hal: tindakan suami yang sedang mencumbui istrinya, tindakan seseorang yang tengah menyiapkan kudanya, perjalanan seseorang di antara dua keperluan, dan seseorang yang tengah belajar renang."[451]

Beliau juga bersabda,

لَسْتُ مِنْ دَدٍ وَلاَ الدَّدُ مِنِّيْ

"Saya bukanlah bagian dari permainan dan permainan bukanlah bagian dari saya."[452]

Selanjutnya, diharamkan jenis permainan *arba'ata 'asyar* (sejenis dadu), karena yang dijadikan patokan dalam jenis permainan ini adalah angka yang keluar dari dua batu dadu. Sehingga, ia mirip dengan permainan *azlaam* (mengundi dengan panah) dan *nard* (permainan dadu di atas papan yang dibuat khusus).

Menurut hemat saya, alasan sebenarnya dari pengharaman *nard* ini adalah karena ia merupakan jenis permainan yang biasanya menjadi ajang perjudian di antara orang-orang Majusi.

Permainan catur

Menurut jumhur ulama selain Syafi'iyah, catur hukumnya haram. Ali bin Abi Thalib pernah berkata, "Catur termasuk judi." Diriwayatkan juga bahwa Ali pernah lewat di dekat orang-orang yang tengah bermain catur. Ia lalu berkata, "Mengapa kalian duduk di depan patung-patung itu!"

Sementara menurut madzhab Syafi'i, bermain catur hukumnya makruh. Sebab, ia adalah permainan yang tidak ada manfaatnya terhadap agama dan tidak ada kebutuhan untuk melakukannya. Dengan demikian, meninggalkannya adalah lebih baik. Akan tetapi, ia tidak diharamkan. Sebab, terdapat riwayat yang menyebutkan bahwa Ibnu Abbas, Ibnu Zubair, Abu Hurairah, dan Sa'id bin Mutsayyib melakukannya. Penyebabnya, tidak ada nash yang mengharamkannya. Di samping itu, catur tidak termasuk dalam makna nash yang melarang beberapa jenis permainan, sementara prinsip dasar dari segala sesuatu adalah boleh. Lebih lanjut, sebagian orang berpendapat bahwa permainan catur ini bermanfaat untuk mengusir pikiran (yang macam-macam) dan mempertajam analisa.

Akan tetapi, jika permainan ini disertai dengan imbalan tertentu dari kedua belah pihak yang bermain, atau dari salah satunya di mana yang menang akan mengambil imbalan dari yang kalah, maka jelas hukumnya haram,

451 HR an-Nasa'i dari Jabir bin Abdillah. Selain itu, terdapat hadits-hadits lain dari Uqbah bin Amir r.a., Abu Hurairah r.a., Umar ibnul Khaththab r.a., "Perjalanan seseorang di antara dua keperluan" maksudnya adalah di saat belajar memanah (*Nashbur Raayah*, jilid 4, hlm. 273 dan setelahnya).

452 Diriwayatkan dari hadits Anas r.a dan Mu'awiyah bin Abi Sufyan r.a.. Hadits yang pertama diriwayatkan oleh Imam Bukhari dan lainnya, sementara hadits kedua oleh ath-Thabrani (*Takhrij Ahaadiits at-Tuhfah*, jilid 3, hlm. 4697).

sebagaimana telah saya jelaskan pada awal pembahasan.

Hukum nyanyian dan alatnya

Sebagian ulama madzhab Hanafi dan Hambali menyatakan haramnya menyanyi dan mendengarkan nyanyian, sekalipun tanpa menggunakan alat musik. Hal itu didasarkan pada hadits dari Ibnu Mas'ud bahwa Rasulullah saw. bersabda,

اَلْغِنَاءُ يُنْبِتُ النِّفَاقَ فِي الْقَلْبِ

"Nyanyian menumbuhkan kemunafikan dalam hati."[453]

Sementara itu, sebagian ulama lainnya dari kedua madzhab di atas juga menurut madzhab Maliki, dibolehkan nyanyian yang hanya berupa suara saja (tanpa musik) dan hukumnya tidak makruh. Menurut saya, pendapat yang terakhir inilah yang lebih kuat.

Adapun menurut madzhab Syafi'i, menyanyi dan mendengarkan nyanyian yang tanpa menggunakan alat musik, makruh hukumnya dan tidak haram. Hal itu didasarkan pada riwayat Aisyah yang berkata, "Suatu hari, dua orang pelayan perempuan menyanyi di dekat saya. Tiba-tiba Abu Bakar masuk ke rumah lalu berkata, 'Bagaimana mungkin seruling setan dibunyikan di rumah Rasulullah saw.?' Rasulullah saw. lalu berkata, '*Biarkan mereka! Sesungguhnya sekarang adalah hari raya.*'"[454]

Lebih lanjut, diriwayatkan juga ucapan Umar, "Nyanyian adalah bekal seorang yang tengah mengadakan perjalanan." Kesimpulannya: dalam beberapa buku karangannya, Imam al-Ghazali menyebutkan tentang adanya kesepakatan ulama mengenai kebolehan nyanyian yang tanpa menggunakan alat musik.[455]

Adapun tentang pemakaian alat musik, menurut pendapat yang populer di kalangan keempat madzhab (Hanafi, Maliki, Syafi'i, dan Hambali) menyatakan haramnya penggunaan alat-alat yang dibunyikan (sebagai musik), seperti *'ud* (alat musik petik seperti gitar), mandolin (sejenis gitar juga), piano, gendang, seruling, rebab, dan lainnya; intinya seluruh jenis alat yang dibunyikan dengan menggunakan petikan dan tiupan.[456] Orang yang secara terus-menerus mendengarkannya, maka bisa berakibat kesaksiannya ditolak. Hal itu berdasarkan sabda Rasulullah saw.,

لَيَكُوْنَنَّ مِنْ أُمَّتِي أَقْوَامٌ يَسْتَحِلُّوْنَ الْخَمْرَ وَالْخِنْزِيْرَ وَالْخِزَّ وَالْمَعَازِفَ

"Akan ada di antara umatku nantinya golongan-golongan yang menghalalkan khamar, babi, pakaian berbahan campuran antara wol dan sutra, dan alat-alat musik."[457]

Dalam riwayat lain disebutkan,

لَيَشْرَبَنَّ نَاسٌ مِنْ أُمَّتِي الْخَمْرَ يُسَمُّوْنَهَا بِغَيْرِ اسْمِهَا يُعْزَفُ عَلَى رُؤُوْسِهِمْ بِالْمَعَازِفِ وَالْمُغَنِّيَاتِ،

453 Yang benar adalah bahwa ia merupakan perkataan Ibnu Mas'ud, bukan perkataan Rasulullah (*al-Mughnii*, jilid 9, hlm. 175).

454 *Muttaqaf 'alaihi.*

455 Lihat *Nailul Authaar*, jilid 8, hlm. 101 dan *al-Ihyaa'*, jilid 2, hlm. 238 dan setelahnya.

456 Lihat bahasan tentang "Hal-Hal yang Didengar" dalam kitab *al-Ihyaa'* karangan Imam al-Ghazali, jilid 2, hlm. 237, 268. Satu hal yang menarik adalah bahwa di sana al-Ghazali membolehkan untuk mendengarkan pukulan tongkat, drum, rebana, dan lainnya, dan tidak mengecualikan (dari kebolehan) kecuali piano, alat musik petik, serta alat musik tiup yang disebutkan pelarangannya dalam dalil agama, bukan karena ia bisa menimbulkan kenikmatan. Contohnya *burbuth* (kecapi) tambur (alat musik petik sejenis gitar). Lihat juga *Nailul Authaar*, jilid 8, hlm. 100 dan 105, *asy-Syarhush Shaghiir* dan *Haasyiyat ash-Shaawii*, jilid 2, hlm. 502 dan setelahnya.

457 HR Bukhari.

يَخْسِفُ اللهُ بِهِمُ الْأَرْضَ وَيَجْعَلُ مِنْهُمُ الْقِرَدَةَ وَالْخَنَازِيْرَ

"Akan ada di antara umatku nantinya yang meminum khamar sambil menamakannya dengan nama yang berbeda dari nama aslinya, dan dimainkan alat-alat musik di atas kepala mereka, serta ditampilkan para penyanyi perempuan. Semoga Allah SWT membenamkan mereka ke dalam tanah dan menjadikan sebagian mereka kera dan babi."[458]

Mereka juga mendasarkan pendapat pengharaman alat-alat musik itu dengan ayat Al-Qur'an, yaitu firman Allah SWT,

وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَن سَبِيلِ اللَّهِ .... ﴿٦﴾

"Dan di antara manusia (ada) orang yang mempergunakan percakapan kosong untuk menyesatkan (manusia) dari jalan Allah...." **(Luqmaan: 6)**

Ibnu Abbas berkata, maksudnya adalah *al-malaahii* (alat-alat musik yang melenakan). Lebih lanjut, juga dikemukakan dalil rasio untuk menegaskan keharamannya, yaitu bahwa alat-alat seperti ini menyebabkan orang terpaling dari mengingat Allah dan shalat, di samping juga menyebabkan penghamburan harta. Itulah sebabnya ia diharamkan, seperti halnya khamar.

Menurut madzhab Syafi'i dan Hambali, makruh hukumnya menggunakan tongkat yang berfungsi menambah semarak musik dan yang biasanya tidak dipakai terpisah (dari alat musiknya). Hal itu dikarenakan ia hanya mengikut pada nyanyian, sehingga hukum pemakaiannya seperti hukum nyanyian itu sendiri. Artinya, ia makruh apabila digabungkan bersamanya hal-hal lain yang haram atau makruh, seperti tepuk tangan, nyanyian, atau tarian. Sebaliknya jika tidak digabungkan pemakaiannya dengan hal-hal tersebut, maka pemakaiannya tidak makruh. Sebab, ia (tongkat tersebut) tidak termasuk kategori alat musik, tidak dimainkan (untuk mengiringi nyanyian), serta biasanya tidak digunakan sendirian, berbeda halnya dengan alat musik.

Sementara itu, Imam Malik, madzhab Zahiri, dan sekelompok Sufi membolehkan mendengar nyanyian, sekalipun yang diiringi dengan *'uud* (sejenis gitar) dan *yuraa'* (sejenis buluh/bambu). Pendapat ini juga dianut oleh sekelompok sahabat Rasulullah saw. (Ibnu Umar, Abdullah bin Ja'far, Abdullah bin Zubair, Mu'awiyah, Amru ibnul Ash, dan lainnya), serta sekelompok tabi'in, seperti Sa'id bin Mutsayyib.

Adapun menari yang berisi unsur goyangan, meliuk-liukkan badan, merendahkan dan mengangkat badan melalui gerakan-gerakan yang seimbang maka hukumnya haram dan orang yang menghalalkannya dapat disebut fasik.

Adapun permainan yang dibolehkan—seperti yang akan saya jelaskan dalam bahasan tentang perlombaan—adalah perlombaan yang dibolehkan syariat, yaitu perlombaan berkuda dan dengan hewan lainnya atau latihan menggunakan senjata. Aktivitas seperti ini dibolehkan menggunakan imbalan asalkan tidak berasal dari kedua pihak yang berlomba tapi dari pihak ketiga, ataupun dari salah satu pihak yang berlomba dan yang mendapatkannya adalah pihak yang menang.

---

458 HR Ibnu Majah. Tentang kedua hadits ini, lihat *Nailul Authaar,* jilid 8, hlm. 96. Selain itu, at-Tirmidzi juga meriwayatkan satu hadits dari Ali bin Abi Thalib r.a. yang berbunyi, *"Apabila umatku telah melakukan lima belas hal, maka mereka akan ditimpa bala... di antaranya adalah meminum khamar, mengenakan pakaian sutra, melakukan praktik perbudakan, dan memainkan alat musik."* Akan tetapi, kualitas haditsnya *ghariib* (ganjil). Lihat *Nailul Authaar,* jilid 8, hlm. 99.

Dibolehkan juga nyanyian yang mubah serta memukul rebana (*duff*)[459] pada momentum pernikahan dan khitan berdasarkan sabda Rasulullah saw.,

أَعْلِنُوا النِّكَاحَ وَاضْرِبُوْا عَلَيْهِ بِالْغِرْبَالِ

"Umumkanlah pernikahan dan pukullah rebana pada momentum tersebut."[460]

Diharamkan nyanyian-nyanyian yang membangkitkan nafsu, yaitu yang berisi lirik-lirik yang menggambarkan kemolekan tubuh, kemaksiatan, dan kecanduan khamar, baik dalam momentum pernikahan atau lainnya. Diharamkan juga penggunaan alat-alat musik melenakan.[461]

Selanjutnya, ar-Ruyani meriwayatkan dari al-Qaffal bahwa Imam Malik berpendapat bolehnya nyanyian yang diiringi alat-alat musik. Pendapat ini juga dianut madzhab Zahiri. Tidak ada perbedaan pendapat di kalangan penduduk kota Madinah tentang bolehnya pemakaian *'uud* (sejenis gitar).[462] Pendapat seperti ini juga dianut oleh sebagian ulama Syafi'i. Dalil mereka dalam membolehkannya adalah bahwa hadits-hadits yang melarang hal ini menurut mereka tidak ada yang shahih. Al-Faqihani berkata, "Saya tidak mengetahui ada ayat dalam Al-Qur'an atau satu hadits shahih pun yang mengharamkan alat-alat musik. Yang ada hanyalah dalil-dalil yang secara zahirnya bisa dipahami demikian, serta dalil-dalil yang menggunakan redaksi umum, bukan dalil-dalil yang bersifat *qath'i* (pasti)."[463]

Adapun pendapat saya dalam masalah ini adalah, bahwa lagu-lagu kebangsaan atau lagu-lagu yang mengajak pada kebaikan atau jihad hukumnya tidak terlarang, dengan syarat tidak ada pembauran antara laki-laki dan perempuan dan para perempuannya memakai hijab dan tidak memperlihatkan kecuali wajah dan telapak tangan. Adapun lagu-lagu yang mendorong pada perbuatan buruk, maka tidak diragukan lagi keharamannya, bahkan termasuk oleh ulama-ulama yang membolehkan nyanyian. Tingkat keharamannya akan lebih berat lagi pada siaran-siaran radio atau televisi yang berisi penuh dengan kemungkaran, seperti banyak kita dapati di masa sekarang.

Dengan demikian, tidak diragukan bahwa sikap tidak mendengarkan nyanyian pada masa sekarang adalah sikap yang lebih utama. Hal itu demi menghindari syubhat (hal yang diragukan kebolehannya). Sebab, seorang mukmin adalah orang yang sangat hati-hati dalam menghadapi perkara-perkara syubhat, sebagaimana ditegaskan dalam sebuah hadits. Artinya, siapa yang menghindarinya, maka ia telah menutup peluang timbulnya tuduhan-tuduhan terhadap kualitas agama dan kehormatannya. Sementara yang masih senang bermain-main dengan perkara syubhat, dikhawatirkan akan terperosok ke dalamnya. Terlebih lagi, jika nyanyian-nyanyian yang didengar itu berkenaan dengan penggambaran kemolekan tubuh dan wajah, kegenitan, kata-kata jorok, hubungan seksual, serta kecanduan khamar, sebagaimana yang dikatakan oleh Imam asy-Syaukani.[464]

---

459 *Duff*: alat musik berbentuk bundar yang dipukul di salah satu sisinya, seperti *ghirbal*. Adapun *mizhar*, yaitu alat berbentuk bundar yang bisa dipukul di kedua sisinya, di dalam madzhab Maliki terdapat tiga pendapat mengenai pemakaiannya: boleh, terlarang, dan makruh.

460 HR Ibnu Majah dari Aisyah r.a. (*Nailul Authaar*, jilid 6, hlm. 187).

461 *Nailul Authaar*, jilid 6, hlm. 188.

462 *Nailul Authaar*, jilid 8, hlm. 100 dan 150.

463 *Nailul Authaar*, jilid 8, hlm. 104.

464 *Nailul Authaar*, jilid 8, hlm. 105.

Selanjutnya, dibolehkan mendengarkan musik untuk mengobati beberapa penyakit kejiwaan atau syaraf.

Kriteria halal dan haramnya sebuah hiburan dan permainan menurut madzhab Syafi'i

Kriteria yang paling jelas dalam masalah ini menurut madzhab Syafi'i adalah segala hiburan dan permainan yang tidak menghasilkan efek manfaat tertentu bagi pelakunya hukumnya mubah. Sementara yang meninggalkan dampak yang berbahaya, maka hukumnya adalah haram.

Adapun dasar pengategorian macam-macam permainan ini adalah bahwa permainan yang berperan dalam menggerakkan pikiran, seperti catur, hukumnya dipandang makruh, sedangkan yang berpijak pada hal-hal yang bersifat kebetulan serta mengebiri fungsi akal, seperti permainan *nard* (dadu), maka hukumnya haram.

Berdasarkan prinsip di atas, maka berlama-lama dalam arena permainan dan gurauan hukumnya adalah makruh. Sementara apabila aktivitas tersebut juga disertai dengan kebohongan atau peremehan terhadap akhlak karimah, maka hukumnya haram.

Lebih lanjut, arena-arena bernyanyi yang diiringi dengan alat-alat musik hukumnya haram. Adapun catur hukumnya makruh, sebab ia berguna untuk melatih pikiran. Namun jika menyebabkan tertinggalnya kewajiban-kewajiban agama, maka hukumnya menjadi haram. Sementara itu, permainan ketangkasan dan kartu hukumnya juga makruh, sebab ia melalaikan dari mengingat Allah SWT. Bahkan, ia bisa menjadi haram apabila di dalamnya disyaratkan penyetoran uang dalam jumlah tertentu.

Lebih lanjut, permainan dadu hukumnya haram sekalipun tanpa unsur perjudian atau imbalan. Sebab, ia bersandar pada hal-hal yang bersifat kebetulan. Permainan seperti ini menghasilkan dampak berbahaya pada kejiwaan pelakunya, sebab ia bisa menimbulkan pikiran bahwa hal-hal kebetulan memiliki peran dalam aktivitas kehidupan.

Diharamkan pula mengadu ayam jago, mendorong hewan ternak untuk saling menyeruduk, permainan adu kerbau, gulat bebas, tinju, dan sebagainya, disebabkan bahaya yang ditimbulkannya dalam kehidupan manusia atau hewan. Tetapi, jika dalam aktivitas tinju atau gulat itu tidak menimbulkan bahaya bagi salah satu pihak, maka dibolehkan. Selain itu, permainan gulat juga dibolehkan jika dilakukan dalam rangka latihan meningkatkan kekuatan, kemampuan berperang, atau latihan membela diri. Rasulullah saw. sendiri pernah bergulat dengan Rukanah dan beliau berhasil mengalahkannya.[465] Akan tetapi, apabila permainan tersebut disertai penyetoran uang tertentu dari salah satu pihak atau keduanya atau dari pihak ketiga, maka hukumnya haram, sebab merupakan perjudian yang diharamkan melakukannya.

Adapun riwayat yang disampaikan Abu Dawud dalam kitab *Maraasiil*, bahwa *Rasulullah saw. bergulat dengan Rukanah ketika yang bersangkutan masih musyrik dengan imbalan beberapa ekor kambing*, maka hal itu dapat dijawab bahwa kejadiannya berlangsung pada masa jahiliyah, yaitu sebelum Rukanah masuk Islam. Rasulullah saw. sendiri kemudian mengembalikan ketiga kambing tersebut kepadanya seraya berkata, *"Sesungguhnya kami tidak bermaksud untuk juga mengambil hartamu setelah berhasil mengalahkanmu. Oleh karena itu, ambillah kembali kambingmu ini."*

Makruh juga hukumnya bermain-main dengan merpati menurut sekelompok ulama, karena ia termasuk kategori permainan yang

465 HR Abu Dawud.

melalaikan yang tidak diizinkan agama. Bahkan, bisa jadi diharamkan berdasarkan hadits yang diriwayatkan Ahmad, Abu Dawud, dan Ibnu Majah dari Abu Hurairah, bahwa Rasulullah saw. pernah melihat seorang laki-laki yang mengejar-ngejar merpati betina. Beliau lantas berkata, *"Setan laki-laki mengejar-ngejar setan perempuan."*

Hukum senandung seorang penunggang unta dan bersyair

Adapun senandung yang dilakukan seorang penunggang unta, hukumnya mubah dan tidak apa-apa melantunkannya atau mendengarkannya. Hal ini telah disetujui oleh Rasulullah saw. sebagaimana beliau tidak melarang senandung orang-orang Arab Badui. Dengan demikian, dibolehkan seluruh jenis senandung selama tidak sampai ke taraf nyanyian. Nabi saw. sendiri terkadang mendengarkan senandung syair dan tidak melarangnya.[466]

Dibolehkan juga melantunkan syair karena Rasulullah saw. juga memiliki para penyair, di antaranya Hassan dan Ka'ab bin Malik dan Abdullah bin Rawahah. Mereka sering melantunkan (syair-syair) pujian pada beliau. Rasulullah saw. juga memberikan selendang (burdah) yang biasa beliau pakai kepada Ka'ab bin Zuhair setelah ia melantunkan bait-bait qasidah yang seluruhnya berakhiran huruf "lam" berjudul *"Baanat Su'aad."*

Hukum melantunkan syair sama dengan hukum berkata-kata, baik dari sisi terlarang maupun kebolehannya atau makruh dan mubahnya. Demikian juga dari sisi tertolaknya kesaksian pelakunya. Artinya, syair yang baik sama dengan kata-kata yang baik. Sebaliknya, syair yang buruk sama dengan kata-kata yang buruk. Rasulullah saw. bersabda,

إِنَّ مِنَ الشِّعْرِ لَحِكَمًا

"Di antara syair ada yang merupakan hikmah."[467]

Beliau juga bersabda,

اَلشِّعْرُ بِمَنْزِلَةِ الْكَلَامِ: حَسَنُهُ كَحَسَنِ الْكَلَامِ وَقَبِيْحُهُ كَقَبِيْحِ الْكَلَامِ.

"Bersyair sama dengan berkata-kata; yang baik di antaranya sama dengan kata-kata yang baik. Sebaliknya, syair yang buruk sama dengan kata-kata yang buruk."[468]

Hukum melagukan Al-Qur'an

Dibolehkan membaca Al-Qur'an tanpa dilagukan, namun yang lebih utama adalah membaguskan suara ketika membacanya. Hal itu didasarkan sabda Rasulullah saw.,

زَيِّنُوا الْقُرْآنَ بِأَصْوَاتِكُمْ

"Hiasilah Al-Qur'an dengan suara kalian."
atau,

زَيِّنُوا أَصْوَاتَكُمْ بِالْقُرْآنِ

"Baguskanlah suara kalian ketika membaca Al-Qur'an."[469]

---

466 Lihat *al-Muhadzdzab*, jilid 2, hlm. 327 dan setelahnya; *al-Mughnii*, jilid 9, hlm. 176; *al-Ihyaa'*, jilid 3, hlm. 109.

467 HR Ahmad dan Abu Dawud dari Ibnu Abbas r.a. dengan lafal,

إِنَّ مِنَ الْبَيَانِ سِحْرًا، وَإِنَّ مِنَ الشِّعْرِ حِكَمًا

"Di antara penjelasan itu ada yang merupakan sihir, sebagaimana di antara syair itu ada yang merupakan hikmah."

468 HR Bukhari dalam *al-Adabul Mufrad*. Ath-Tabrani dalam kitab *al-Ausath* dari Ibnu Amru, dan Abu Ya'la dari Aisyah r.a. (*al-Fathul Kabiir*).

469 HR Ahmad, Abu Dawud, an-Nasa'i, Ibnu Majah, Ibnu Hibban, dan al-Hakim dari al-Barra' bin Azib (*al-Jaami'ush Shaghiir*)..

Adapun hukum membaca Al-Qur'an dengan dilagukan: jika si pelaku tidak berlebihan dalam merenggangkan dan memanjangkan suaranya serta dalam menekankan harakat lafal ayat tersebut, maka tidak dilarang. Sebab, Rasulullah saw. sendiri telah membaca Al-Qur'an seraya menggemakan dan mengangkat suaranya. Adapun jika si pelaku melampaui batas dalam memanjangkan huruf atau memasukkan sebagian huruf ke dalam huruf lainnya, maka hal tersebut hukumnya makruh.[470]

5. HUKUM GAMBAR/ LUKISAN

Arti dasar menggambar (*tashwiir*) dalam bahasa Arab adalah membuat, menyusun, dan membedakan; di antara contohnya adalah lafal "*al-mushawwir*" yang merupakan salah satu Asmaul Husna. Artinya, Allah-lah yang telah menciptakan seluruh makhluk ini dan menyusunnya, yaitu dengan memberikan kepada setiap makhluk bentuk khusus dan profil yang membuat masing-masing mereka berbeda dari yang lain, bagaimana pun beraneka macam dan banyaknya jumlahnya.[471] Di antara ayat Al-Qur'an yang memuat lafal ini adalah firman-Nya,

"..kemudian membentuk (tubuh)mu...." **(al-A'raaf: 11)**

firman-Nya,

"..Dia membentuk rupamu lalu memperbagus rupamu...." **(at-Taghaabun: 3)**

firman-Nya,

"Dalam bentuk apa saja yang dikehendaki, Dia menyusun tubuhmu." **(al-Infithaar: 8)**

firman-Nya,

"Dialah yang membentuk kamu dalam rahim menurut yang Dia kehendaki...." **(Ali 'Imran: 6)**

Demikian juga sabda Rasulullah saw.,

خَلَقَ اللهُ آدَمَ عَلَى صُوْرَتِهِ وَطُوْلُهُ سِتُّوْنَ ذِرَاعًا

"Allah SWT menciptakan Adam dengan bentuk (yang diinginkan-Nya), yaitu dengan tinggi badan 60 hasta."[472]

Raghib al-Asfahani mengatakan dalam kitabnya, *Mufradaat Al-Qur'an* bahwa yang dimaksud dengan gambar atau bentuk di sini adalah bentuk yang dikhususkan bagi manusia, yaitu bentuk yang dapat diamati dengan mata dan pikiran. Dengan hal inilah Allah SWT memuliakannya dari kebanyakan makhluk yang Dia ciptakan.[473]

Adapun gambar yang ada di zaman Nabi saw. dan yang terlarang atau diharamkan adalah gambar yang mencakup tiga sifat berikut: gambar makhluk yang mengandung nyawa, baik dari jenis manusia atau hewan, dimaksudkan untuk pengagungan, dan gambar itu menandingi ciptaan Allah SWT. Hikmah dari pengharaman gambar tersebut adalah mencegah tindakan yang menyerupai pe-

---

470 *Al-Muhadzdzab*, jilid 2, hlm. 328; *al-Mughnii*, jilid 9, hlm. 179 dan setelahnya.

471 *An-Nihaayah*, Ibnu Atsir, jilid 3, hlm. 58.

472 HR Ahmad, Bukhari, dan Muslim dari Abu Hurairah r.a.. Makna hadits ini adalah bahwa Allah menciptakan Adam a.s. dalam bentuk dan ukurannya yang seperti itu sejak dari awal penciptaannya hingga wafatnya. Ukuran tubuhnya tidak berubah-ubah, demikian juga bentuk fisiknya. Hal tersebut berbeda dari yang terjadi pada keturunan Adam a.s. di mana seluruh mereka mengalami perubahan-perubahan, dimulai dari setetes mani lalu segumpal daging, lalu menjadi tulang dan jaringan saraf. Selanjutnya, setelah lahir pun mereka mengalami perubahan bentuk dari bayi menjadi remaja lalu dewasa lalu tua.

473 *Mu'jam Mufradaat Alfaaz Al-Qur'an*, hlm. 297.

nyembahan terhadap berhala atau patung dan memerangi praktik syirik, serta agar segala bentuk pengagungan hanya dikhususkan bagi Allah SWT.

Hadits-hadits terpenting yang berbicara tentang masalah ini adalah:

1. Hadits tidak masuknya malaikat ke dalam rumah yang di dalamnya terdapat anjing dan gambar. Hadits ini diriwayatkan oleh Imam Muslim dari Ibnu Abbas yang berkata, "Saya mendengar Abu Thalhah berkata, 'Saya mendengar Rasulullah saw. bersabda,

   لاَ تَدْخُلُ الْمَلاَئِكَةُ بَيْتًا فِيْهِ كَلْبٌ وَلاَ صُوْرَةٌ

   'Malaikat tidak akan masuk ke dalam rumah yang di dalamnya terdapat anjing dan gambar.'"

   Maksud hadits ini adalah malaikat pembawa rahmat dan berkah serta malaikat yang biasa memohonkan ampunan bagi manusia. Adapun malaikat pencatat amal, maka tetap masuk ke dalam seluruh rumah dan tidak pernah meninggalkan manusia sesaat pun. Sebab, mereka bertugas mencatat seluruh perbuatan manusia.

   Para ulama berkata, "Alasan para malaikat itu tidak mau masuk ke dalam rumah yang di dalamnya ada gambar, disebabkan keberadaannya merupakan bentuk kemaksiatan yang besar dan bentuk penyaingan ciptaan Allah SWT. Sedangkan penolakan masuk ke rumah yang ada anjingnya, dikarenakan anjing adalah hewan yang banyak sekali memakan makanan yang najis.[474]

   Sementara itu, Imam al-Khathabi berkomentar sebagai berikut, "Yang dimaksud dengan tidak masuknya malaikat ke dalam suatu rumah karena keberadaan anjing dan gambar di dalamnya, adalah rumah yang ada anjing atau gambar yang memang diharamkan untuk dimiliki. Artinya, jika yang ada di rumah itu adalah anjing yang tidak haram dimiliki seperti anjing untuk berburu, atau untuk menjaga tanaman dan hewan ternak, demikian juga gambar yang ada di dalamnya adalah gambar (yang tidak haram dimiliki) yang terdapat di lokasi yang hina, seperti di karpet (yang diinjak-injak), di bantal (yang diduduki), dan selainnya, maka hal tersebut tidaklah menghalangi malaikat untuk masuk ke rumah."

2. Hadits tentang selimut tipis (*qiraam*). Hadits ini juga diriwayatkan Imam Muslim dari Aisyah yang berkata, "Rasulullah saw. masuk ke rumah dan ketika itu saya tengah menutupi tubuh dengan sehelai selimut tipis yang bergambar permukaannya. Seketika wajah beliau berubah, lalu beliau meraih selimut itu dan merobeknya lantas berkata,

   إِنَّ مِنْ أَشَدِّ النَّاسِ عَذَابًا يَوْمَ الْقِيَامَةِ الَّذِيْنَ يُشَبِّهُوْنَ بِخَلْقِ اللهِ

   'Sesungguhnya di antara orang yang paling besar azabnya pada hari Kiamat kelak adalah mereka yang membuat hal-hal yang menyerupai ciptaan Allah SWT.'"[475]

   Hukum seperti di atas, yaitu yang berkenaan dengan selimut bergambar itu, adalah hukum pada masa-masa awal Islam.

474 *Syarh Muslim*, an-Nawawi, jilid 14, hlm. 84.

475 *Syarh Muslim*, jilid 14, hlm. 87 dan setelahnya.

Adapun setelah Islam semakin mapan, maka diberikan keringanan dengan dalil riwayat lain seperti yang disebutkan Imam Muslim dari Khalid al-Juhni, yang di dalamnya ada tambahan redaksi sebagai berikut, "*...kecuali yang berbentuk garis-garis pada baju.*" Demikian juga pada hadits yang diriwayatkan imam hadits yang lima (yaitu Imam Ahmad ditambah penyusun kitab sunan yang empat) dari Abu Thalhah, yaitu, "*...kecuali garis-garis pada baju.*"

Adanya *rukhshah* pada masa-masa selanjutnya juga dikuatkan dengan hadits lain, yaitu riwayat Imam Muslim dari Aisyah yang berkata, "Saya memiliki sehelai tirai yang bermotif patung burung. Jika ada orang yang masuk ke rumah, maka akan langsung berhadapan dengan tirai ini. Rasulullah saw. lantas berkata,

حَوِّلِيْ هَذَا فَإِنِّيْ كُلَّمَا دَخَلْتُ فَرَأَيْتُهُ ذَكَرْتُ الدُّنْيَا

"Alihkanlah letaknya karena setiap kali masuk dan melihatnya maka saya teringat pada dunia."

Selain itu, Aisyah r.a. juga berkata, "Saya juga memiliki sehelai selimut yang (di beberapa bagian) ditempeli sutra. Saya terkadang memakainya."

Imam ath-Thahawi berkata, "Pada masa-masa awal, Islam memang melarang seluruh jenis gambar, sekalipun berbentuk garis-garis. Hal itu dikarenakan orang-orang ketika itu masih baru lepas dari penyembahan kepada gambar, sehingga ia dilarang secara umum. Selanjutnya, ketika larangan tersebut telah terpatri (di hati kaum Muslimin), maka Rasulullah saw. membolehkan kain yang bermotif garis-garis karena adanya kebutuhan untuk memiliki kain. Di samping itu, beliau juga membolehkan gambar pada kain yang diletakkan di tempat yang hina, dikarenakan orang yang tidak berilmu sekalipun diyakini tidak akan mengagungkannya. Dengan demikian, larangan yang ada hanya tersisa pada gambar di kain yang tidak diposisikan di tempat yang hina."

3. Hadits *numruqah* (bantal kecil)

Imam Muslim meriwayatkan dari Aisyah bahwa ia pernah membeli bantal kecil yang bergambar. Ketika Rasulullah saw. melihatnya, beliau tetap berdiri di pintu dan tidak mau masuk ke rumah. Aisyah berkata, "Saya segera memahami isyarat ketidaksukaan di wajah beliau. Saya lalu berujar, 'Wahai Rasulullah saw., saya bertobat kepada Allah dan Rasul-Nya; apa ada yang salah dengan saya?' Rasulullah saw. berkata, '*Dari mana bantal kecil ini?*' Saya menjawab, 'Saya sengaja membelinya untuk tempat engkau duduk dan bersandar.' Rasulullah saw. lalu berkata,

إِنَّ أَصْحَابَ هَذِهِ الصُّوَرِ يُعَذَّبُوْنَ وَيُقَالُ لَهُمْ: أَحْيُوا مَاخَلَقْتُمْ

'Sesungguhnya orang-orang yang membuat gambar ini akan diazab. Dikatakan kepada mereka kelak, 'Hidupkanlah apa yang kalian ciptakan tersebut!"

Beliau seterusnya berkata,

إِنَّ الْبَيْتَ الَّذِي فِيْهِ الصُّوَرُ لَا تَدْخُلُهُ الْمَلَائِكَةُ

'Sesungguhnya rumah yang di dalamnya ada gambar-gambar tidak akan dimasuki malaikat.'"[476]

Dari hadits ini terlihat jelas bahwa keharaman tersebut ditimpakan kepada para penggambar, yaitu orang-orang yang menggambar makhluk-makhluk yang bernyawa dengan kondisi yang menandingi ciptaan Allah SWT.

4. Tantangan terhadap para penggambar

   Imam Muslim meriwayatkan dari Abu Zura'ah yang berkata, "Saya masuk ke rumah Marwan bersama Abu Hurairah. Abu Hurairah lantas melihat di dalamnya terdapat gambar-gambar sehingga ia berkata, 'Saya mendengar Rasulullah saw. bersabda,

   قَالَ اللهُ عَزَّ وَجَلَّ: وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ ذَهَبَ يَخْلُقُ خَلْقًا كَخَلْقِي، فَلْيَخْلُقُوا ذَرَّةً أَوْلِيَخْلُقُوا حَبَّةً أَوْ لِيَخْلُقُوا شَعِيْرَةً

   'Allah SWT berkata, 'Siapakah yang lebih aniaya dari orang yang membuat ciptaan seperti ciptaan-Ku! Bisakah mereka membuat satu partikel atom saja! Atau bisakah mereka menciptakan satu butir biji atau sehelai rambut saja?'"[477]

5. Imam Bukhari meriwayatkan bahwa Rasulullah saw. tidak melihat di rumah beliau suatu benda apa pun yang ada gambar salibnya melainkan pasti dibuangnya.

Pendapat para ulama dalam masalah gambar

Dalam rangka menjelaskan berbagai pendapat para ulama seputar masalah ini, Imam an-Nawawi berkata,[478] membuat gambar hewan hukumnya sangat diharamkan dan termasuk dosa besar, sebab pelakunya diancam dengan siksa yang besar, seperti disebutkan dalam berbagai hadits. Keharaman dimaksud berlaku baik si pelaku membuatnya untuk hal-hal yang akan dihinakan atau tidak. Dengan kata lain, keharaman membuatnya berlaku untuk seluruh situasi. Alasannya, pada tindakan tersebut tecermin upaya menyaingi ciptaan Allah. Jadi, tidak dibolehkan membuat gambar hewan baik pada kain, permadani, mata uang perak, mata uang emas, mata uang dari bahan lainnya, wadah tempat makan minum, dinding rumah, dan barang-barang lainnya.

Adapun membuat gambar pepohonan, kantong pelana unta, dan sebagainya, yaitu yang tidak memuat gambar hewan, maka tidak diharamkan. Demikianlah hukum gambar itu sendiri.

Adapun tindakan si penggambar menggantungkan gambar hewan tersebut atau memajangnya di rumahnya dan tempat lainnya, maka jika digantungkan di dinding atau kain yang dipakai atau sorban dan posisi lainnya yang tidak merupakan tempat yang rendah/hina, maka hukumnya haram. Adapun jika diletakkan di permadani yang akan diinjak-injak atau bantal atau hal-hal lain yang berposisi rendah/hina, maka tidak haram. Dalam hal ini, tidak ada perbedaan antara gambar yang memiliki bayang-bayang atau tidak. Demikian pendapat madzhab Syafi'i dan jumhur ulama dari golongan sahabat, tabi'in, dan orang-orang yang datang sesudah mereka, sebagaimana pendapat demikian juga merupakan pendapat Imam ats-Tsauri, Malik, Abu Hanifah, dan ulama lainnya.

Adapun makna dari tidak masuknya malaikat ke dalam suatu rumah yang ada anjing

476 *Syarh Muslim*, jilid 14, hlm. 89 dan setelahnya..

477 *Ibid.*, jilid 14, hlm. 93 dan setelahnya.

478 *Ibid.*, jilid 14, hlm. 81 dan setelahnya.

dan gambar di dalamnya adalah, rumah yang ada anjing atau gambar yang memang diharamkan untuk dimiliki, bukan anjing yang tidak diharamkan memilikinya seperti anjing untuk berburu atau menjaga tanaman dan hewan ternak. Demikian juga gambar yang diletakkan di tempat yang hina seperti di karpet, di bantal, dan selainnya. Artinya, dalam kondisi seperti itu, maka anjing dan gambar tersebut tidaklah menghalangi malaikat masuk ke rumah tersebut, seperti telah dijelaskan di atas.

Sebagian Salafus Saleh berkata, "Sebetulnya yang dilarang Rasulullah saw. hanyalah gambar yang memiliki bayangan, sehingga dibolehkan memiliki gambar-gambar yang tidak memiliki bayangan." Akan tetapi, Imam an-Nawawi membantahnya seraya berkata, "Pendapat seperti ini tidak benar. Tirai bergambar yang dikritik keras oleh Rasulullah saw. (seperti tersebut dalam hadits di atas) tidak diragukan lagi adalah tirai yang tercela untuk dipasang, sementara gambar yang terpatri di sana adalah gambar yang tidak memiliki bayangan. Ditambah lagi, redaksi hadits-hadits yang berisi larangan dalam hal ini bersifat umum, mencakup seluruh jenis gambar."

Az-Zuhri turut berkata, "Larangan terhadap gambar adalah larangan yang bersifat umum. Demikian juga dalam penggunaan hal-hal yang bergambar serta masuk ke dalam rumah yang ada gambar di dalamnya. Artinya, larangan memasang hal-hal bergambar di dalam rumah mencakup gambar yang hanya berupa garis-garis atau selain garis, atau gambar itu terpasang di dinding, kain, atau permadani, baik yang diletakkan di tempat yang rendah/hina atau tidak. Hal ini didasarkan pada lafal hadits-hadits tersebut (yang bersifat umum), terlebih hadits tentang *numraqah* (bantal kecil) seperti yang diriwayatkan Imam Muslim di atas." Berkenaan dengan pendapat az-Zuhri ini, Imam an-Nawawi berkomentar, "Inilah pendapat yang kuat."

Sebagian ulama lain berpendapat, ada di antara gambar tersebut yang dibolehkan, yaitu yang berupa garis-garis pada kain, baik yang diletakkan di tempat yang rendah/hina atau tidak, dan baik gambar itu digantungkan di dinding atau tidak. Para ulama tersebut juga memandang makruh gambar-gambar yang memiliki bayangan maupun gambar yang dibuat di dinding atau tempat yang mirip dengan itu, baik gambar dimaksud berupa garis-garis atau tidak. Mereka berdalih dengan hadits yang menyebutkan,

إِلاَّ مَا كَانَ رَقْمًا فِي ثَوْبٍ

"...kecuali yang berupa garis-garis pada kain."

Inilah pendapat yang dikemukakan Qasim bin Muhammad.

Selanjutnya, para ulama sepakat melarang gambar yang memiliki bayangan dan mewajibkan untuk mengubahnya. Qadhi Iyadh berkata, "Kecuali yang berkenaan dengan permainan boneka untuk anak-anak perempuan; dalam hal ini terdapat keringanan."

Ibnu Hajar dalam kitabnya, *Fathul Baarii* juga menukilkan pendapat Ibnul Arabi dalam masalah ini dengan berkata, "Kesimpulan dalam hal kepemilikan gambar adalah bahwa jika gambar tersebut memiliki tubuh, maka hukumnya haram berdasarkan kesepakatan ulama. Namun jika berupa garis-garis, maka terdapat empat pendapat:

1. Yang membolehkan secara mutlak berdasarkan hadits, *"...kecuali yang berupa garis-garis pada kain."*
2. Yang melarang secara mutlak.
3. Apabila gambar tersebut berpostur lengkap dan berfisik, maka diharamkan. Sebaliknya jika kepalanya terpotong atau organ-organnya saling tercerai berai, ma-

ka dibolehkan. Menurut Ibnu Hajar, pendapat inilah yang lebih tepat.

4. Apabila gambar tersebut diletakkan di tempat yang rendah/hina dibolehkan, namun jika tidak maka tidak boleh.

Kesimpulan pendapat para ulama tentang gambar

Diharamkan seluruh gambar yang memiliki bayangan, seluruh gambar yang memiliki fisik, serta patung dari segala makhluk yang bernyawa, baik berwujud manusia atau hewan. Hal ini didasarkan pada kesepakatan ulama dalam mengharamkannya. Selain itu, diharamkan membuat patung dan memajangnya di tempat mana pun berdasarkan hadits yang diriwayatkan Bukhari dan Muslim, bahwa Rasulullah saw. bersabda,

إِنَّ الْمَلاَئِكَةَ لاَ تَدْخُلُ بَيْتًا فِيْهِ تَمَاثِيْلُ

"Sesungguhnya malaikat tidak akan masuk ke rumah yang ada patung-patung di dalamnya."

Akan tetapi, dibolehkan gambar-gambar pepohonan, pemandangan alam seperti langit, bumi, taman-taman, gunung, lautan, sungai, dan benda-benda mati lainnya seperti pesawat, mobil, dan benda-benda lainnya yang dibuat oleh manusia dan tidak bernyawa. Hal itu dikarenakan hal-hal seperti ini tidak termasuk kategori yang dilarang oleh Rasulullah saw., sebagaimana dapat dilihat dalam isyarat hadits berikut,

يُشَبِّهُوْنَ بِخَلْقِ اللهِ

"...mereka membuat hal yang serupa dengan ciptaan Allah SWT...."

Sabda beliau pula,

يُقَالُ لَهُمْ: أَحْيُوا مَا خَلَقْتُمْ

"...lantas dikatakan kepada mereka, 'Hidupkanlah apa yang kalian ciptakan itu!'"

Adapun gambar berfisik yang ada di bantal, tirai, permadani, alas kasur, dan selimut tidak terlarang, karena semuanya berada pada posisi yang rendah/hina. Sebagian ulama juga membolehkan pembuatan lukisan-lukisan dari cat minyak, pahatan di dinding, gambar-gambar di kertas, gambar yang dicetak atau disulam di baju dan tirai, bordiran dan sulaman melalui variasi benang, dan gambar-gambar lainnya yang tidak memiliki bayangan.

Dibolehkan juga gambar-gambar untuk mainan anak-anak yang terbuat dari bahan apa pun, baik lilin atau aluminium, seperti boneka-boneka dan sebagainya, sebagaimana dibolehkan juga menjualnya. Hal itu didasarkan pada hadits yang diriwayatkan Imam Bukhari dan Abu Dawud dari Aisyah yang berkata, "Saya terkadang bermain dengan gambar-gambar berbentuk anak perempuan. Terkadang Rasulullah saw. masuk ke rumah, sementara bersama saya ada beberapa gadis. Jika beliau masuk, maka mereka segera keluar. Sebaliknya ketika beliau keluar, maka mereka kembali masuk."

Abu Dawud dan an-Nasa'i juga meriwayatkan hadits yang mirip dengan hadits ini yang isinya adalah tidak adanya penolakan dari Rasulullah saw. terhadap mainan-mainan berupa gambar anak-anak yang beliau dapati bersama Aisyah, yaitu tatkala beliau kembali dari Perang Tabuk atau Khaibar. Ibnu Hazm berkata, "Permainan berupa gambar-gambar ini hanya dibolehkan bagi anak kecil dan terlarang bagi selain mereka. Artinya, seluruh gambar diharamkan kecuali untuk keperluan seperti ini. Demikian juga yang berupa garis-garis pada kain."

Dibolehkan juga gambar-gambar yang tidak mungkin untuk hidup dalam kondisi se-

perti itu, seperti kepalanya terpotong atau hanya separuh badan. Hanya saja, tindakan yang lebih utama adalah tidak memajangnya di tempat manapun di dalam rumah dan lainnya.

Al-Kasani, seorang ulama dalam madzhab Hanafi berkata,[479] makruh yang cenderung ke haram hukumnya memasang gambar-gambar di dalam rumah, berdasarkan hadits Rasulullah saw. yang menceritakan ucapan malaikat Jibril, bahwa malaikat tidak akan masuk ke rumah yang di dalamnya ada anjing atau gambar. Penyebab lainnya adalah karena tindakan memasang gambar tersebut di rumah mirip dengan tindakan penyembahan berhala, kecuali gambar yang letaknya di permadani lantai atau bantal kecil yang dipakai untuk duduk, maka hukumnya tidak makruh. Alasannya, dengan menginjak-injak gambar tersebut, sama saja dengan melecehkannya dan dalam kondisi seperti itu keberadaannya tidak mirip dengan tindakan penyembahan berhala. Hanya saja, apabila si pemilik kemudian menggunakan permadani bergambar tadi untuk shalat, maka hukumnya makruh karena hal itu mirip dengan tindakan penyembahan.

Lebih lanjut, makruh hukumnya membuat gambar di tirai, rangkaian bulir padi yang direkatkan di dinding, di bantal-bantal yang besar, dan di atap rumah karena pada semua tindakan itu terkandung makna pengagungan. Akan tetapi, jika makhluk yang digambar itu tidak berkepala, maka tidak apa-apa. Karena, ketika itu ia tidak disebut gambar melainkan pahatan. Namun, jika kepala gambar yang terpotong itu selanjutnya dijahit lagi di bagian lehernya itu dengan benang (sehingga tersambung), maka hal itu tidak memengaruhi (status keharamannya). Sebab, dalam kondisi demikian statusnya sebagai gambar (yang utuh) tidak berubah. Bahkan, bisa dipandang bahwa jahitan itu justru menambah hiasan pada gambar tersebut, seperti kalung yang bisa dilihat pada beberapa jenis burung yang berkalung. Selanjutnya, makruh yang cenderung ke haram hukumnya memiliki gambar dari makhluk yang bernyawa. Adapun gambar makhluk yang tidak bernyawa seperti pepohonan, lampu, dan lainnya, maka tidak apa-apa.

Adapun foto (gambar yang dihasilkan dengan menggunakan kamera), maka hukumnya boleh dan tidak terlarang menggantungkannya di dinding rumah dan lainnya, dengan syarat tidak menyebabkan timbulnya kemaksiatan, seperti foto seorang perempuan yang memperlihatkan bagian tubuh selain muka dan telapak tangan (seperti lengan, betis, atau rambutnya). Status haram tersebut mencakup juga gambar (yang memperlihatkan aurat) pada program-program yang ditampilkannya di televisi seperti tarian, drama, nyanyian, serta penyanyi perempuan. Hal-hal seperti ini menurut pendapat saya diharamkan.

Adapun aktivitas memahat atau melukis perempuan-perempuan telanjang seperti yang biasa dilakukan oleh mahasiswa-mahasiswa fakultas seni rupa, merupakan aktivitas yang jauh lebih diharamkan lagi dan termasuk salah satu dosa besar. Adapun mengqiaskan aktivitas seperti itu dengan tindakan pembedahan mayat yang dilakukan mahasiswa fakultas kedokteran, jelas tidak sah. Alasannya, pembedahan mayat adalah tindakan darurat yang dilakukan demi mewujudkan kemaslahatan, yaitu melindungi hidup seseorang. Berbeda halnya dengan melukis yang hanya merupakan aktivitas hiburan dan seni saja. Perbedaan lain, aktivitas pembedahan dilakukan setelah objek dimaksud mati, sementara pelukisan dilakukan pada saat objek masih hidup.

Alasan dibolehkannya foto kamera adalah karena aktivitas tersebut tidak dinamakan se-

479 *Al-Badaa'i',* jilid 5, hlm. 126 dan setelahnya.

bagai aktivitas menggambar, baik secara etimologis maupun syariat, berdasarkan makna menggambar pada masa Nabi saw. yang telah dijelaskan di awal pembahasan. Di samping itu, aktivitas ini dipandang tidak lebih sebagai tindakan menangkap bayangan atau gambar dari sesuatu, seperti halnya bayangan tubuh yang terlihat di cermin atau permukaan air. Bedanya tidak lebih dari kenyataan bahwa gambar yang terdapat di cermin atau air bersifat bergerak dan tidak tetap. Sementara, gambar yang dihasilkan kamera telah dibuat tidak bergerak melalui penggunaan zat kimia tertentu berupa zat asam dan sebagainya. Tindakan mematenkan gambar seperti ini pada hakikatnya tidak dapat disebut sebagai tindakan menggambar. Sebab, cairan asam tadilah yang mencegah gambar yang ditangkap tersebut menjadi tetap dan tidak bergerak.[480]

6. MENCAP (*WASM*) HEWAN

Maksudnya adalah membuat tanda atau cap tertentu pada tubuh hewan, baik dengan menyetrikanya, membelah telinganya, ataupun melubanginya dengan alat tertentu. Para ahli bahasa berkata, "Makna asal dari *wasm* ini adalah sebuah tanda yang dihasilkan dengan cara menyetrika; asal katanya dari *as-samat* yang berarti 'tanda.' Dari kata ini terambil kata *musim haji* yang berarti 'tanda berkumpulnya manusia,' juga kalimat *fulaan mausuum bil khair wa 'alaihi ṣimat al-khair* yang berarti 'Si Fulan dikenali dengan perilakunya yang baik' atau kalimat *tawassamtu fiihi kadzaa*, yang artinya 'saya melihat tanda ini dan itu padanya.'

Hukum mencap hewan

Dalam hal ini terdapat dua pendapat:

Menurut Abu Hanifah: hukumnya makruh karena mengandung unsur penyiksaan dan penghukuman, padahal agama telah melarang penghukuman terhadap hewan.

Adapun menurut jumhur ulama, dibolehkan mencap hewan yang tidak jinak asalkan tidak di bagian wajahnya, bahkan disunnahkan pada hewan yang akan diserahkan sebagai zakat dan jizyah. Hal ini berdasarkan hadits-hadits shahih lagi tegas redaksinya tentang hal ini (contohnya hadits yang diriwayatkan Imam Muslim) juga berbagai riwayat yang menceritakan tindakan Umar ibnul Khaththab dan beberapa sahabat lainnya yang melakukan tindakan ini. Lebih lanjut, boleh jadi hewan tersebut nantinya tersesat dan orang yang menemukannya baru akan bisa mengenali pemiliknya untuk dikembalikan melalui tanda yang terdapat di tubuhnya. Adapun tentang adanya larangan melakukan penyiksaan terhadap hewan, dapat dijawab bahwa larangan tersebut bersifat umum. Sementara, hadits tentang mencap hewan bersifat khusus sehingga harus lebih didahulukan pengamalannya.

Hadits-hadits yang berbicara tentang kebolehan tindakan ini, di antaranya adalah hadits yang diriwayatkan Muslim dari Hisyam bin Zaid yang berkata, "Saya mendengar Anas menceritakan bahwa ketika ibunya melahirkan seorang bayi, ia lalu menemui Rasulullah saw. untuk meminta beliau mentahnik[481] sang bayi. Anas selanjutnya berkata, 'Ketika itu, Rasulullah saw. berada di kandang sedang mencap kambing.' Ketika menjelaskan hadits ini, Syu'bah berkata, 'Sejauh yang saya tahu, Anas antara lain berkata, 'Rasulullah saw. mencapnya di bagian telinga.'"

Pada riwayat lainnya juga disebutkan bahwa Hisyam bin Zaid berkata, "Saya mendengar Anas berkata, 'Kami pernah masuk ke suatu kandang lantas melihat Rasulullah saw. tengah

480 *Tafsiir Aayaat al-Ahkaam*, Ali as-Sayis, jilid 4, hlm. 61.

481 *Tahnik*: tindakan mengunyah buah kurma hingga halus lantas mengoleskannya ke langit-langit mulut bayi yang baru lahir.

mencap kambingnya.'" Hisyam berkata, "Kalau tidak salah, Anas ketika itu berkata, 'Rasulullah saw. mencapnya di bagian telinga.'"[482]

7. HUKUM-HUKUM YANG BERKAITAN DENGAN RAMBUT

Dibolehkan memanjangkan rambut atau menggundulnya berdasarkan hadits yang diriwayatkan Ahmad, Abu Dawud, an-Nasa'i dengan sanad yang shahih dari Ibnu Umar bahwa suatu ketika Rasulullah saw. melihat seorang anak laki-laki yang dicukur sebagian kepalanya, sementara sebagian lagi dibiarkan. Beliau lantas melarang orang-orang melakukan hal itu seraya bersabda, *"Cukurlah seluruhnya atau biarkan seluruhnya."* Riwayat ini menunjukkan kebolehan mencukur seluruh rambut. Imam al-Ghazali berkata, "Dibolehkan melakukannya bagi orang yang ingin membersihkan kepalanya."

Makruh hukumnya melakukan *qaza'*, yaitu tindakan mencukur rambut anak kecil pada beberapa titik (secara acak) dan membiarkannya di beberapa titik lainnya, sehingga terlihat tidak beraturan seperti layaknya gumpalan awan. Sementara, Imam an-Nawawi berpendapat bahwa *qaza'* artinya mencukur sebagian kepala secara total. Pendapat terakhir inilah yang lebih tepat.

Selanjutnya, dibolehkan memelihara rambut, berdasarkan hadits yang diriwayatkan imam hadits yang lima, kecuali an-Nasa'i, dari Aisyah yang berkata, "Posisi rambut Rasulullah saw. adalah di atas *wafrah* (ujung daun telinga) dan di bawah *jummah* (ubun-ubun)."

Seseorang yang membiarkan rambutnya (tidak menggunduli kepalanya) disunnahkan untuk menyisirnya dan memuliakannya. Abu Dawud meriwayatkan dari Abu Hurairah bahwa Rasulullah saw. bersabda,

مَنْ كَانَ لَهُ شَعْرٌ فَلْيُكْرِمْهُ

"Siapa yang memelihara rambut hendaklah memuliakannya."

Hadits di atas mengisyaratkan juga anjuran untuk memuliakan rambut dengan meminyakinya, menyisirnya, dan tidak mencukurnya secara total sebab hal itu bertentangan dengan pemuliaan terhadapnya, kecuali jika telah panjang. Imam Malik juga meriwayatkan dari Atha' bin Yasar yang berkata, "Seorang laki-laki datang kepada Nabi saw. dalam kondisi rambut dan jenggot acak-acakan. Rasulullah saw. lalu menunjuk-nunjukkan tangannya ke arah si lelaki seperti menyuruhnya untuk merapikan rambut dan jenggotnya itu. Laki-laki itu lantas merapikannya kemudian kembali menghadap kepada Rasulullah saw.. Rasulullah saw. lalu berkata, *'Tidakkah yang seperti ini lebih baik ketimbang kalian datang dalam kondisi rambut acak-acakan dan tidak berminyak sehingga berpenampilan seperti setan?!'"*

Makruh hukumnya memotong uban berdasarkan hadits yang diriwayatkan oleh Imam Ahmad dan Abu Dawud dari Amru bin Syu'aib dari bapaknya dari kakeknya, bahwa Rasulullah saw. bersabda,

لاَ تَنْتِفُوا الشَّيْبَ فَإِنَّهُ نُوْرُ الْمُسْلِمِ مَا مِنْ مُسْلِمٍ يَشِيْبُ شَيْبَةً فِي الْإِسْلاَمِ إِلاَّ كَتَبَ اللهُ لَهُ بِهَا حَسَنَةً وَرَفَعَهُ بِهَا دَرَجَةً وَحَطَّ عَنْهُ بِهَا خَطِيْئَةً.

"Janganlah memotong uban, sebab ia adalah cahaya bagi seorang Muslim. Tidaklah seorang Muslim sampai beruban dalam keislamannya, melainkan Allah SWT akan menuliskan kebaikan baginya, meninggikan derajatnya,

482 *Syarh Muslim*, jilid 14, hlm. 98.

serta menggugurkan kesalahannya dengan uban itu."

Imam an-Nawawi mengomentari hadits ini dengan berkata, "Sekiranya ada ulama yang berpendapat bahwa haram hukumnya memotong uban dikarenakan adanya larangan yang tegas tentang hal itu, niscaya pendapat itu dapat diterima." Imam an-Nawawi juga berkata, "Tidak ada perbedaan antara laki-laki dan perempuan dalam hal (ketidakbolehan) memotong uban tersebut, baik yang tumbuh di dagu, kepala, kumis, alis, atau cambang."

Adapun mewarnai rambut dengan warna merah, kuning, hitam, dan sebagainya hukumnya dibolehkan, kecuali menurut madzhab Syafi'i yang mengharamkan mengecat rambut dengan warna hitam, sementara madzhab-madzhab yang lain hanya memandangnya makruh. Pendapat ini didasarkan pada hadits yang diriwayatkan para ulama hadits, kecuali Bukhari dan at-Tirmidzi dari Jabir bin Abdillah yang berkata, "Pada hari pembebasan kota Mekah, Abu Quhafah (ayah Abu Bakar ash-Shiddiq) dihadapkan kepada Rasulullah saw.. Rambutnya ketika itu terlihat sudah sangat putih. Rasulullah saw. lalu berkata kepadanya, *'Antarkanlah ia ke tempat salah seorang istrinya, dan hendaklah istrinya itu mewarnai rambutnya dengan sesuatu, tapi hendaklah menghindari warna hitam.'"*

Lebih lanjut, dalam hadits yang disepakati keshahihannya oleh Imam Ahmad, Bukhari, dan Muslim dari Muhammad bin Sirin disebutkan sebagai berikut, "Anas bin Malik pernah ditanya tentang cat rambut Rasulullah saw.. Ia lalu menjawab, 'Rambut Rasulullah saw. tidak beruban kecuali sedikit. Akan tetapi, Abu Bakar dan Umar sepeninggal beliau mewarnai rambut mereka dengan daun pacar/inai dan daun *katam* (sejenis tumbuhan untuk menyuburkan rambut)'".

Para Salafus Saleh dari kalangan sahabat dan tabi'in berbeda pendapat dalam hal mewarnai rambut dan jenis bahan yang dipakai. Sebagian mereka berkata, "Tidak mencatnya lebih baik berlandaskan pada hadits yang melarang untuk mencat uban, sebagaimana Rasulullah saw. juga tidak mencat ubannya."[483] Sementara yang lain berkata, "Mengecat uban lebih utama karena sekelompok sahabat, tabi'in, dan orang-orang setelah mereka telah melakukannya berlandaskan pada hadits-hadits yang membolehkan hal tersebut."

Selanjutnya, mereka juga berbeda-beda dalam hal warna yang sebaiknya dipilih. Mayoritas mereka mewarnainya dengan warna kuning atau pirang, seperti Ibnu Amru, Abu Hurairah, dan lainnya. Hal ini juga diriwayatkan dari Ali bin Abi Thalib. Mereka antara lain mengecat rambutnya dengan inai dan daun *katam*, sementara sebagian lagi dengan kunyit. Sementara itu, sebagian sahabat yang lain mencat rambutnya dengan warna hitam. Tindakan ini diriwayatkan dari Usman, Hasan, dan Husein putera Ali bin Abi Thalib, Uqbah bin Amir, Ibnu Sirin, Abu Burdah, dan lainnya.[484]

Menurut kami, pendapat yang tepat adalah bolehnya mengecat uban dan boleh juga tidak melakukannya. Selanjutnya, dibolehkan mengecatnya dengan warna apa saja, hanya saja makruh hukumnya dengan warna hitam.

Selanjutnya, seperti telah disinggung di atas, diharamkan bagi kaum laki-laki atau perempuan, baik yang masih bujang atau yang sudah menikah, menyambung rambutnya dengan rambut manusia yang lain dengan tujuan mempercantik diri atau tujuan lainnya. Selu-

483 Gambaran seperti ini diriwayatkan dari Umar ibnul Khaththab, Ali bin Abi Thalib, Abu Bakar ash-Shiddiq dan para sahabat lainnya.

484 *Nailul Authaar*, jilid 1, hlm. 118.

ruh ulama menyepakati keharaman ini. Para ulama juga sepakat tidak membolehkan, baik rambut yang dipakai sebagai penyambung itu rambut laki-laki atau perempuan, rambut muhrimnya sendiri, atau suami atau istri sendiri. Hal itu dikarenakan dalil yang melarangnya bersifat umum. Selain itu, diharamkan memanfaatkan rambut seorang manusia atau organ tubuhnya yang lain karena kemuliaan khusus yang dimilikinya. Sebaliknya, wajib mengubur rambut, kuku, dan organ tubuh lain dari orang yang meninggal tersebut.

Tentang seseorang yang menyambung rambutnya dengan rambut selain manusia: Apabila rambut dimaksud adalah rambut yang najis, seperti rambut hewan yang telah mati atau rambut hewan yang tidak boleh dimakan dagingnya yang terlepas dari tubuhnya ketika hewan itu hidup, maka hukumnya juga haram berdasarkan hadits yang melaknat orang-orang yang menyambung rambut atau minta disambung. Di samping itu, yang bersangkutan juga berarti telah membawa barang yang haram ketika shalat dan aktivitas lainnya secara sengaja.

Adapun rambut yang suci dan berasal dari selain manusia, demikian juga rambut buatan, maka penjelasan hukumnya adalah apabila perempuan yang memakainya itu tidak memiliki suami atau tuan, maka haram hukum melakukannya. Sebaliknya apabila ia memiliki suami dan suaminya itu mengizinkan, maka dibolehkan. Namun jika tanpa izin si suami, maka tidak boleh. Berdasarkan prinsip ini, maka memakai *wig* (rambut palsu) hukumnya boleh, baik bagi kaum laki-laki maupun bagi perempuan (dengan seizin suaminya).

Menurut madzhab Syafi'i, Imam al-Laits, dan Qadi Iyadh, dibolehkan menyambung rambut dengan benang-benang sutra yang berwarna. Sebab, tindakan seperti itu tidak termasuk kategori menyambung rambut melainkan hanya sekadar berhias atau mempercantik diri. Adapun Imam Malik, ath-Thabari, dan banyak ulama lain menyatakan bahwa menyambung rambut dengan hal apa pun dilarang, baik disambung dengan rambut juga, wol, atau potongan kain. Hal itu berdasarkan hadits yang diriwayatkan Imam Muslim dari Jabir, bahwa Nabi saw. melarang perempuan menyambung rambutnya dengan hal apa pun.[485]

Lebih lanjut, al-Kasani (seorang ulama madzhab Hanafi) menyatakan, "Makruh yang cenderung pada haram hukumnya bagi seorang perempuan menyambung rambut orang lain dengan rambutnya, berdasarkan sabda Rasulullah saw.,

لَعَنَ اللهُ الْوَاصِلَةَ وَالْمُسْتَوْصِلَةَ

'Allah melaknat perempuan yang yang menyambung rambutnya dan yang minta disambung.'"

Di samping itu, seluruh organ tubuh manusia adalah benda yang terhormat, sementara memanfaatkan bagian tubuh yang terpisah darinya sama saja dengan menghina kehormatannya. Itulah sebabnya, diharamkan juga tindakan menjual organ tubuh tertentu. Adapun menyambung rambut dengan rambut hewan atau bulunya, maka hukumnya boleh dikarenakan pada kondisi itu terjadi pemanfaatan, yaitu berhias diri dengan sesuatu yang bisa difungsikan untuk itu. Oleh sebab itu, dibolehkan pemakaiannya untuk seluruh bentuk pemanfaatan, termasuk untuk berhias.[486]

Selanjutnya, memotong rambut juga dibolehkan bagi seorang perempuan, dengan syarat tidak sampai di atas telinga agar tidak

485 *Ibid.*, jilid 6, hlm. 191 dan setelahnya.

486 *Al-Badaa'i'*, jilid 5, hlm. 125 dan setelahnya.

menyerupai laki-laki seperti telah dijelaskan di atas. Selain itu, kaum perempuan juga dibolehkan menyisir rambutnya dengan berbagai model selagi di dalam rumah. Adapun jika keluar dari rumah, maka rambutnya itu harus ditutup.

8. PERIHAL BERTATO, MENCUKUR RAMBUT WAJAH, DAN MENJARANGKAN GIGI

Tato adalah tindakan menusuk kulit tubuh dengan jarum dan alat lainnya, baik di bagian punggung telapak tangan, pergelangan tangan, wajah, bibir, dan sebagainya hingga keluar darah lalu titik yang ditusuk tadi diisi dengan alkohol dan bahan lainnya, hingga berubah warnanya menjadi hijau. Hukum melakukannya adalah haram.

Demikian juga haram hukumnya mencukur rambut yang tumbuh di wajah, kecuali rambut tersebut tumbuh dengan lebat di wajah seorang perempuan seperti jenggot dan kumis. Dalam hal ini, sunnah untuk dicukur sampai habis.

Merenggangkan gigi hukumnya juga haram. Maksud merenggangkannya adalah merenggangkan bagian depan gigi itu, yaitu bagian antara gigi seri dengan gigi taring dengan menggunakan alat kikir dan sebagainya. Lebih lanjut, diharamkan juga operasi kecantikan yang dimaksudkan untuk memudakan penampilan bagi seorang perempuan yang sudah tua, seperti pengencangan otot dan kulit wajah. Imam Ahmad meriwayatkan dari Aisyah yang berkata, "Rasulullah saw. melaknat perempuan yang melakukan pengulitan wajah atau perempuan yang minta dilakukan pengulitan wajah, melaknat perempuan yang menato atau yang minta ditato, serta melaknat perempuan yang menyambung rambut atau yang minta disambung."

Imam Ahmad juga meriwayatkan dari Ibnu Mas'ud, "Saya mendengar Rasulullah saw. melarang tindakan *an-namsh* (mencukur rambut yang terdapat di wajah), *al-wasyr* (merampingkan dan menajamkan gigi; biasanya dilakukan oleh seorang perempuan tua agar giginya itu terlihat seperti gigi gadis), *al-washl* (menyambung rambut), dan *al-wasym* (menato tubuh), kecuali disebabkan adanya penyakit.

Yang dimaksud dengan tindakan menguliti wajah seperti disebutkan riwayat di atas adalah melakukan terapi pada wajah dengan menggunakan *ghumrah* (semacam cat yang disarikan dari tumbuhan tertentu) yang membuat warna kulit wajah menjadi cerah kembali. Dengan tindakan ini, seakan-akan terjadi pembuangan kulit permukaan dan digantikan dengan lapisan kulit di bawahnya. Tindakan ini mirip dengan melakukan pencukuran terhadap rambut yang tumbuh di wajah.

Menato, mencukur rambut yang tumbuh di wajah, dan merenggangkan gigi adalah tindakan-tindakan yang diharamkan bagi laki-laki dan perempuan, baik ia bertindak sebagai subjek maupun objek. Hal itu dikarenakan adanya laknat Rasulullah saw. terhadap mereka yang mengindikasikan keharamannya.

Dalam hal tato, tempat yang ditato selanjutnya dipandang najis dikarenakan najisnya darah yang terpasung di bawah kulit tersebut. Oleh sebab itu, jika tato tersebut dapat dihilangkan, maka diwajibkan melakukannya. Akan tetapi, jika untuk menghilangkannya harus dengan operasi atau pembedahan kulit, maka ada dua hukum. *Pertama*, apabila dengan pembedahan itu ditakutkan terjadi bahaya atau cacat yang berat pada organ tubuh yang bersangkutan, contohnya tato tadi terletak di wajah atau telapak tangan, maka tidak wajib untuk dihilangkan; hanya si pelaku diwajibkan bertobat dari tindakan itu. *Kedua*, jika tidak ada kekhawatiran akan timbulnya bahaya, maka tato tadi wajib dihilangkan.

Adapun dalil haramnya ketiga hal di atas (bertato, mencukur rambut wajah, dan menjarangkan gigi) adalah hadits yang diriwayatkan bersama oleh Imam Ahmad, Bukhari, dan Muslim dari Abdullah bin Mas'ud yang berkata, "Allah SWT melaknat orang-orang yang menato dan minta ditato, orang-orang yang mencukur rambut wajah, dan orang-orang yang menjarangkan gigi dengan tujuan tampil cantik. Merekalah orang-orang yang mengubah ciptaan Allah SWT." Selanjutnya Ibnu Mas'ud juga berkata, "Bagaimana mungkin saya tidak melaknat orang yang dilaknat oleh Rasulullah saw.!" Lebih lanjut, juga terdapat beberapa hadits lain dari Ibnu Umar yang menjelaskan keharaman masalah ini.[487]

9. PERIHAL PEREMPUAN YANG BERPERILAKU SEPERTI LAKI-LAKI DAN LAKI-LAKI BERPERILAKU SEPERTI PEREMPUAN

Diharamkan bagi laki-laki bersikap seperti perempuan dalam hal berpakaian dan berhias, seperti memakai gelang, kalung, dan anting, sebagaimana diharamkan bagi perempuan meniru laki-laki dalam hal berucap, berjalan, mencukur rambut, atau memaksakan diri bersikap kasar dan tegas. Perempuan yang bersikap seperti ini disebut *al-mutarajjilat*, sedangkan laki-laki yang meniru perempuan disebut *al-mutakhannits*. *Al-mukhannits* ini berperilaku seperti perempuan dalam hal berjalan, gerakan badan yang gemulai, berkata-kata dengan suara mendayu-dayu, berhias dengan memakai inai dan jenis-jenis *make up* lainnya, memerahkan atau memutihkan kuku, atau melentikkan jari-jemari.

Adapun bagi kaum perempuan, dibolehkan mewarnai kuku dengan inai dan lainnya. Sementara mencatnya dengan warna merah menyala dan warna lainnya dibolehkan dengan izin suami dan untuk di dalam rumah saja, sedangkan tanpa izin suami dan dibawa keluar rumah, hukumnya haram. Dalil tentang hal ini adalah hadits yang diriwayatkan Imam Ahmad dan Bukhari dari Anas yang berkata, "Rasulullah saw. melaknat laki-laki yang menyerupai perempuan dan perempuan yang menyerupai laki-laki," atau dalam redaksi lain disebutkan, "Rasulullah saw. melaknat *al-mukhannits* dari laki-laki dan *al-mutarajjilat* dari perempuan."

Anas selanjutnya berkata, "Usirlah orang-orang yang seperti itu dari rumah kalian." Rasulullah saw. sendiri pernah mengeluarkan si Fulanah (yang bersikap seperti laki-laki) sementara Umar pernah mengusir si Fulan (yang bersikap seperti perempuan).

Abu Dawud juga meriwayatkan dari Abu Hurairah yang berkata, "Suatu ketika dihadapkan kepada Rasulullah saw. seorang *mukhannits* yang telah mengecat kedua tangan dan kakinya dengan inai. Rasulullah saw. lalu berkata, '*Ada apa dengan orang ini?*' Para sahabat menjawab, 'Ia meniru perempuan.' Rasulullah saw. lantas menyuruh mengusirnya ke suatu daerah bernama Naqi'. Seseorang lalu berkata, 'Wahai Rasulullah, mengapa tidak kita bunuh saja dia?' Rasulullah saw. menjawab, '*Sesungguhnya aku dilarang untuk membunuh orang yang mengerjakan shalat.*'"[488]

10. PERIHAL MENGUCAPKAN SALAM

Salam merupakan salah satu nama Allah yang mulia (Asmaul Husna). Makna ucapan salam adalah, "Semoga nama Allah senantiasa bersamamu sehingga kamu berada dalam pemeliharaan-Nya."

Dalam masalah pengucapan salam terdapat beberapa hukum sebagai berikut.[489]

487 *Nailul Authaar*, jilid 6, hlm. 190.
488 *Nailul Authaar*, jilid 6, hlm. 193-194.
489 *Kasysyaaful Qinaa'*, jilid 2, hlm. 175 dan 179.

Memulai salam hukumnya sunnah berdasarkan sabda Rasulullah saw.,

أَفْشُوا السَّلَامَ بَيْنَكُمْ

"Tebarkanlah salam di antara kalian."[490]

Menjawab salam bagi orang yang sendiri hukumnya *fardhu 'ain*, sementara bagi orang yang dalam suatu kelompok hukumnya *fardhu kifayah*. Hal itu dikarenakan firman Allah SWT yang berbunyi,

وَإِذَا حُيِّيتُم بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّوا بِأَحْسَنَ مِنْهَا أَوْ رُدُّوهَا ....(٨٦)

"Dan apabila kamu dihormati dengan suatu (salam) penghormatan, maka balaslah penghormatan itu dengan yang lebih baik, atau balaslah (penghormatan itu, yang sepadan) dengannya...." **(an-Nisaa': 86)**

Sementara itu, memulai untuk mengucapkan salam oleh sekelompok orang hukumnya sunnah kifayah dan lebih utama jika seluruh anggota kelompok tersebut mengucapkan salam. Sekiranya sekelompok orang mengucapkan salam pada satu orang lalu orang yang sendiri itu menjawabnya hanya sekali dengan memaksudkannya untuk keseluruhan mereka maka hal itu dibolehkan. Jadi, tidak wajib baginya menjawab salam dari setiap orang dalam kelompok itu.

Lafal salam minimal berbunyi, *"Assalamu 'alaikum"* dan minimal dijawab dengan *"Wa 'alaikum salam."* Ketika menjawab salam, diwajibkan menambahkan huruf *wa*. Namun menurut sekelompok ulama, tidak wajib tapi hanya disunnahkan. Adapun lafal salam yang lengkap adalah, *"Assalaamu 'alaikum wa rahmatullaahi wa barakaatuh"* dan jawabannya adalah, *"Wa 'alaikum salam wa rahmatullaahi wabarakaatuh."* Pada setiap kata dari redaksi salam ini terdapat ganjaran sepuluh buah pahala.

Selanjutnya, makruh hukumnya mengubah redaksi salam yang telah diajarkan agama, seperti dengan mengatakan *"Salaamun minallaah."* Tindakan seperti ini merupakan bid'ah yang harus dihindari.

Mengangkat suara ketika memulai salam, hukumnya sunnah agar pihak yang dituju dalam salam itu benar-benar mendengarnya. Hal itu didasarkan pada sabda Rasulullah saw. di atas, yaitu, *"Tebarkanlah salam di antara kalian."* Adapun jika di tempat itu ada sekumpulan orang yang sebagian masih bangun dan sebagian lagi sudah tidur, maka hendaklah si pemberi salam merendahkan suaranya sehingga mereka yang bangun masih bisa mendengarnya, sementara yang sudah tidur tidak sampai terjaga. Demikianlah cara mengompromikan antara dua kewajiban dalam hal ini.

Jika seseorang sudah mengucapkan salam pada orang lain lantas ia bertemu kembali dengannya dalam jarak yang dekat, maka disunnahkan untuk kembali mengucapkan salam, yaitu untuk kedua atau ketiga kalinya atau bahkan lebih. Hal itu dikarenakan makna yang dikandung hadits tentang salam di atas bersifat umum. Lebih lanjut, sebelum berkata-kata dalam masalah tertentu, disunnahkan memulai dengan salam, juga berdasarkan makna hadits yang disebutkan di atas.

---

490 HR Muslim, Abu Dawud, at-Tirmidzi, dan Ibnu Majah dari Abu Hurairah r.a. dengan lafal sebagai berikut,

لاَ تَدْخُلُوْنَ الْجَنَّةَ حَتَّى تُؤْمِنُوْا، وَلا تُؤْمِنُوْا حَتَّى تَحَابُّوا، أَلاَ أَدُلُّكُمْ عَلَى شَيْءٍ إِذَا فَعَلْتُمُوْهُ تَحَابَبْتُمْ؟ أَفْشُوا السَّلاَمَ بَيْنَكُمْ

"Kalian belum akan masuk surga sampai kalian beriman; kalian belum dikatakan beriman sampai kalian saling mencintai. Maukah kalian saya tunjukkan satu hal yang jika kalian kerjakan, maka kalian akan saling mencintai? Yaitu, tebarkanlah salah di antara kalian." Lihat *at-Targhiib waat-Tarhiib*, jilid 3, hlm. 424.

Seseorang tidak boleh mengurungkan tindakan memberi salam karena adanya dugaan yang kuat bahwa orang yang akan disalami itu tidak akan menjawab salamnya. Larangan ini didasarkan pada makna umum yang dikandung hadits tentang kewajiban memberi salam di atas. Tidak apa-apa pula mengucapkan salam pada anak-anak dalam rangka mengajari mereka sopan santun, sementara anak-anak itu tidak wajib menjawabnya. Sebaliknya, jika seorang anak kecil mengucapkan salam pada seorang dewasa, maka wajib bagi orang dewasa itu menjawabnya.

Mengangkat suara dalam menjawab salam hukumnya wajib dalam kadar yang memungkinkan orang yang disalami itu mendengarnya.

Makruh hukumnya membungkukkan badan ketika memberi salam, sebagaimana makruh hukumnya memberi salam pada seorang perempuan muda yang bukan istri atau muhrim. Adapun kepada perempuan yang sudah tua dan tidak menarik lagi, serta tidak dikhawatirkan akan membawa pada kemaksiatan, maka dibolehkan memberi salam.

Makruh hukumnya mengucapkan salam ketika berada dalam kamar mandi, sebagaimana makruh mengucapkannya kepada orang yang sedang makan, kepada orang yang sedang berperang dikarenakan kesibukannya saat itu. Demikian juga kepada orang yang tengah membaca Al-Qur'an, berdzikir, sedang memanggil orang lain, sedang membacakan hadits, seorang yang tengah berkhotbah atau memberi pelajaran, serta kepada orang-orang yang tengah mendengarkan pihak-pihak yang disebutkan ini, yaitu mereka yang duduk di barisan pertama dan kedua dari pembicara.

Demikian juga, makruh mengucapkan salam kepada seseorang yang tengah membacakan pelajaran, orang yang tengah mengajar dalam bidang apa saja, pada orang yang tengah sibuk belajar, pada orang yang tengah mengumandangkan adzan atau iqamat,[491] dan pada orang yang tengah buang hajat, sebagaimana makruh pula bagi yang bersangkutan menjawabnya. Lebih lanjut, makruh mengucapkan salam kepada orang yang tengah bersenda gurau dengan istrinya atau orang yang tengah sibuk mengadili suatu perkara, dan sebagainya.

Dengan demikian, seseorang yang mengucapkan salam pada kondisi yang tidak dianjurkan di atas, maka salamnya tidak berhak dijawab.

Selanjutnya, makruh hukumnya bagi seseorang mengkhususkan pengucapan salam hanya pada sebagian kelompok yang dijumpainya, sedang pada sebagian yang lain tidak. Makruh pula mengucapkan salam dengan berkata, *"Salaamullaah 'alaikum,"* karena bertentangan dengan redaksi yang diajarkan agama, sebagaimana makruh menjawabnya dengan *"'Alaika salaamullaah,"* karena Rasulullah saw. tidak menyukai hal tersebut.

Tindakan seorang Muslim yang menjauhi Muslim lain yang dilarang oleh agama (yaitu menjauhinya lebih dari tiga hari) dapat dipandang langsung berakhir, begitu yang bersangkutan mengucapkan salam kepadanya. Hal itu dikarenakan salam adalah kunci tumbuhnya rasa sayang, sehingga berakhirlah kerenggangan. Diriwayatkan dalam sebuah hadits,

اَلسَّلَامُ يَقْطَعُ الْهَجْرَانَ

"Salam itu mengakhiri kerenggangan (hubungan)."

Disunnahkan mengucapkan salam ketika akan meninggalkan seseorang dan ketika akan masuk ke rumah dan bertemu keluarga. Apa-

491 Dalam madzhab Hambali: tidak makruh mengucapkan salam kepada orang yang sedang shalat.

bila seseorang masuk ke rumah atau masjid yang kosong, hendaklah ia mengucapkan "*Assalaamu 'alainaa wa 'alaa 'ibaadillaah ash-shaalihiin*" (Semoga keselamatan tercurah kepada kami dan kepada hamba-hamba Allah yang saleh) dikarenakan adanya hadits yang menyuruh melakukannya.

Apabila seseorang masuk ke rumahnya maka hendaklah mendahulukan kaki kanannya seraya membaca doa, "*Allaahumma inni as'aluka khairal muulaji wa khairal mukhraji, bismillaah walajnaa wa bismillaah kharajnaa wa 'alaa Allaah Rabbinaa tawakkalnaa*" (Ya Allah, sesungguhnya aku memohon kepada Engkau hal-hal yang baik ketika masuk (rumah ini) dan hal-hal baik ketika keluar. Dengan nama Allah kami masuk dan dengan nama Allah pula kami keluar dan hanya kepada Allah—Tuhan kami—kami bertawakal). Setelah itu, barulah ia mengucapkan salam kepada keluarganya yang berada di dalam rumah. Hal ini berdasarkan hadits dari Abu Musa al-Asy'ari seperti yang diriwayatkan Abu Dawud.

E. BERBAGAI URAIAN SEPUTAR JUAL BELI DAN INTERAKSI (MUAMALAT)

Dalam madzhab Hanafi dipaparkan permasalahan ini dalam bahasan tentang muamalat yang mencakup syubhat atau penghalang secara syariat atau maksiat. Ada baiknya jika kita paparkan terlebih dahulu pembahasannya secara ringkas.

1. *HUKUM MENJUAL PUPUK ALAMI*

Dibolehkan menjual kotoran hewan yang digunakan untuk memupuk tanah dan memperbanyak hasil (sawah/ladang) dengannya. Dengan demikian, kotoran tersebut mendatangkan manfaat, walaupun sebenarnya hukum dasar menjual benda seperti ini makruh. Sebab, kotoran hewan adalah najis, sebagaimana dimakruhkan menjual kotoran manusia. Akan tetapi, menurut madzhab Hanafi, dibolehkan menjual benda yang mengandung najis seperti menjual minyak cair yang bercampur dengan sesuatu yang najis.[492]

2. *HUKUM SEORANG MUSLIM MENARIK PIUTANGNYA DARI SEORANG KAFIR DZIMMI YANG UANGNYA ITU DIHASILKAN DARI PENJUALAN KHAMAR*

Dibolehkan bagi seorang Muslim mengambil uang yang diutang oleh seorang kafir walaupun uang tersebut ia diperoleh dari hasil menjual khamr atau daging babi. Hal itu dikarenakan sahnya penjualan kedua hal itu jika dilakukan seorang kafir kepada orang lain, sebab keduanya adalah harta yang sah berada di tangannya. Hal ini berbeda jika piutang itu pada seorang Muslim. Maka, tidak dibolehkan mengambilnya jika si pengutang mendapatkan uang itu dari penjualan khamr atau daging babi. Alasannya, tidak sahnya penjualan kedua hal itu dilakukan (oleh orang Muslim). Akan tetapi, Abu Hanifah membolehkan seorang Muslim mewakilkan penjualan khamrnya pada seorang kafir dzimmi, sedangkan kedua sahabat Abu Hanifah (Abu Yusuf dan Muhammad) tidak membolehkannya.

Selanjutnya, tidak dibolehkan melunasi utang dari harta yang didapatkan dari usaha yang haram, seperti dari orang yang melakukan riba, menyogok, menggelapkan harta orang lain, mencuri, atau dari seorang penyanyi. Lebih lanjut, tidak dibolehkan juga bagi para ahli waris mengambil harta warisan yang didapatkan dari usaha yang haram, bahkan mereka diwajibkan mengembalikan harta tersebut kepada pemiliknya yang sah jika mereka mengetahuinya, atau menyede-

492 *Takmilaatul Fath*, jilid 8, hlm. 122; *ad-Durrul Mukhtaar*, jilid 4, hlm. 110 dan jilid 5, hlm. 272; *ad-Durar al-Mubaahah fil-Hazhr wal-Ibaahah*, hlm. 53.

kahkannya. Sebab, cara untuk melepaskan diri dari harta yang haram, jika pemiliknya yang sah tidak diketahui, adalah dengan menyedekahkannya.[493]

3. MENJUAL ANGGUR UNTUK AKAN DIBUAT KHAMR (OLEH PIHAK PEMBELI)

Dibolehkan menjual anggur kepada orang yang diketahui akan menggunakannya untuk membuat khamar. Hal itu dikarenakan kemaksiatan/ dosa dalam hal ini bukan terletak pada kondisi menjual anggur tersebut, melainkan ketika terjadi perubahan status (menjadi khamr).

Demikian juga dibolehkan menjual senjata kepada seorang yang diketahui akan membuat keonaran. Hal itu dikarenakan kemaksiatan/ dosa, baru ada dengan terjadinya pemakaian (dilakukannya keonaran), bukan pada saat menjualnya.[494] Imam Syafi'i juga berpendapat seperti ini, hanya saja ia memandang hukumnya makruh. Sebab, penjualan tersebut membawa pada terjadinya kemaksiatan. Hukumnya berbeda (dalam arti tidak makruh) menjual air perasan anggur kepada orang yang menjadikannya khamar, dikarenakan kemaksiatan dalam hal ini tidak terjadi dengan sekadar selesainya transaksi penjualan, melainkan setelah terjadinya perubahan (air perasan tadi menjadi khamr).

4. MENYEWAKAN ALAT ANGKUTAN UNTUK KEPERLUAN GEREJA ATAU MEMBAWA KHAMAR MILIK SEORANG DZIMMI

Menurut Abu Hanifah,[495] dibolehkan bagi seseorang menyewakan tenaganya, kendaraannya, atau binatang ternaknya dengan mengambil upah yang jasanya itu digunakan untuk membangun gereja atau memikul khamr milik seorang dzimmi, bukan untuk membuat perasan anggur milik orang dzimmi itu. Alasannya, tidak adanya unsur kemaksiatan dalam perbuatan itu sendiri. Dengan kata lain, akad penyewaan untuk memikul khamr tadi bukanlah bentuk maksiat dan bukan pula penyebab terjadinya kemaksiatan. Kemaksiatan baru terjadi ketika proses mencari calon pembeli khamr dimulai. Bahkan, boleh jadi orang yang disewa untuk memikul khamr tadi disewa untuk menumpahkannya atau menjadikannya cuka.

Adapun pekerjaan memeras buah, seperti yang dilakukan oleh mesin-mesin pemeras khamr di negeri kita atau di Amerika, contohnya, maka diharamkan bagi seorang Muslim melakukannya. Alasannya, dalam pekerjaan itu sendiri telah terkandung kemaksiatan.

Lebih lanjut, Abu Hanifah juga membolehkan seseorang menyewakan rumahnya untuk dijadikan gereja atau toko penjualan khamar, jika ia berada di negeri yang mayoritas penduduknya adalah kafir dzimmi. Alasannya, aspek yang disewakan adalah manfaat yang bisa diambil dari rumah tersebut, sehingga uang sewa sudah wajib dibayar begitu rumah diserahkan. Pada transaksi seperti ini, tidak terkandung kemaksiatan. Kemaksiatan terletak pada aktivitas yang dilakukan si penyewa di rumah itu dan yang bersangkutan bebas untuk melakukannya. Akan tetapi, jika penyewaan rumah untuk tujuan ini dilakukan di negeri yang mayoritas penduduknya Muslim, maka tidak boleh. Alasannya, menurut pendapat yang lebih kuat, orang-orang dzimmi di sana tidak boleh diberikan jalan untuk memiliki tempat yang difungsikan sebagai gereja atau menjual khamar secara terang-terangan, atau tindakan lainnya yang senada.

---

493 *Ad-Durrul Mukhtaar wa Raddul Muhtaar*, jilid 5, hlm. 272 dan setelahnya.

494 *Ibid.*, jilid 5, hlm. 273; *Takmiilaat Fath al-Qadiir*, jilid 8, hlm. 127.

495 *Ad-Durrul Mukhtaar*, jilid 5, hlm. 277 dan setelahnya; *Takmiilaatul Fath*, jilid 8, hlm. 127.

Adapun dua sahabat Abu Hanifah dan ketiga imam madzhab (Malik, Syafi'i, dan Ahmad) berkata, "Tidak patut bagi seorang Muslim melakukan bentuk penyewaan seperti itu; hukumnya adalah makruh karena sama saja dengan ikut serta dalam kemaksiatan. Rasulullah saw. sendiri telah melarang sepuluh peran dalam hal khamar, di antaranya adalah orang yang memikulnya.[496] Akan tetapi, Abu Hanifah memandang bahwa yang dimaksud dalam hadits tersebut adalah memikul dengan tujuan kemaksiatan.

Menurut hemat saya, bagaimanapun juga pendapat Abu Hanifah tersebut dihasilkan melalui metode qiyas, sementara pendapat kedua sahabatnya dihasilkan melalui metode istihsan yang banyak sekali dipergunakan dalam konteks pemberian fatwa.

5. PERIHAL MENJUAL BANGUNAN RUMAH DAN TANAH KOTA MEKAH JUGA MASALAH PENYEWAANNYA

Dibolehkan dan tidak makruh hukumnya menurut madzhab Hanafi dan Syafi'i menjual bangunan rumah dan tanah yang dimiliki di kota Mekah. Alasannya, bangunan dan tanah tersebut adalah miliknya berdasarkan bukti-bukti kepemilikan yang ada. Sehingga, bangunan dan tanah tersebut secara syara' memang menjadi miliknya yang sah.

Selanjutnya, madzhab Hanafi memandang makruh menyewakan rumah-rumah yang ada di Mekah pada musim haji, sementara di luar musim haji diberi keringanan bagi penduduknya untuk menyewakannya. Pendapat ini didasarkan pada firman Allah SWT,

...وَالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ الَّذِي جَعَلْنَاهُ لِلنَّاسِ سَوَاءً الْعَاكِفُ

"...dan dari Masjidilharam yang telah Kami jadikan terbuka untuk semua manusia, baik yang bermukim di sana maupun yang datang dari luar...." **(al-Hajj: 25)**

Itulah sebabnya, Umar ibnul Khaththab dulu setiap kali musim haji datang selalu berseru sebagai berikut, "Wahai penduduk Mekah, janganlah kalian menutup pintu-pintu rumah kalian dan hendaklah kalian membolehkan orang-orang yang datang dari perjalanan untuk singgah di rumah mana saja yang ia mau." Setelah berkata demikian, Umar pun lantas membaca ayat di atas.[497]

6. HUKUM ORANG KAFIR MASUK MASJID

Abu Hanifah membolehkan orang kafir masuk ke masjid mana saja, termasuk Masjidil Haram, sekalipun tanpa izin dan tanpa ada keperluan.[498] Adapun makna ayat,

"...karena itu janganlah mereka mendekati Masjidilharam setelah tahun ini..." **(at-Taubah: 28)**

menurutnya adalah, janganlah mereka melakukan haji atau umrah dalam kondisi telanjang bulat setelah musim haji ini (tahun kesembilan hijrah) yaitu tahun ketika Rasulullah saw. menyuruh Abu Bakar untuk menjadi pemimpin haji bagi kaum Muslimin. Lantas Ali meneriakkan ayat ini dan berkata, "Ingatlah bahwa tidak boleh lagi sesudah tahun ini seorang musyrik menunaikan haji dan tidak boleh juga baginya thawaf bertelanjang bulat."[499]

Di samping itu, Abu Sufyan sendiri pernah masuk ke Masjid Nabawi ketika bermaksud

---

496 HR Abu Dawud dari Ibnu Umar r.a. dan dipandang shahih oleh Ibnus Sakan (*at-Talkhiish al-Habiir*, jilid 1, hlm. 359).

497 *Ad-Durrul Mukhtaar wa Raddul Muhtaar*, jilid 5, hlm. 278.

498 *Ad-Durrul Mukhtaar*, jilid 5, hlm. 274; *Syarhus Siyar al-Kabiir*, jilid 1, hlm. 93; *al-Asybaah wan-Nazhaa'ir*, Ibnu Najim, jilid 2, hlm. 176; *Ahkaamul Qur'an*, al-Jashash, jilid 3, hlm. 88.

499 HR Bukhari dan Muslim.

memperbarui akad perjanjian Hudaibiyah setelah orang-orang Quraisy melanggarnya. Para utusan dari orang-orang kafir Tsaqif juga pernah masuk ke dalam Masjid Nabawi, sebagaimana Rasulullah saw. pun mengikat Sumamah bin Utsal di tiang masjid Nabawi tatkala ia tertawan.

Sementara itu, madzhab Maliki[500] membolehkan orang kafir memasuki kawasan haram di Mekah dengan seizin atau jaminan keamanan dari penguasa di sana, tapi tidak boleh ke dalam Masjidil Haram. Mereka juga sama sekali tidak membolehkan orang kafir masuk ke masjid mana pun juga, dan menekankan agar jangan sampai kaum Muslimin memberi jalan agar orang kafir itu bisa masuk, kecuali disebabkan urusan tertentu, seperti untuk mengadukan perkaranya kepada seorang hakim Muslim (yang tengah berada di masjid). Ketidakbolehan orang kafir masuk ke masjid mana pun ini dianalogikan dari larangan mereka masuk ke Masjidil Haram. Alasannya adalah status najis yang melekat pada seluruh orang musyrik, sehingga keharaman mereka untuk masuk masjid berlaku untuk semua masjid.

Adapun menurut madzhab Syafii dan Hambali,[501] orang yang bukan Muslim dilarang penuh masuk ke kawasan haram di kota Mekah, sekalipun ada keperluan. Hal itu didasarkan pada firman Allah SWT,

"Wahai orang-orang yang beriman! Sesungguhnya orang-orang musyrik itu najis (kotor jiwa), karena itu janganlah mereka mendekati Masjidilharam setelah tahun ini...." **(at-Taubah: 28)**

Di samping itu, dalam sebuah *atsar* (ucapan sahabat atau tabi'in) disebutkan, "Seluruh kawasan haram adalah masjid."[502] Akan tetapi, orang kafir dibolehkan untuk masuk ke masjid lain selain Masjidil Haram dengan seizin orang Muslim, dan mereka memang memiliki keperluan untuk masuk. Hal itu dikarenakan redaksi ayat di atas hanya diperuntukkan bagi Masjidil Haram, sementara prinsip dari segala sesuatu adalah mubah selama tidak ada dalil syara' yang menentangnya. Di samping itu, Nabi saw. sendiri pernah mempersilakan utusan dari penduduk Thaif untuk masuk ke Masjid Nabawi ketika mereka mendatangi beliau, padahal ketika itu mereka belum masuk Islam. Sa'id bin Mutsayyab juga berkata, "Abu Sufyan juga pernah memasuki Masjid Nabawi, padahal saat itu ia masih musyrik. Umair bin Wahab juga pernah masuk ke dalam masjid ketika bermaksud membunuh Rasulullah yang berada di dalamnya. Untung saja Allah kemudian menganugerahinya hidayah sehingga masuk Islam.

7. PERIHAL *IHTIKAAR* (MENIMBUN BARANG)

Maksudnya adalah menimbun barang untuk dijual dan mencari keuntungan dengan memanfaatkan ketidakstabilan harga barang tersebut di pasar. Adapun menyimpan bahan makanan (sebagai persiapan) tidak dipandang sebagai tindakan penimbunan. Inilah definisi madzhab Maliki tentang *ihtikaar*.[503]

Sementara itu, menurut madzhab Hanafi,[504] *ihtikaar* berasal dari kata *hakara* yang berarti 'menahan' (*habasa*), yakni menahan

---

500 *Mawaahib al-Jaliil*, al-Hathab, Cet. Ke. 2, jilid 3, hlm. 381; *Ahkaamul Qur'an*, Ibnul Arabi, jilid 2, hlm. 901; *Mudzakkirah Tafsiir Aayaat al-Ahkaam*, as-Sayis, jilid 3, hlm. 22 dan setelahnya.

501 *Mughnil Muhtaaj*, jilid 4, hlm. 247; *Tafsiir Ibnu Katsir*, jilid 2, hlm. 346; *al-Ifshaah*, Ibnu Hubairah, hlm. 448; *al-Mughnii*, jilid 8, hlm. 531-532.

502 Atha' berkata, "Kawasan al-Haram seluruhnya adalah masjid berdasarkan firman Allah, '*...maka janganlah mereka mendekati Masjidil Haram sesudah tahun ini...*.'" **(at-Taubah: 28)**

503 Lihat *al-Muntaqaa 'alal Muwaththa'*, jilid 5, hlm. 15 dan setelahnya; *al-Qawaaniin al-Fiqhiyyah*, hlm. 255 dan setelahnya.

504 *Al-'Inaayah Syarh al-Hidaayah* (pada *hamisy* [pinggir] kitab *Takmiilaatul Fath)*, jilid 8, hlm. 126; *Raddul Muhtaar*, jilid 5, hlm. 282; *al-Badaa'i'*, jilid 5, hlm. 129; *Tabyiinul Haqaa'iq*, jilid 6, hlm. 27; dan *al-Lubaab*, jilid 4, hlm. 166.

sesuatu dalam rangka menunggu harganya menjadi mahal. Sementara itu, definisinya secara syara adalah menahan bahan makanan guna menunggu harganya menjadi mahal, atau tindakan membeli bahan makanan dan lainnya lalu menahannya hingga empat puluh hari lamanya agar harganya menjadi mahal. Patokan empat puluh hari ini didasarkan pada sabda Rasulullah saw.,

مَنِ احْتَكَرَ طَعَامًا أَرْبَعِيْنَ لَيْلَةً فَقَدْ بَرِئَ مِنَ اللهِ وَبَرِئَ اللهُ مِنْهُ وَأَيُّمَا أَهْلِ عَرْصَةٍ - بُقْعَةٍ - بَاتَ فِيْهِمُ امْرُؤٌ جَائِعٌ فَقَدْ بَرِئَتْ مِنْهُمْ ذِمَّةُ اللهِ

"Siapa yang menimbun makanan selama empat puluh hari, maka ia terlepas dari (rahmat) Allah SWT dan Allah pun berlepas diri darinya. Selain itu, penduduk negeri mana saja yang di tengah-tengah mereka ada orang yang tidur kelaparan, maka Allah SWT berlepas diri dari mereka."[505]

Adapun madzhab Syafi'i[506] mendefinisikan *ihtikaar* dengan menahan sesuatu yang dibeli pada saat harganya mahal untuk dijual dengan harga lebih tinggi lagi dari saat dibeli, yaitu pada kondisi orang-orang sangat membutuhkannya. Adapun menahan sesuatu yang dibeli pada saat harganya murah sama sekali tidak diharamkan, sebagaimana menahan hasil sawah atau hasil kebunnya sendiri. Hukum yang sama, yaitu dihalalkan, berlaku juga pada tindakan menahan sesuatu yang dibeli pada saat mahal, namun diperuntukkan untuk konsumsi diri sendiri atau keluarganya saja, ataupun untuk dijual kembali namun dengan harga yang sama ketika dibeli.

Tentang hukum tindakan seseorang yang menimbun sesuatu yang lebih dari kebutuhannya dan keluarganya hingga setahun lamanya terdapat dua pendapat: menurut pendapat yang terkuat, hukumnya tidak makruh, hanya saja menjualnya lebih utama.

Adapun menurut madzhab Hambali,[507] *ihtikaar* yang diharamkan adalah yang memenuhi tiga syarat berikut:

1. Barang yang ditimbun itu didapatkan melalui pembelian (barang yang didatangkan orang lain), bukan mendatangkan sendiri dari luar (mengimpor). Dengan demikian, apabila seseorang mendatangkan suatu barang dari luar atau membawa masuk hasil pertaniannya sendiri lalu disimpannya, maka ia tidak disebut melakukan *ihtikaar*. Hal itu didasarkan pada sabda Nabi saw.,

   اَلْجَالِبُ مَرْزُوْقٌ وَالْمُحْتَكِرُ مَلْعُوْنٌ

   "Orang yang mendatangkan barang dari luar (negerinya) mendapat rezeki sedangkan yang menimbun terlaknat."[508]

2. Barang yang dibeli (lalu ditimbun) itu berupa bahan makanan, seperti biji-bijian dan sebagainya. Alasannya, hal-hal seperti inilah yang dibutuhkan secara umum oleh seluruh masyarakat. Adapun menimbun lauk pauk, manisan, madu, minyak, atau makanan ternak tidak termasuk tindakan *ihtikaar* yang diharamkan.
3. Si pelaku melakukan langkah-langkah

505 HR Ahmad, Ibnu Abi Syaibah, al-Bazzar, Abu Ya'la al-Mushili, al-Hakim, ad-Daruquthni, ath-Tabrani, dan Abu Na'im dari Ibnu Umar r.a. (*Nashbur Raayah*, jilid 4, hlm. 262; *Nailul Authaar*, jilid 5, hlm. 221).

506 *Mughnil Muhtaaj*, jilid 2, hlm. 38; *Subulus Salaam*, jilid 3, hlm. 25.

507 *Al-Mughnii*, jilid 4, hlm. 221.

508 Diriwayatkan oleh Ibnu Majah, Ibnu Rahawaih, ad-Darimi, Abdu bin Hamid, Abu Ya'la al-Mushili, dan al-Baihaqi dari Umar ibnul Khaththab (*Nashbur Raayah*, jilid 4, hlm. 261).

yang mempersempit gerak masyarakat untuk dapat memperoleh barang tersebut. Adapun langkah dimaksud antara lain:

a. Dilakukan di negeri yang memang menyulitkan masyarakatnya untuk memperoleh sesuatu jika terjadi tindakan penimbunan, seperti kota Mekah, Madinah, dan negeri-negeri yang terpencil lainnya. Adapun negeri yang luas dan banyak pintu untuk masuknya barang dan mengimpornya, seperti Baghdad, Damaskus, dan Kairo, maka tidak diharamkan melakukan penimbunan di sana, karena tindakan tersebut biasanya tidak berpengaruh pada masyarakat.
b. Dilakukan pada kondisi masyarakat tengah membutuhkan. Sebagai contoh, ketika ada satu armada dagang yang akan masuk ke negeri itu, orang-orang kaya di sana langsung memborongnya sehingga masyarakat luas tidak mendapatkan kesempatan untuk membeli. Pada situasi seperti ini, tidak ada perbedaan antara negeri yang kecil dan besar. Adapun tindakan membeli sesuatu di saat lapang dan harganya murah, dalam bentuk yang tidak menyulitkan siapa pun untuk turut membeli atau mendapatkannya, hal itu bukanlah tindakan yang diharamkan.

Kapankah Seseorang Dapat Disebut Melakukan *Ihtikaar* dan Apa Saja Jenis-Jenis Barang yang Termasuk Kategori *Ihtikaar*?

Dari berbagai definisi *ihtikaar* yang dikemukakan para ulama di atas, terlihat bahwa mereka sepakat yang disebut *ihtikaar* adalah tindakan penimbunan yang dilakukan pada kondisi sulit dan kebutuhan tinggi dari masyarakat, bukan pada situasi lapang, biasanya dilakukan di negeri yang kecil, dan barang yang ditimbun itu didapatkan dengan cara pembelian lalu yang bersangkutan menolak menjualnya kembali sehingga kondisi tersebut membahayakan masyarakat.

Lebih lanjut, seluruh ulama sepakat bahwa seseorang yang menyimpan hasil sawah atau hasil kebunnya sendiri tidak disebut sebagai penimbun, karena barang itu murni merupakan haknya. Demikian juga, tidak disebut menimbun jika orang itu mendatangkan barang tersebut dari negeri lain. Sebab, yang menjadi hak warga setempat adalah apa yang dihasilkan di negerinya sendiri. Akan tetapi, pendapat yang lebih dipegang dalam madzhab Hanafi adalah pendapat Muhammad. Yaitu, apabila barang dimaksud memang biasa didatangkan oleh masyarakat negeri tersebut dari negeri lain tadi, maka hukum menimbunnya makruh yang cenderung pada haram. Hal itu dikarenakan masyarakat negeri itu memang berhak terhadap barang tadi.

Para ulama juga sepakat bahwa penimbunan hukumnya haram dalam segala situasi dan kondisi dalam hal jika barang yang ditimbun itu adalah bahan makanan atau kebutuhan pokok masyarakat seperti gandum, *sya'ir* (sejenis gandum juga), jagung, nasi, buah tin, anggur, kurma, kismis, kacang *luz*, dan lainnya, yaitu hal-hal yang merupakan sumber energi bagi tubuh. Adapun madu, minyak, daging, dan buah-buahan tidak termasuk yang terlarang menimbunnya.

Lebih lanjut, menurut madzhab Hanafi dan Syafi'i, haram pula hukumnya menimbun makanan hewan ternak, seperti dedak dan *fashfashah*, yaitu sejenis pakan basah untuk ternak.

Dalam pandangan madzhab Maliki dan Abu Yusuf, diharamkan juga tindakan penimbunan terhadap selain makanan pokok jika

dilakukan di masa-masa sulit, tidak demikian dalam masa lapang. Dengan demikian, tidak boleh menurut mereka melakukan *ihtikaar*, baik terhadap bahan makanan atau komoditi lainnya seperti kain linen, kapas, dan seluruh barang yang dibutuhkan orang banyak, atau seluruh hal yang membahayakan orang banyak ketika ditimbun, baik berupa bahan makanan atau tidak, bahkan sekalipun berupa kain atau mata uang.

Imam as-Subki, salah seorang ulama madzhab Syafi'i berkata, dalam masa paceklik, melakukan penimbunan madu, minyak, minyak wijen, dan hal lain yang serupa bisa membahayakan masyarakat. Dengan demikian, harus difatwakan haram menimbunnya. Bahkan, walaupun tindakan *ihtikaar* tersebut tidak membahayakan kehidupan orang banyak, tetapi jika yang ditimbun berupa makanan pokok, maka hukumnya dikategorikan makruh.[509] Lebih lanjut, diharamkan mengekspor bahan makanan dari suatu negeri ke negeri lain apabila membahayakan ketersediaan pangan penduduk negeri asal.

Kesimpulannya: menurut jumhur ulama, tindakan yang disebut sebagai penimbunan adalah penimbunan yang khusus berkaitan dengan bahan makanan (baik makanan bagi manusia maupun hewan). Hal itu melihat pada alasan yang tepat dalam pengharamannya, yaitu untuk mencegah kemudharatan bagi manusia. Adapun, jenis komoditi yang biasanya berpotensi menimbulkan efek itu adalah yang berupa makanan pokok. Hanya saja, madzhab Maliki mengharamkan penimbunan untuk seluruh jenis barang.

Adapun apabila penimbunan itu hanya dilakukan sebentar, maka tidak disebut sebagai tindakan *ihtikaar* karena tidak menimbulkan kemudharatan. Ia baru disebut sebagai *ihtikaar* jika dilakukan dalam tempo waktu yang lama. Sebab, dalam kondisi itu kemudharatan jelas akan terwujud.

Menurut satu pendapat, ukuran atau jangka waktu disebut sebagai penimbunan adalah jika dilakukan selama empat puluh hari. Hal itu berdasarkan hadits di atas, yaitu;

مَنِ احْتَكَرَ طَعَامًا أَرْبَعِيْنَ لَيْلَةً فَقَدْ بَرِئَ مِنَ اللّٰهِ وَبَرِئَ اللّٰهُ مِنْهُ

"Siapa yang menimbun makanan selama empat puluh hari, maka ia terlepas dari (rahmat) Allah SWT dan Allah pun berlepas diri darinya."

Sementara itu, menurut pendapat lain batasnya adalah satu bulan. Sebab, biasanya tempo yang kurang dari sebulan masih disebut tempo yang pendek, namun jika sudah sebulan atau lebih baru disebut tempo yang lama. Dalam pendapat yang lain juga dikatakan, "Penetapan jangka waktu di atas hanyalah dalam rangka menunjukkan masa yang telah layak dijatuhkannya hukuman bagi pelaku penimbunan tersebut. Sementara dalam masalah dosa, sesungguhnya si pelaku telah berhak mendapatkannya, sekalipun ia melakukan penimbunan dalam jangka waktu pendek.

Hukum *Ihtikaar*

Ada beberapa hukum berkenaan dengan tindakan ini, yaitu:

1. Penimbunan adalah tindakan yang terlarang. Mayoritas ulama madzhab Hanafi mengungkapkannya dengan istilah *makruuh tahriim* (makruh yang cenderung pada keharaman). Mereka antara lain berkata, "Makruh hukumnya melakukan penimbunan terhadap makanan pokok

509 *Nailul Authaar*, jilid 5, hlm. 222.

bagi manusia dan hewan jika dilakukan di negeri yang bisa membahayakan kehidupan masyarakatnya ketika tindakan tersebut dilakukan. Demikian juga, makruh hukumnya menyongsong kafilah dagang dan membeli barangnya (sebelum mereka masuk ke pasar), dikarenakan adanya larangan Rasulullah saw. untuk melakukan penyongsongan dalam pembelian (barang dagangan sebelum sampai ke pasar).[510] Akan tetapi, jika tidak menimbulkan kemudharatan, maka tidak dilarang.[511]

Lebih lanjut, Imam al-Kasani dalam kitab *al-Badaa'i'* menggunakan kata haram dalam membahasakan larangan melakukan penimbunan ini.[512] Sebutan ini sejalan dengan istilah hukum yang dipakai oleh imam-imam madzhab yang lain, yaitu bahwa penimbunan hukumnya haram.

Dalil pengharaman *ihtikaar* cukup banyak, di antaranya yang telah kita sebutkan di atas. Dalil lainnya adalah sabda Rasulullah saw.,

لاَ يَحْتَكِرُ إِلاَّ خَاطِئٌ

"Tidak melakukan penimbunan kecuali seorang yang berada di jalan yang salah."

Juga, hadits berikut,

مَنِ احْتَكَرَ حُكْرَةً يُرِيْدُ أَنْ يُغَلِّي بِهَا عَلَى الْمُسْلِمِيْنَ فَهُوَ خَاطِئٌ

"Siapa saja yang melakukan penimbunan barang, walaupun sedikit, dengan maksud menjualnya nantinya dengan harga yang mahal kepada orang-orang Muslim, maka ia telah terperosok ke jalan yang salah."

Juga, sabda beliau,

مَنْ دَخَلَ فِي شَيْءٍ مِنْ أَسْعَارِ الْمُسْلِمِيْنَ لِيُغَلِّيَهِ عَلَيْهِمْ كَانَ حَقًّا عَلَى اللهِ أَنْ يُقْعِدَهُ بِعُظْمٍ مِنَ النَّارِ - مَكَانٌ عَظِيْمٌ مِنَ النَّارِ - يَوْمَ الْقِيَامَةِ

"Siapa yang melakukan intervensi sedikit apa pun terhadap harga-harga barang yang dibutuhkan kaum Muslimin sehingga menjadi mahal, maka sungguh telah menjadi hak Allah SWT untuk mendudukkannya di suatu tempat yang dipenuhi api di hari Kiamat nanti."

Juga, hadits berikut,

مَنِ احْتَكَرَ عَلَى الْمُسْلِمِيْنَ طَعَامَهُمْ ضَرَبَهُ اللهُ بِالْجُذَامِ وَالْإِفْلَاسِ

"Siapa yang melakukan penimbunan terhadap bahan makanan yang dibutuh-

510 Diriwayatkan bersama oleh Ahmad, Bukhari, dan Muslim dari Ibnu Mas'ud r.a. (*Nailul Authaar*, jilid 5, hlm. 166). Sementara itu, Muslim meriwayatkan dari Abu Hurairah r.a., "Rasulullah melarang menyongsong pembelian barang yang datang dari luar," atau dalam lafal lain, "Janganlah kalian menyongsong pembelian barang yang datang dari luar. Siapa yang menyongsongnya dan mem-*booking*-nya (untuk dibeli) lalu si pemilik barang tiba di pasar, maka ia berhak memilih (untuk meneruskan penjualan barang tersebut kepada orang tadi atau membatalkannya)." Lebih lanjut, Bukhari dan Muslim juga meriwayatkan hadits dari Ibnu Abbas r.a. yang berbunyi, "Janganlah kalian menyongsong pembelian barang suatu kafilah dagang yang datang dari luar dan janganlah orang yang menetap (di suatu negeri) menjual barang kepada orang yang tinggal jauh di pedalaman." (*Nailul Authaar*, jilid 4, hlm. 261).

511 *Takmiilaatul Fath, ad-Durrul Mukhtaar, al-Lubaab*, dan *Tabyiinul Haqaa'iq, Loc. cit.*.

512 *Al-Badaa'i', Loc. cit.*.

kan orang-orang Muslim, maka Allah SWT akan menimpakan penyakit lepra dan kebangkrutan kepadanya."[513]

2. Hukum menjual barang yang ditimbun. Menurut madzhab Hanafi,[514] seorang hakim boleh memerintahkan orang yang menimbun tersebut untuk menjual bagian yang di luar kebutuhannya dan kebutuhan keluarganya. Jika orang itu menolak melakukannya, tetap ngotot meneruskan penimbunan, dan mengadukan perkaranya kembali ke pengadilan, maka hakim tersebut harus menasihatinya (menghentikan tindakannya) dan mengancamnya. Jika masih tidak dipatuhi dan ia kembali mengadukan perkaranya ke hakim tadi, maka ia boleh dipenjara dan dihukum sebagai balasan terhadap perilakunya yang tidak baik itu.

Selanjutnya, sang hakim wajib memaksanya menjual barang timbunan itu, atau sang hakim mengambil alih tindakan penjualan paksa tersebut. Seperti inilah kesepakatan di kalangan madzhab Hanafi tentang tindakan yang harus diambil sang hakim dalam menangani masalah ini, yaitu menurut pendapat yang dipandang lebih kuat di kalangan mereka. Adapun penjualan barang timbunan tersebut dilakukan dengan harga yang sama dengan waktu si pemilik membelinya.

Adapun menurut madzhab Maliki,[515] barang yang ditimbun tadi dijual kepada orang yang membutuhkannya dengan harga yang sama dengan waktu dibeli, tanpa penambahan harga sedikit pun. Apabila harganya tidak diketahui, maka hendaklah dijual dengan harga yang sama pada waktu pemiliknya mulai menimbunnya.

Madzhab Hanafi menambahkan,[516] jika seorang penguasa khawatir penduduk suatu negeri akan binasa (karena ketiadaan makanan), maka ia boleh menyita barang makanan yang ditimbun oleh para penimbun, lantas dibagi-bagikan kepada masyarakat. Apabila situasi telah kembali pulih, maka penguasa itu baru mengembalikan barang para penimbun tadi sebanyak yang ia sita. Tindakan ini didasarkan pada adanya situasi darurat ketika itu. Kondisinya sama dengan ketika seseorang terpaksa mengambil harta orang lain, karena jika tidak maka ia bisa celaka. Dalam situasi itu, ia dibolehkan memakan harta orang tadi tanpa kerelaannya dan baru kemudian mengganti harganya. Keharusan penggantian harga itu dikarenakan kondisi darurat tidak membatalkan hak kepemilikan seseorang pada barangnya yang diambil orang lain, seperti telah saya jelaskan sebelumnya.

8. PEMATOKAN HARGA

Prinsip dasar dalam perekonomian Islam adalah kebebasan berusaha yang dibarengi dengan kesadaran untuk menjaga batas-batas aturan yang ditetapkan syariat. Di antara aturan terpenting yang harus diperhatikan adalah keadilan, qana'ah, kepatuhan pada kaidah-kaidah memperoleh laba yang baik dan halal, yaitu dalam batas sepertiga. Hal itu didasarkan pada sabda Rasulullah saw.,

دَعُوا النَّاسَ يَرْزُقِ اللهُ بَعْضَهُمْ مِنْ بَعْضٍ

513 Hadits yang pertama diriwayatkan oleh Ahmad, Muslim, dan Abu Dawud dari Ibnul Mutsayyib, sementara hadits kedua dan ketiga diriwayatkan oleh Ahmad dari Ma'qil bin Yasar dan Abu Hurairah. Adapun hadits keempat diriwayatkan oleh Ibnu Majah dari Umar r.a. (*Nailul Authaar*, jilid 5, hlm. 220).

514 Lihat kitab-kitab referensi utama dalam madzhab ini.

515 *Al-Muntaqaa 'ala al-Muwaththa'*, jilid 5, hlm. 17.

516 *Ad-Durrul Mukhtaar*, jilid 5, hlm. 283; *al-Badaa'i'*, jilid 5, hlm. 129.

"Biarkanlah sebagian orang diberi rezeki oleh Allah SWT melalui manusia yang lain."[517]

Berdasarkan prinsip di atas, maka pada dasarnya tidak boleh ada pematokan harga. Seorang penguasa juga tidak dibolehkan mematok harga barang yang diperdagangkan di kalangan masyarakat. Seluruh ulama sepakat menyatakan hal ini.

Madzhab Syafi'i dan Hambali konsisten berpegang pada kaidah dasar di atas.[518] Oleh karena itu, dalam madzhab Hambali disebutkan, seorang penguasa tidak boleh mematok harga barang yang diperdagangkan. Sebaliknya, setiap orang bebas menjual barang yang mereka miliki (dengan harga yang disepakati di antara mereka). Demikian pula dalam madzhab Syafi'i dikatakan, diharamkan pematokan harga, sekalipun pada masa harga-harga barang mahal. Contohnya adalah tindakan seorang penguasa yang memerintahkan para pedagang untuk tidak menjual barang dagangan mereka, kecuali dengan harga tertentu yang telah dipatok sehingga mempersempit gerak para pedagang dalam mengelola barang dagangan mereka, sementara barang-barang tersebut tidak berkenaan dengan bahan makanan pokok.

Akan tetapi, apabila seorang penguasa telah mematok harga suatu komoditi, maka pihak yang melanggarnya, yaitu mereka yang menjual di atas harga patokan itu, boleh dikenakan sangsi. Hal itu dikarenakan mereka telah terang-terangan menentang perintah pemimpinnya. Tetapi, penjualan yang mereka lakukan tetap sah karena dalam kondisi biasa seseorang tidak berhak dihalangi untuk menjual barang miliknya dengan harga yang ia tentukan sendiri.

Sementara itu, Ibnu Rif'ah, seorang ulama madzhab Syafi'i, dan sebagian ulama lain membolehkan pematokan harga pada masa harga-harga barang mahal.

Pihak-pihak yang menentang kebijakan pematokan harga berdalil dengan hadits yang diriwayatkan Anas yang berkata, "Harga-harga pernah mahal pada masa Rasulullah saw.. Orang-orang lalu berkata, 'Wahai Rasulullah, tidakkah engkau melakukan pematokan harga?' Rasulullah saw. menjawab,

إِنَّ اللهَ هُوَ الْقَابِضُ الْبَاسِطُ الرَّازِقُ الْمُسَعِّرُ وَإِنِّي لَأَرْجُو أَنْ أَلْقَى اللهَ عَزَّ وَجَلَّ وَلاَ يَطْلُبُنِي أَحَدٌ بِمَظْلَمَةٍ ظَلَمْتُهَا إِيَّاهُ فِي دَمٍ وَلاَ مَالٍ

'Sesungguhnya Allah-lah yang menyempitkan dan meluaskan rezeki, dan Dialah Yang Maha Memberi rezeki dan yang berhak mematok harga. Saya berharap agar ketika menghadap Allah kelak, tidak seorang pun yang menuntut saya karena merasa pernah dizalimi, baik dalam hal darah maupun harta.'"[519]

Dari hadits di atas, terlihat bahwa Nabi saw. sendiri menolak untuk mematok harga. Sekiranya dibolehkan, niscaya beliau akan

---

517 HR ath-Thabrani dari Abu Sa'ib dengan lafal,

دَعُوا النَّاسَ يُصِيبُ بَعْضُهُمْ مِنْ بَعْضٍ، فَإِذَا اسْتَنْصَحَ أَحَدُكُمْ أَخَاهُ فَلْيَنْصَحْهُ

"Biarkanlah sebagian manusia mendapatkan (rezeki) melalui sebagian yang lain. Selanjutnya, apabila salah seorang dari kalian meminta nasihat kepada saudaranya (sesama Muslim), maka hendaklah ia memberikan nasihat."

Sementara dalam *Nailul Authaar*, jilid 5, hlm. 164 juga dinukilkan hadits ini dengan redaksi yang sama dengan teks di atas, yaitu, "Biarkanlah sebagian orang diberi rezeki oleh Allah SWT melalui manusia yang lain."

518 *Mughnil Muhtaaj*, jilid 2, hlm. 38; *al-Mughnii*, jilid 4, hlm. 217.

519 HR Ahmad dan para penyusun kitab sunan, kecuali an-Nasa'i, serta dinilai shahih oleh at-Tirmidzi. Riwayat yang sama juga diriwayatkan oleh Abu Sa'id (*Nailul Authaar*, jilid 5, hlm. 219).

mengabulkan permintaan orang banyak tadi. Rasulullah saw. juga mendasarkan penolakannya untuk mematok harga tadi dengan pandangan bahwa tindakan tersebut merupakan bentuk kezaliman, sementara kezaliman diharamkan. Di samping itu, barang atau harta yang akan dipatok itu adalah milik penuh pemiliknya, sehingga tidak boleh melarangnya menjual barangnya tersebut jika antara kedua belah pihak (penjual dan pembeli) ataupun masyarakat setempat telah sama-sama setuju dengan harga yang demikian. Tidak itu saja, pematokan harga juga mendatangkan kemudharatan, di mana jika harga patokan itu lebih tinggi dari yang seharusnya, maka para pedaganglah yang akan diuntungkan. Sebaliknya jika harganya lebih rendah, maka hal itu akan mendatangkan kemudharatan pada para pedagang.

Adapun, madzhab Maliki dan Hanafi membolehkan seorang penguasa melakukan pematokan harga guna mencegah terjadinya hal yang merugikan masyarakat, seperti para pedagang menaikkan harga secara tajam dari harga normal.[520] Dalam kondisi demikian, dibolehkan bagi penguasa untuk melakukan pematokan harga setelah memusyawarahkannya dengan pihak-pihak yang ahli dalam masalah itu. Dengan demikian, kemaslahatan orang banyak dapat terjaga dan harga barang yang mahal yang akan merugikan masyarakat dapat dicegah. Landasan yang dijadikan acuan oleh ulama yang membolehkan hal ini adalah beberapa kaidah dasar fiqih, yaitu,

لاَ ضَرَرَ وَلاَ ضِرَارَ

"Tidak boleh ada bahaya dan tidak boleh membahayakan."

Dan kaidah,

الضَّرَرُ يُزَالُ

"Kemudharatan itu harus dilenyapkan."

Juga, kaidah,

يُتَحَمَّلُ الضَّرَرُ الْخَاصُ لِمَنْعِ الضَّرَرِ الْعَامِ

"Kemudharatan yang khusus dapat ditoleransi guna mencegah timbulnya kemudharatan yang bersifat umum."

Akan tetapi, para pedagang tadi tidak boleh dipaksa untuk menjual barangnya, namun hanya dilarang menjualnya di luar harga yang telah dipatok penguasa tersebut. Yaitu, harga yang dipandang oleh sang penguasa sama-sama menguntungkan bagi penjual dan pembeli. Jadi, para pedagang tersebut tidak boleh dihalangi untuk mencari keuntungan, sebagaimana tidak dibolehkan baginya melakukan tindakan yang merugikan orang banyak.

Menurut pendapat Ibnu Habib al-Maliki, pematokan harga tersebut wajib hanya dikhususkan bagi barang-barang yang bisa ditakar dan yang ditimbang, baik berupa bahan makanan atau tidak. Artinya, pematokan tidak boleh dilakukan pada jenis-jenis barang dagangan yang tidak ditakar dan ditimbang. Sebab, benda-benda yang ditakar dan ditimbang termasuk jenis yang bisa diperbandingkan ukurannya dengan barang yang sama, sementara benda-benda yang dinilai atau ditaksir harganya, maka patokannya adalah penilaian orang banyak dan hal itu bisa jadi berbeda antara satu orang dengan lainnya, sehingga tidak mungkin untuk memaksa mereka menetapkan satu harga saja.

Lebih lanjut, memberlakukan pematokan harga juga tidak bertentangan dengan teks

520 *Ad-Durrul Mukhtaar*, jilid 5, hlm. 183; *Tabyiinul Haqaa'iq*, jilid 6, hlm. 28; *al-Badaa'i'*, jilid 5, hlm. 129; *Takmilaat al-Fath*, jilid 8, hlm. 127; *al-Lubaab*, jilid 4, hlm. 167; *al-Muntaqaa 'ala al-Muwaththa'*, jilid 5, hlm. 17-19; *al-Qawaaniin al-Fiqhiyyah*, hlm. 255.

hadits di atas, bahkan merupakan penerapan makna teks itu sendiri, serta merupakan bentuk pemahaman dan ijtihad terhadap substansi dan hikmah syariat itu sendiri dalam merespon realita yang ada. Tindakan tersebut juga merupakan bentuk penafsiran terhadap makna yang lebih cocok atau pemahaman terhadap kemaslahatan yang muncul dari dalam teks hadits itu sendiri, bukan dari luar teks.[521]

Dengan demikian, penolakan Rasulullah saw. untuk melakukan pematokan harga bukan karena penolakan terhadap pematokan harga itu sendiri, namun karena alasan yang mewajibkan ditempuhnya tindakan tersebut. Yaitu kesewenang-wenangan dari para pedagang, belum ada pada saat itu. Artinya, para pedagang di saat itu masih menjual barang dagangan mereka dengan harga yang setimpal. Adapun terjadinya kenaikan harga ketika itu bukanlah disebabkan upaya (ulah) para pedagang, namun disebabkan berlakunya hukum pasokan dan permintaan (*supply-demand*) di pasar, yaitu ketika pasokan barang sedikit maka harga akan naik.

Oleh karena itu, tidak diperlukan pematokan harga jika tidak ada hal yang mendesak untuk itu, contohnya dalam situasi barang-barang tersedia secara luas di pasar dan dijual dengan harga yang setimpal, tanpa kesewenang-wenangan atau tindakan yang merugikan konsumen.[522]

521 Madzhab Maliki juga membolehkan seorang pembeli menyusul kafilah dagang yang datang (untuk membeli barang yang dibawa sebelum kafilah itu sampai di pasar) dengan persyaratan sebagai berikut: apabila komoditi dagang dimaksud tersedia dalam jumlah banyak, harganya stabil, si pemilik barang mengetahui harga barang tersebut di pasaran, dan si pemilik barang menjualnya dengan harga yang sama (dengan harga di pasar) atau lebih tinggi. Dengan demikian, larangan bagi seorang pembeli untuk menyusul kafilah dagang yang datang (guna membeli barang yang dibawanya sebelum kafilah itu sampai di pasar) tetap berlaku selama tindakan itu menyebabkan kerugian bagi para pedagang di pasar secara umum, komoditi dimaksud tidak tersedia di tangan para pedagang di pasar dalam jumlah yang banyak, atau apabila si pemilik barang tidak mengetahui harga barang itu di pasaran. Pada kondisi seperti ini, kita diwajibkan untuk menjaga kemaslahatan umum sekaligus menjaga kepentingan si pemilik barang.

522 *Ushuulul Fiqh* karangan penulis, cet. Darul Fikri, jilid 2, hlm. 815.

BAB KEDELAPAN
KURBAN DAN AQIQAH

Dalam pasal ini akan diuraikan enam pokok pembahasan, yaitu:

Bahasan *Pertama*: Definisi, Landasan Syar'i, dan Hukum Berkurban

Bahasan *Kedua*: Syarat-Syarat Kurban (Syarat Diwajibkan atau Disunnahkannya Kurban, Syarat Sah Kurban, dan Syarat Pihak-Pihak yang Dibebankan Menjalankan Kurban)

Bahasan *Ketiga*: Waktu Berkurban

Bahasan *Keempat*: Hewan yang akan Dikurbankan (Macamnya, Usianya, yang Dibolehkan untuk Berkurban dengannya, dan Sifat-Sifatnya)

Bahasan *Kelima*: Adab-Adab, Sunnah-Sunnah, dan Hal-Hal yang Makruh dalam Berkurban serta Hal-Hal yang Dianjurkan bagi Orang yang ingin Berkurban)

Bahasan *Keenam*: Hukum-Hukum yang Terkait Daging Kurban (tentang Memakannya dan Mendistribusikannya)

A. KURBAN

1. *DEFINISI, LANDASAN SYAR'I, DAN HUKUM BERKURBAN*

Dalam bahasan ini terdapat dua pokok masalah yang akan dijelaskan, yaitu:

a. Definisi Berkurban dan Landasannya dalam Syariat

Secara etimologis, kurban berarti sebutan bagi hewan yang dikurbankan atau sebutan bagi hewan yang disembelih pada hari raya Idul Adha. Adapun definisinya secara fiqih adalah perbuatan menyembelih hewan tertentu dengan niat mendekatkan diri kepada Allah SWT dan dilakukan pada waktu tertentu;[523] atau bisa juga didefinisikan dengan hewan-hewan yang disembelih pada hari raya Idul Adha dalam rangka mendekatkan diri kepada Allah SWT.[524]

Ibadah kurban disyariatkan pada tahun ketiga Hijrah, sama halnya dengan zakat dan shalat hari raya. Landasan pensyariatannya

523 *Ad-Durrul Mukhtaar*, jilid 5, hlm. 219; *Tabyiinul Haqaa'iq*, jilid 6, hlm. 2; *Takmiilaat al-Fath*, jilid 8, hlm. 66.

524 *Syarhur Risaalah*, jilid 1, hlm. 366; *Mughnil Muhtaaj*, jilid 4, hlm. 282; *Haasyiyat al-Baajuri 'alaa Ibni Qasim*, jilid 2, hlm. 304; *Kasysyaaful Qinaa'*, jilid 2, hlm. 615.

dapat ditemukan dalam Al-Qur'an, As-Sunnah, dan ijma'.[525]

Landasan kurban dari Kitabullah adalah firman Allah SWT,

...فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَانْحَرْ ﴿٢﴾

"Maka laksanakanlah shalat karena Tuhanmu, dan berkurbanlah (sebagai ibadah dan mendekatkan diri kepada Allah)." **(al-Kautsar: 2)**[526]

dan firman-Nya,

"Dan unta-unta itu Kami jadikan untukmu bagian dari syiar agama Allah...." **(al-Hajj: 36)**;

syiar Allah SWT artinya tanda-tanda pokok dalam agama Allah SWT.

Adapun landasan dari As-Sunnah tersebar dalam beberapa hadits. Di antaranya hadits yang diriwayatkan Aisyah r.a., yaitu sabda Rasulullah saw.,

مَا عَمِلَ ابْنُ آدَمَ يَوْمَ النَّحْرِ عَمَلاً أَحَبُّ إِلَى اللهِ تَعَالَى مِنْ إِرَاقَةِ الدَّمِ، إِنَّهَا لَتَأْتِي يَوْمَ الْقِيَامَةِ بِقُرُوْنِهَا وَأَظْلاَفِهَا وَأَشْعَارِهَا وَإِنَّ الدَّمَ لَيَقَعُ مِنَ اللهِ عَزَّ وَجَلَّ بِمَكَانٍ قَبْلَ أَنْ يَقَعَ عَلَى الْأَرْضِ، فَطِيْبُوا بِهَا نَفْسًا.

"Tidak ada satu amal pun yang dilakukan anak cucu Adam pada hari raya kurban yang lebih dicintai Allah SWT dibandingkan amalan menumpahkan darah (hewan). Sesungguhnya ia (hewan-hewan yang dikurbankan itu) pada hari Kiamat kelak akan datang dengan diiringi tanduk, kuku, dan bulu-bulunya. Sesungguhnya darah yang ditumpahkan (dari hewan itu) telah diletakkan Allah SWT di tempat khusus sebelum ia jatuh ke permukaan tanah. Oleh karena itu, doronglah diri kalian untuk suka berkurban."[527]

Hadits lainnya adalah yang diriwayatkan Anas yang berkata, "Rasulullah saw. berkurban dengan dua ekor domba jantan yang berbulu putih dan memiliki dua tanduk. Saya lalu melihat beliau meletakkan kedua telapak kakinya di atas bagian samping leher hewan itu. Setelah menyebut nama Allah dan bertakbir, beliau menyembelihnya dengan tangan beliau sendiri."[528]

Seluruh umat Islam sepakat bahwa berkurban adalah perbuatan yang disyariatkan Islam. Banyak hadits yang menyatakan bahwa berkurban adalah sebaik-baik perbuatan di sisi Allah SWT yang dilakukan seorang hamba pada hari raya kurban. Demikian juga, bahwa hewan kurban itu akan datang pada hari Kiamat kelak persis seperti kondisi ketika ia disembelih di dunia. Lebih lanjut, dinyatakan bahwa darah hewan kurban itu terlebih dulu akan sampai ke tempat yang diridhai Allah SWT sebelum jatuh ke permukaan bumi, sebagaimana kurban merupakan ajaran yang dilakukan pertama kali oleh Nabi Ibrahim a.s., seperti dinyatakan dalam firman Allah SWT,

---

525 *Al-Mughnii*, jilid 8, hlm. 617; *Mughnil Muhtaaj*, *loc.cit.*; *al-Muhadzdzab*, jilid 1, hlm. 237; *Kasysyaaful Qinaa'*, jilid 3, hlm. 17.

526 Menurut pendapat yang paling populer, yang dimaksud dengan shalat tersebut adalah shalat hari raya. Sementara yang dimaksud dengan sembelihan adalah hewan kurban.

527 HR al-Hakim, Ibnu Majah, dan at-Tirmidzi yang berkata, "Kualitas hadits ini *hasan ghariib*." (*Nailul Authaar*, jilid 5, hlm. 108)

528 Diriwayatkan oleh sekelompok perawi hadits. Imam Ahmad juga meriwayatkan hadits senada dari Aisyah r.a. (*Nailul Authaar*, jilid 5, hlm. 119 dan 121). Adapun yang menyebabkan Rasulullah melakukan tindakan seperti itu adalah untuk memantapkan posisi berdiri beliau dan agar hewan tersebut tidak menggerak-gerakkan kepalanya sehingga menghalangi penyembelihan atau membuat hewan tersebut tersakiti.

"Dan Kami tebus anak itu dengan seekor sembelihan yang besar." **(ash-Shaffaat: 107)**

Adapun hikmah disyariatkannya berkurban adalah untuk mengekspresikan rasa syukur kepada Allah SWT terhadap nikmat-nikmat-Nya yang beraneka ragam. Demikian juga rasa syukur masih diberi kesempatan hidup dari tahun ke tahun, serta rasa syukur telah diampuni dosa-dosa yang dilakukan, baik dosa yang disebabkan pelanggaran terhadap perintah-Nya maupun ketidak optimalan dalam menjalankan suruhan-Nya. Di samping itu, berkurban juga disyariatkan dalam rangka melapangkan kondisi keluarga yang berkurban dan pihak-pihak lainnya. Dengan demikian, kurban tidak boleh diganti dengan uang; berbeda halnya dengan zakat Fitrah yang memang ditujukan untuk mencukupkan kebutuhan hidup fakir miskin. Itulah sebabnya, menurut Imam Ahmad berkurban lebih utama dari bersedekah dengan uang yang senilai dengan harga hewan kurban itu.

b. Hukum Berkurban

Para fuqaha berbeda pendapat tentang hukum berkurban; apakah wajib atau sunnah. Abu Hanifah dan para sahabatnya berkata, "Berkurban hukumnya wajib satu kali setiap tahun bagi seluruh orang yang menetap di negerinya." Sementara itu, Imam ath-Thahawi dan lainnya mengungkapkan bahwa menurut Abu Hanifah, hukum berkurban itu wajib. Sementara menurut dua orang sahabatnya (Abu Yusuf dan Muhammad), hukumnya sunnah muakkad.[529]

Adapun menurut madzhab-madzhab selain Hanafiyah,[530] hukum berkurban adalah sunnah muakkad, bukan wajib, serta makruh meninggalkannya bagi seorang yang mampu melakukannya. Menurut pendapat yang populer dalam madzhab Maliki, hukum seperti ini berlaku bagi orang yang tidak sedang menunaikan ibadah haji yang pada saat itu tengah berada di Mina.

Selanjutnya, menurut mereka sangat dianjurkan bagi orang yang mampu untuk mengeluarkan kurban bagi setiap anggota keluarganya, meskipun jika orang itu hanya berkurban sendirian lantas meniatkannya sebagai perwakilan dari seluruh anggota keluarganya, atau orang-orang yang dalam tanggungannya, maka kurban yang bersangkutan tetap dipandang sah. Sementara itu, menurut madzhab Syafi'i, hukum berkurban adalah sunnah *'ain* bagi setiap orang, satu kali seumur hidup, dan sunnah kifayat (setiap tahun) bagi setiap keluarga yang berjumlah lebih dari satu. Dalam arti apabila salah seorang dari anggota keluarga tadi telah menunaikannya, maka dipandang sudah mewakili seluruh keluarga.

Argumentasi yang dikemukakan madzhab Hanafi dalam mewajibkan kurban adalah sabda Rasulullah saw.,

مَنْ وَجَدَ سَعَةً فَلَمْ يُضَحِّ فَلاَ يَقْرَبَنَّ مُصَلاَّنَا

"Siapa yang dalam kondisi mampu lalu tidak berkurban, maka janganlah mendekati tempat shalat kami ini."[531]

Menurut mereka, ancaman yang seperti ini tidak akan diucapkan Nabi saw. terhadap orang yang meninggalkan suatu perbuatan

529 *Takmiilaat Fath al-Qadiir*, jilid 8, hlm. 67; *al-Lubaab Syarhul Kitaab*, jilid 3, hlm. 232; *Tabyiinul Haqaa'iq*, jilid 6, hlm. 2; dan *al-Badaa'i'*, jilid 5, hlm. 62.

530 *Bidaayatul Mujtahid*, jilid 1, hlm. 415; *al-Qawaaniin al-Fiqhiyyah*, hlm. 186; *asy-Syarhul Kabiir*, jilid 2, hlm. 118; *Mughnil Muhtaaj*, jilid 4, hlm. 282 dan setelahnya; *al-Muhadzdzab*, jilid 1, hlm. 237; *al-Mughnii*, jilid 8, hlm. 617; dan *Syarhur Risaalah* karangan Ibnu Abi Zaid al-Qairawani, jilid 1, hlm. 366.

531 HR Ahmad dan Ibnu Majah dari Abu Hurairah r.a. (*Nailul Authaar*, jilid 5, hlm. 108).

yang tidak wajib. Di samping itu, berkurban adalah satu bentuk ibadah yang ditentukan waktunya secara khusus, yaitu yang disebut dengan "hari berkurban." Penisbatannya pada hari tertentu seperti itu mengindikasikan kewajiban hukum melaksanakannya. Sebab, penisbatan tersebut berarti pengkhususan adanya penyembelihan hewan pada hari itu. Padahal, hanya status wajib sajalah yang bisa memaksa masyarakat secara umum untuk mewujudkan kurban pada hari itu.

Adapun, jumhur ulama menetapkan sunnah hukumnya berkurban bagi setiap orang yang mampu. Hal ini didasarkan pada beberapa hadits seperti disebutkan di bawah ini:

- hadits yang diriwayatkan oleh Ummu Salamah r.a. bahwa Rasulullah saw. pernah bersabda,

إِذَا رَأَيْتُمْ هِلاَلَ ذِي الْحِجَّةِ: وَأَرَادَ أَحَدُكُمْ أَنْ يُضَحِّيَ، فَلْيُمْسِكْ عَنْ شَعْرِهِ وَأَظْفَارِهِ

"Jika kalian telah melihat hilal tanda masuknya bulan Dzulhijjah lalu salah seorang kalian ingin berkurban, maka hendaklah ia tidak memotong rambut dan kukunya (hingga datang hari berkurban)."[532]

Jumhur ulama menyatakan bahwa pada hadits ini tindakan berkurban dikaitkan dengan keinginan. Sementara itu, pengaitan sesuatu dengan keinginan menunjukkan ketidakwajiban.

- hadits yang diriwayatkan Ibnu Abbas yang berkata, "Saya mendengar Rasulullah saw. bersabda,

ثَلاَثٌ هُنَّ عَلَيَّ فَرَائِضُ وَهُنَّ لَكُمْ تَطَوُّعٌ اَلْوِتْرُ وَالنَّحْرُ وَصَلاَةُ الضُّحَى.

'Ada tiga hal yang bagi saya hukumnya adalah fardhu sementara bagi kalian sunnah, yaitu shalat Witir, berkurban, dan mengerjakan shalat Dhuha.'"[533]

Selain itu, Imam at-Tirmidzi juga meriwayatkan sabda Rasulullah saw. sebagai berikut,

أُمِرْتُ بِالنَّحْرِ وَهُوَ سُنَّةٌ لَكُمْ

"Saya diperintahkan untuk berkurban, sementara bagi kalian hukumnya adalah sunnah."

Hal di atas dikuatkan dengan kenyataan bahwa hewan yang disembelih sebagai kurban tidak wajib dibagi-bagikan dagingnya, sehingga hukumnya tidak wajib seperti halnya aqiqah. Para ulama hadits juga memandang lemah hadits yang dijadikan dalil oleh Abu Hanifah atau yang dipahami dalam kerangka penegasan terhadap anjuran berkurban, sama halnya dengan penegasan untuk mandi pada hari Jumat seperti disebutkan dalam hadits berikut,

غُسْلُ الْجُمْعَةِ وَاجِبٌ عَلَى كُلِّ مُحْتَلِمٍ

"Mandi pada hari Jumat hukumnya wajib bagi setiap laki-laki yang sudah baligh."[534]

532 Diriwayatkan oleh para penyusun kitab hadits kecuali Bukhari (*Nailul Authaar*, jilid 5, hlm. 112).

533 Diriwayatkan oleh Ahmad dalam *Musnad*-nya, al-Hakim dalam *al-Mustadrak*, ad-Daruquthni, dan al-Hakim namun tidak melakukan penilaian terhadap kualitasnya. Di dalam rangkaian sanadnya terdapat satu rawi yang dhaif dan dinilai dhaif oleh an-Nasa'i dan ad-Daruquthni (*Nashbur Raayah*, jilid 4, hlm. 206).

534 Diriwayatkan oleh ketujuh penyusun kitab hadits (Ahmad dan penyusun kitab hadits yang enam) dari Abu Sa'id al-Khudri (*Subulus Salaam*, jilid 1, hlm. 78).

Lebih lanjut, dalam sebuah *atsar* sahabat juga disebutkan bahwa Abu Bakar dan Umar tidak melakukan kurban, karena khawatir orang-orang akan memandangnya sebagai perbuatan yang wajib. Padahal, hukum dasarnya adalah tidak wajib.[535]

Adapun dalil madzhab Syafi'i dalam menyatakan bahwa hukum berkurban sunnah kifayah bagi setiap keluarga adalah hadits yang diriwayatkan oleh Mikhnaf bin Sulaim yang berkata, "Suatu ketika, kami (para sahabat) melaksanakan wukuf bersama Rasulullah saw.. Saya lantas mendengar beliau bersabda, '*Wahai manusia, wajib bagi setiap satu keluarga berkurban setiap tahunnya.*'"[536]

Di samping itu, para sahabat juga telah melaksanakan kurban pada masa Nabi saw. (meskipun tidak seluruh mereka melakukannya) sehingga Rasulullah saw. pasti mengetahui kondisi tersebut, namun tidak membantahnya.[537] Lebih lanjut, Rasulullah saw. juga selalu berkurban dengan dua ekor kambing yang gemuk, bertanduk dua, dan berpenampilan elok; salah satunya diperuntukkan sebagai perwakilan dari seluruh umat sedangkan yang satu lagi sebagai penunaian kewajiban beliau dan seluruh keluarganya.[538]

Sementara dalil madzhab Syafi'i dalam menyatakan berkurban hukumnya sunnah 'ain bagi setiap orang satu kali seumur hidup adalah dikarenakan suatu perintah sesungguhnya tidak wajib dijalankan lebih dari sekali.[539]

c. Kondisi yang Menyebabkan Terjadinya Perubahan Hukum Berkurban (Dua Macam Hukum Berkurban)

Menurut madzhab Hanafi, hukum berkurban ada dua macam: wajib dan sunnah.[540] Adapun yang wajib terdiri atas beberapa kondisi:

1. Kurban yang disebabkan nadzar, seperti ucapan seseorang, "Saya bernadzar untuk berkurban karena Allah dengan seekor domba atau seekor unta," atau, "Saya bernadzar berkurban dengan domba yang ini atau dengan unta yang itu," atau ucapannya, "Saya bernadzar menjadikan domba yang satu ini sebagai kurban." Berkurban dalam kondisi seperti ini hukumnya wajib, baik yang mengucapkannya adalah seorang yang kaya ataupun seorang miskin.
2. Hewan yang sengaja dibeli dengan tujuan dikurbankan, yaitu jika yang membeli itu adalah seorang yang miskin. Dengan kata lain, apabila seorang miskin membeli seekor domba dengan niat berkurban dengannya, maka hukum kurbannya itu menjadi wajib. Alasannya, jika seseorang yang sebenarnya tidak wajib berkurban membeli seekor hewan untuk dikurbankan, maka merealisasikan tindakan tersebut hukumnya wajib. Menurut kebiasaan umum, tindakannya itu sama dengan tindakan bernadzar untuk berkurban.
3. Kurban yang dituntut dari seorang kaya, bukan orang miskin, untuk melaksanakan-

---

535 Diriwayatkan oleh al-Baihaqi dan lainnya dengan sanad yang berkualitas *hasan*.

536 HR Ahmad, Ibnu Majah, dan at-Tirmidzi yang berkata, "Kualitas hadits ini *hasan gharib*." (*Nailul Authaar*, jilid 5, hlm. 138)

537 Kondisi di atas diamati dari hadits yang diriwayatkan Ibnu Majah dan at-Tirmidzi dari Atha' bin Yasar. At-Tirmidzi menilai kualitasnya shahih. Selain itu, dapat diamati juga dari hadits yang diriwayatkan Ibnu Majah dari asy-Sya'bi (*Nailul Authaar*, jilid 5, hlm. 120).

538 HR Ibnu Majah dari Aisyah r.a. dan Abu Hurairah r.a. (*Nashbur Raayah*, jilid 4, hlm. 215).

539 Madzhab Syafi'i menetapkan dalam kaidah Ushul Fiqih mereka, bahwa suatu perintah tidak menuntut pengulangan (dalam menjalankannya), sebagaimana tidak bermakna harus dikerjakan sekali saja. Sebaliknya yang diminta adalah melaksanakan inti perintah itu saja, tanpa terkait dengan tuntutan untuk mengulanginya atau mengerjakannya sekali saja. Hanya saja, dikarenakan intisari dari suatu perintah itu tidak mungkin diwujudkan sebelum mengerjakan perintah itu minimal satu kali, maka "pelaksanaan satu kali" ini menjadi suatu keharusan, agar hal yang diperintahkan tadi dipandang telah dilaksanakan (Syarh al-Isnawi, jilid 2, hlm. 43).

540 *Al-Badaa'i'*, jilid 5, hlm. 61,63, dan 78; *ad-Durrul Mukhtaar*, jilid 5, hlm. 227.

nya pada setiap hari raya Idul Adha. Kurban dimaksud bukan dalam rangka nadzar atau sengaja dibeli untuk disembelih, melainkan sebagai ekspresi dari rasa syukur terhadap nikmat kehidupan yang diberikan Allah SWT dan menghidupkan sunnah yang diwariskan Nabi Ibrahim yang diperintahkan untuk menyembelih domba jantan pada tanggal 10 Dzulhijjah sebagai ganti dari penyembelihan anaknya. Demikian juga sebagai kendaraan bagi yang bersangkutan ketika meniti *Shirath* di hari akhirat kelak,[541] serta sebagai penghapus dosa dan penebus kesalahan.

Selanjutnya, jika hewan yang akan dikurbankan itu melahirkan anak, maka anaknya itu harus disembelih bersama sang induk. Akan tetapi, jika si pelaku kurban menjual sang anak, maka ia harus menyedekahkan uang penjualannya, sebab induknya telah dikhususkan untuk kurban.

Adapun berkurban yang disunnahkan adalah kurban seorang yang dalam perjalanan serta kurban dari seorang miskin yang tidak memiliki nadzar untuk berkurban atau membeli hewan untuk dikhususkan sebagai kurban. Hal itu dikarenakan tidak adanya faktor yang menyebabkannya wajib berkurban atau tidak terpenuhinya syarat berkurban bagi kedua golongan masyarakat ini.

Ibnul Jauzi—seorang ulama madzhab Maliki—berkata,[542] "Seluruh ulama dalam madzhab (Maliki) sepakat bahwa tindakan berkurban baru dikatakan eksis dan menjadi wajib dengan berlangsungnya penyembelihan hewan yang dikurbankan itu, disertai dengan keharusan berniat sebelumnya menurut pendapat sebagian ulama madzhab dan tidak harus dengan niat menurut sebagian lain. Demikian juga, para ulama Malikiyah menyepakati bahwa berkurban menjadi wajib ketika si pelaku bernadzar secara khusus untuk itu. Artinya, jika yang bersangkutan berkata, 'Saya jadikan hewan ini untuk kurban,' maka hewan dimaksud menjadi wajib dikurbankan menurut salah satu dari dua pendapat dalam madzhab. Akan tetapi, jika hewan itu tiba-tiba mati, maka berdasarkan kedua pendapat yang ada dalam madzhab tidak ada konsekuensi apa-apa bagi pemiliknya. Namun jika orang tersebut menjualnya, maka ia harus membeli hewan lain sebagai pengganti kurban dengan membelanjakan seluruh hasil penjualan hewan yang pertama.

Akan tetapi, Imam ad-Dardiri dan ad-Dasuki—dua ulama terkemuka lainnya dalam madzhab Maliki—berkata[543] bahwa pendapat yang populer dan dijadikan pegangan dalam madzhab Maliki adalah bahwa berkurban itu tidak menjadi wajib, kecuali dengan terjadinya penyembelihan. Sementara dengan nadzar saja, tidak menjadi wajib. Keduanya juga berkata, menurut pendapat yang menjadi pegangan (dalam madzhab), hukumnya hanya disunnahkan, bukan wajib, menyembelih anak dari hewan kurban yang lahir sebelum induknya itu disembelih. Hal itu dikarenakan menurut mereka, berkurban baru dikatakan eksis dengan terjadinya penyembelihan dan belum dengan sekadar bernadzar saja.

---

541 Imam ar-Rafi'i dan Ibnu Rif'ah menyebutkan keberadaan sebuah hadits yang berbunyi,

عَظِّمُوا ضَحَايَاكُمْ فَإِنَّهَا عَلَى الصِّرَاطِ مَطَايَاكُمْ

"Perbesarlah hewan kurban kalian karena sesungguhnya ia akan menjadi kendaraan kalian melintas di atas jembatan (shiraath) kelak."

Akan tetapi, Ibnu Shalah berkata, "Tidak ada bukti yang kuat akan keberadaan hadits itu."

542 *Al-Qawaaniin al-Fiqhiyyah*, hlm. 189.

543 *Asy-Syarhul Kabiir wa Haasyiyatuhu*, jilid 2, hlm. 122 dan 125.

Sementara itu, menurut madzhab Syafi'i, yaitu berdasarkan pendapat yang mereka pandang tepat, serta menurut madzhab Hambali,[544] jika seseorang berniat untuk membeli hewan kurban tapi niatnya tersebut tidak dilafalkan, maka niat tersebut tidak serta-merta menjadikannya wajib berkurban. Alasannya, menggugurkan kepemilikan seseorang terhadap sesuatu dalam rangka mendekatkan diri kepada Allah SWT tidak dapat dilakukan dengan cara seperti itu, tapi berkurban baru wajib dengan adanya nadzar yang dilafalkan, seperti ucapan orang itu, "Saya bernadzar untuk mengurbankan domba ini karena Allah," atau dengan adanya pengkhususan dari yang bersangkutan untuk berkurban dengan hewan dimaksud, seperti dengan berkata, "Hewan ini akan saya jadikan sebagai kurban." Kata *menjadikan* di sini sama dengan bernadzar, sehingga pelakunya wajib merealisasikannya dan hewan dimaksud tidak boleh lagi dimakan.

Demikian juga, jika si pelaku menyatakan bahwa ia tidak bermaksud mewajibkan dirinya (berkurban) dengan ucapannya itu, maka pernyataannya tersebut tidak dapat diterima. Kesimpulannya, hanya dalam kedua kondisi seperti ini saja kepemilikan seseorang terhadap hartanya tadi baru dapat digugurkan. Jika seseorang berkata, "Hewan ini insya Allah untuk kurban," maka bisa menjadi wajib baginya untuk secara khusus berkurban dengan hewan itu.

Selanjutnya, bahasa isyarat yang bisa dipahami dari seorang yang bisu posisinya sama dengan perkataan dari orang yang bisa berbicara. Demikian juga, dalam kondisi di atas, tidak dibolehkan bagi yang bersangkutan menunda kurbannya dengan hewan tadi hingga tahun depan. Tetapi, wajib baginya menyembelihnya ketika hari berkurban tiba.

Selanjutnya, apabila hewan yang telah dikhususkan atau yang dinadzarkan untuk dikurbankan itu melahirkan anak, maka status anaknya itu mengikut pada induknya. Artinya, anaknya itu harus disembelih bersamanya. Hukum yang berlaku padanya sama dengan hukum yang berlaku pada sang induk, baik kehamilan sang induk terjadi ketika pengkhususan diucapkan atau terjadi setelahnya. Di samping itu, si pemilik hewan juga tidak boleh meminum susu induk hewan itu, kecuali kelebihan dari yang telah diberikan kepada anaknya. Apabila susu tadi hanya cukup untuk minum sang anak, maka tidak boleh bagi orang tersebut mengambilnya.

2. SYARAT-SYARAT KURBAN

Bahasan ini terdiri atas tiga pokok uraian.

a. Syarat-Syarat Diwajibkan atau Disunnahkannya Kurban

Agar berkurban menjadi wajib (menurut pendapat madzhab Hanafi) atau menjadi sunnah (menurut pendapat imam-imam madzhab selain Hanafiyah), maka disyaratkan adanya kemampuan dari si pelaku untuk melakukan kurban. Dengan demikian, berkurban pada hari Idul Adha tidaklah dituntut dari orang yang tidak mampu melakukannya.

Menurut madzhab Hanafi, yang dimaksud dengan kemampuan itu adalah adanya kelapangan, yaitu kelapangan yang bersifat fitrah (alami).[545] Penjelasannya, orang yang akan berkurban itu hendaklah memiliki uang minimal 200 dirham, yaitu sebanyak nisab zakat, atau memiliki barang yang senilai dengan nominal uang tersebut. Baik uang atau barang dimaksud haruslah di luar kebutuhan pokok orang itu, seperti untuk tempat tinggal atau pakaian-

544 *Mughnil Muhtaaj*, jilid 4, hlm. 283, 288, dan 291; *al-Muhadzdzab*, jilid 1, hlm. 240 dan setelahnya; *Haasyiyat al-Baajuuri*, jilid 2, hlm. 305; *al-Mughnii*, jilid 8, hlm. 628 dan setelahnya; dan *Kasysyaaful Qinaa'*, jilid 3, hlm. 8.

545 *Ad-Durrul Mukhtaar*, hlm. 222; *al-Lubaab*, jilid 3, hlm. 232; dan *Tabyiinul Haqaa'iq*, jilid 6, hlm. 3.

nya, serta di luar kebutuhan orang-orang yang berada di bawah tanggungannya.

Sementara itu, menurut madzhab Maliki,[546] orang yang disebut mampu itu adalah yang tidak membutuhkan uang yang akan ia gunakan membeli hewan kurban itu untuk kebutuhan pokok hidupnya pada tahun itu. Bahkan, apabila orang itu bisa berutang (dengan keyakinan akan bisa membayarnya), maka dibolehkan baginya berutang (guna membeli hewan kurban).

Adapun menurut madzhab Syafi'i,[547] orang yang disebut mampu dalam hal ini adalah yang memiliki uang untuk membeli hewan kurban di luar kebutuhannya, dan kebutuhan orang-orang yang berada di bawah tanggungannya selama hari raya dan hari-hari Tasyriq, yaitu selama waktu pelaksanaan kurban. Pendapat Syafi'iyah ini senada dengan pendapat mereka tentang zakat fitrah, yaitu hendaklah zakat yang akan dikeluarkan itu merupakan makanan yang berlebih dari kebutuhan yang bersangkutan pada siang dan malam hari raya.

Sedangkan dalam madzhab Hambali,[548] orang yang disebut mampu adalah yang bisa mendapatkan uang untuk membeli hewan kurban itu, sekalipun dengan berutang, asalkan orang itu yakin akan bisa melunasinya di kemudian hari.

b. Syarat Sahnya Berkurban

Untuk sahnya kurban, disyaratkan hal-hal di bawah ini.[549]

1. Hewan yang akan dikurbankan itu terbebas dari cacat-cacat yang nyata dan biasanya membawa pada berkurangnya dagingnya atau timbulnya penyakit yang membahayakan kesehatan orang-orang yang memakannya. Sebagai contoh adalah, empat macam cacat yang disepakati para ulama sebagai penghalang bagi suatu hewan untuk dikurbankan, yaitu buta parah di salah satu mata, sakit parah, pincang, dan kondisi badan yang sangat kurus. Larangan berkurban dengan hewan-hewan yang mengalami kondisi-kondisi ini didasarkan pada penjelasan dalam salah satu hadits yang akan disebutkan nanti.

   Dengan demikian, sesuai dengan penegasan dalam hadits, tidak dibolehkan berkurban dengan hewan yang buta parah sebelah matanya, yang menderita sakit parah, yang jelas kepincangan salah satu kakinya, dan yang sangat kurus badannya sehingga tidak terlihat bersumsum (tulang kakinya).[550]

   Adapun penjelasan tentang cacat-cacat selain empat hal di atas yang juga menjadi penghalang suatu hewan untuk dikurbankan, berdasarkan pendapat keempat madzhab fiqih yang ada, akan kami uraikan pada bahasan tentang hewan-hewan yang layak dikurbankan.

2. Kurban tersebut dilaksanakan pada waktu yang ditentukan. Menurut madzhab Hanafi, waktu berkurban adalah tanggal sepuluh, sebelas, dan dua belas Dzulhijjah,

546 *Syarhur Risaalah* karangan Ibnu Abi Zaid al-Qairawani, jilid 1, hlm. 367.

547 *Haasyiyat al-Baajuuri*, jilid 2, hlm. 304.

548 *Kasysyaaful Qinaa'*, jilid 3, hlm. 18.

549 *Al-Badaa'i'*, jilid 5, hlm. 73 dan 75; *asy-Syarhush Shaghiir* karangan Imam Dardiri, jilid 2, hlm. 141 dan 144; *al-Qawaaniin al-Fiqhiyyah*, hlm. 186; *Mughnil Muhtaaj*, jilid 4, hlm. 286 dan setelahnya; dan *al-Mughnii*, jilid 8, hlm. 623, 636 dan setelahnya.

550 Diriwayatkan oleh Ahmad dan pengarang kitab sunan yang empat dari al-Barra' bin Azib r.a. dan kualitasnya dinilai shahih oleh at-Tirmidzi. Imam an-Nawawi berkata, "Para ulama sepakat bahwa keempat cacat yang disebutkan dalam hadits al-Barra' itu, yaitu kondisi sakit, sangat kurus, buta sebelah, dan pincang yang seluruh kondisi dimaksud terlihat jelas keberadaannya (pada hewan itu) adalah cacat-cacat yang menyebabkan tertolaknya hewan kurban. Hukum yang sama berlaku pada cacat-cacat lain yang selevel dengan keempat cacat tersebut atau lebih buruk lagi, seperti buta kedua matanya, buntung kakinya, atau cacat lain serupa (*Nailul Authaar*, jilid 5, hlm. 115 dan 117).

mencakup malam-malamnya, yaitu yang terdiri atas malam tanggal sebelas dan kedua belas. Dengan demikian, tidak sah kurban yang dilakukan pada malam hari raya, yaitu malam tanggal sepuluh, begitu pula malam tanggal tiga belas Dzulhijjah. Hal itu didasarkan pada ucapan sekelompok sahabat yang menyatakan bahwa hari untuk berkurban hanya tiga hari. Lafal hari di sini secara kebahasaan tentu saja mencakup malamnya, namun dipandang makruh hukumnya menyembelih pada malam hari.

Penjelasan lebih lanjut tentang waktu menyembelih ini akan kami uraikan dalam bahasan tentang "waktu-waktu menyembelih."

Dalam madzhab Maliki, bahkan disyaratkan bahwa penyembelihan itu harus dilakukan pada siang hari. Dengan begitu, jika seseorang melakukan penyembelihan pada malam hari, maka kurbannya tidak sah. Yang dimaksud dengan siang hari adalah dimulai dari terbitnya fajar pada hari dimaksud. Hal ini tentunya hanya berlaku selain dari tanggal sepuluh Dzulhijjah.

Lebih lanjut, madzhab Maliki juga menambahkan dua persyaratan lain, yaitu:[551]

1. Yang melakukan penyembelihan hendaklah seorang Muslim. Dengan demikian, tidak sah penyembelihan yang dilakukan orang kafir, sekalipun dari Ahlul Kitab, dan walaupun yang bersangkutan mendapat mandat dari si pemilik kurban untuk melakukan penyembelihan itu. Akan tetapi, jika penyembelihan tetap terjadi maka daging hewan tadi tetap boleh dimakan.

   Sementara itu, menurut madzhab selain Malikiyah, hukumnya hanya dianjurkan agar penyembelihan itu tidak dilakukan oleh selain Muslim, sebagaimana makruh hukumnya penyembelihan yang dilakukan oleh seorang kafir dzimmi dari Ahlul Kitab.[552] Alasannya, penyembelihan kurban adalah sebuah ibadah untuk mendekatkan diri kepada Allah, sementara orang kafir tidak berkompeten untuk melakukan aktivitas seperti itu. Demikian juga, apabila orang kafir itu melakukan penyembelihan sebagai wakil dari (si pemilik) yang Muslim, maka tindakan itu dibolehkan meskipun hukumnya makruh.
2. Pembelian hewan kurban itu hendaknya tidak melalui patungan. Dengan demikian, jika beberapa orang bergabung untuk membeli suatu hewan atau hewan itu dimiliki oleh beberapa orang lalu disembelih sebagai kurban bersama, maka kurban yang seperti itu tidak sah bagi seluruh peserta patungan. Akan tetapi, dibolehkan patungan dalam pahala berkurban apabila diniatkan sebelum dilakukan penyembelihan dan bukan setelahnya. Yaitu, dalam kurban yang berupa unta atau sapi, bukan yang berupa kambing. Patungan pahala ini boleh diperuntukkan sampai untuk tujuh orang. Akan tetapi, dalam hal seperti ini, menurut pendapat yang populer di kalangan madzhab ini, diharuskan memenuhi tiga syarat sebagai berikut.
   - Pihak yang diikutkan dalam patungan pahala ini adalah dari keluarga dekat orang yang berkurban itu seperti anaknya, saudara kandungnya, atau anak pamannya. Termasuk juga dalam hal ini istri dari yang bersangkutan.
   - Pihak-pihak dimaksud hendaklah orang-orang yang dinafkahi oleh orang yang berkurban itu, baik penafkahan dimaksud bersifat wajib baginya seperti

551 *Asy-Syarhush Shaghiir*, jilid 2, hlm. 141 dan setelahnya.

552 *Al-Lubaab Syarhul Kitaab*, jilid 3, hlm. 236; *al-Muhadzdzab*, jilid 1, hlm. 239; dan *al-Mughnii*, jilid 8, hlm. 640.

orang tua dan anaknya yang hidup dalam kondisi miskin, maupun yang tidak bersifat wajib seperti saudara kandung atau anak pamannya.

- Pihak-pihak dimaksud hendaklah orang-orang yang tinggal bersama dengan orang yang berkurban itu dalam satu rumah.

Akan tetapi, menurut madzhab selain Malikiyah,[553] patungan dalam berkurban itu sendiri dibolehkan jika hewan yang akan dikurbankan adalah unta atau sapi. Artinya, sah hukumnya kurban yang diperoleh dari hasil patungan tujuh orang terhadap hewan yang berupa unta atau sapi, dengan syarat masing-masing pihak bersaham sepertujuh bagian. Adapun jika peserta patungan lebih dari tujuh orang atau ada pihak yang bersaham kurang dari sepertujuh bagian, maka kurban tersebut tidak sah.

c. Persyaratan bagi Pihak-Pihak yang Mendapat Beban Melakukan Kurban

Para fuqaha menyepakati bahwa orang yang dituntut untuk menunaikan kurban adalah seorang Muslim, merdeka, balig, berakal, menetap di negerinya, serta mampu untuk berkurban.[554] Akan tetapi, mereka berbeda pendapat dalam hal tuntutan berkurban dari orang yang dalam perjalanan dan dari anak kecil.

Tentang golongan yang pertama, yaitu musafir, dalam madzhab Hanafi dinyatakan bahwa tidak wajib bagi mereka berkurban.[555] Hal itu dikuatkan dengan tindakan Abu Bakar dan Umar yang tidak berkurban jika mereka tengah melakukan perjalanan. Ali bin Abi Thalib juga berkata, "Seorang musafir tidak dituntut untuk shalat Jumat dan berkurban."[556] Alasan lainnya, berkurban adalah ibadah yang penunaiannya harus dengan memenuhi hal-hal tertentu yang sulit untuk dilaksanakan oleh seorang musafir. Di samping itu, ibadah ini juga langsung lenyap dengan berlalunya waktu pelaksanaannya. Itulah sebabnya, kurban tidak diwajibkan bagi mereka agar tidak menyulitkan, seperti halnya menunaikan shalat Jumat.

Menurut madzhab Maliki,[557] disunnahkan berkurban bagi orang-orang yang tidak sedang menjalankan ibadah haji. Alasannya, ibadah yang disunnahkan bagi seorang jamaah haji adalah menyembelih *hadyu*.[558] Adapun bagi yang tidak berhaji disunnahkan berkurban, baik mereka yang menetap di negerinya maupun yang tengah musafir.

Sementara itu, menurut madzhab Syafi'i dan Hambali,[559] berkurban disunnahkan bagi setiap Muslim, baik mereka yang musafir, sedang menunaikan haji, atau yang selain dari keduanya. Alasannya, Rasulullah saw. sendiri menyembelih kurban berupa seekor sapi di Mina mewakili istri-istri beliau, sebagaimana disebutkan dalam hadits yang diriwayatkan Imam Bukhari dan Muslim. Hadits ini sekaligus menolak pendapat yang menyatakan bahwa menyembelih kurban tidak wajib bagi jamaah haji yang tengah berada di Mina. Sebab, yang mereka sembelih ketika itu adalah *hadyu*, bukan kurban.

---

553 *Tabyiinul Haqaa'iq*, jilid 6, hl 2-3; *Mughnil Muhtaaj*, jilid 4, hlm. 287; *Kasysyaaful Qinaa'*, jilid 2, hlm. 618; *al-Mughnii*, jilid 8, hlm. 619.

554 *Al-Lubaab*, jilid 3, hlm. 232; *Takmiilaatul Fath*, jilid 8, hlm. 67; *al-Qawaaniin al-Fiqhiyyah*, hlm. 186; *asy-Syarhul Kabiir*, jilid 2, hal 118; *Mughnil Muhtaaj*, jilid 4, hlm. 283; dan *Kasysyaaful Qinaa'*, jilid 3, hlm. 17.

555 *Takmiilaat al-Fath*, jilid 8, hlm. 71; *Tabyiinul Haqaa'iq*, jilid 6, hlm. 3; dan *ad-Durrul Mukhtaar*, jilid 5, hlm. 222.

556 Mengomentari kedua *atsar* ini, az-Zaila'i berkata, "Kualitasnya *gharib*." (*Nashbur Raayah*, jilid 4, hlm. 211)

557 *Asy-Syarhul Kabiir*, jilid 2, hlm. 118; *al-Qawaaniin al-Fiqhiyyah*, hlm. 186; dan *Bidaayatul Mujtahid*, jilid 1, hlm. 415.

558 *Al-Hadyu*: sesuatu yang dipersembahkan kepada Masjidil Haram, baik berupa hewan ternak atau lainnya. Disebut seperti itu karena sesuatu tadi dipersembahkan untuk Allah SWT.

559 *Mughnil Muhtaaj*, jilid 4, hlm. 283 dan *Kasysyaaful Qinaa'*, jilid 3, hlm. 17.

Kesimpulan dalam masalah ini adalah bahwa menurut madzhab selain Hanafi, sunnah hukumnya berkurban bagi orang yang tengah musafir dan yang lainnya. Sementara menurut madzhab Hanafi, golongan yang satu ini tidak dituntut untuk berkurban.

Adapun tentang golongan kedua, yaitu anak kecil, menurut pendapat Imam Abu Hanifah dan Abu Yusuf, pendapat yang lebih kuat adalah bahwa wajib kurban bagi anak kecil. Adapun uang untuk membelinya diambil dari harta anak itu. Sementara itu, pihak yang melaksanakannya adalah bapaknya atau walinya. Lebih lanjut, si anak tadi dibolehkan memakan daging kurbannya itu sejauh yang ia mampu. Sementara, bagian-bagian yang tersisa dari hewan itu yang bisa dimanfaatkan, seperti untuk saringan dan ayakan, yaitu di luar bagian-bagian yang bisa dikonsumsi, maka hendaklah dibeli (jika yang bersangkutan ingin memilikinya).

Di samping itu, seorang bapak/wali dituntut menunaikan kurban untuk setiap anaknya yang masih kecil, masing-masing seekor domba, atau dengan seekor unta atau sapi untuk tujuh orang, sebagaimana beban yang dipikulkan padanya untuk membayarkan zakat fitrah untuk setiap anaknya itu.

Akan tetapi, menurut pendapat Muhammad dan Zafar, orang tua/wali anak kecil itu hendaklah berkurban dengan hartanya sendiri, bukan dengan memakai harta si anak.

Adapun dalam riwayat yang lebih populer dalam madzhab Hanafi dan yang sering difatwakan, disebutkan bahwa berkurban hanya dianjurkan, bukan diwajibkan, bagi seorang anak kecil. Demikian juga, orang tuanya tidak berhak mempergunakan harta si anak untuk membeli hewan kurban tersebut.[560] Alasannya, berkurban termasuk jenis ibadah *mahdhah*, sementara prinsip dasar dari ibadah seperti itu adalah bahwa seseorang tidak wajib melaksanakannya dikarenakan orang lain. Hal ini berbeda dari jenis ibadah lain seperti zakat fitrah, yang di dalamnya terkandung makna penunaian kewajiban tertentu, yang disebabkan keberadaan orang lain yang menjadi tanggungan orang yang menunaikannya tadi dalam memberi nafkahnya serta memeliharanya.[561] Inilah pendapat yang paling kuat (dalam madzhab Hanafi).

Begitu pula menurut madzhab Maliki,[562] sunnah hukumnya berkurban bagi seorang anak kecil.

Adapun dalam madzhab Syafi'i dan Hambali,[563] tidak disunnahkan berkurban bagi anak kecil.

Kesimpulan dalam masalah ini adalah, bahwa menurut madzhab Hanafi dan Maliki, dianjurkan berkurban bagi anak kecil dan uang pembelian hewan dimaksud berasal dari harta walinya itu. Sementara dalam madzhab Syafi'i dan Hambali, hal tersebut tidak dianjurkan.

Selanjutnya, agar kurban yang dilaksanakan oleh seseorang dikabulkan Allah, maka disyaratkan adanya niat untuk berkurban.[564]

---

560 *Takmiilaatul Fath*, jilid 8, hlm. 67; *al-Qawaaniin al-Fiqhiyyah*, hlm. 186; *asy-Syarhul Kabiir*, jilid 2, hlm. 118; *Mughnil Muhtaaj*, jilid 4, hlm. 283; dan *Kasysyaaful Qinaa'*, jilid 3, hlm. 17, *Ad-Durrul Mukhtaar*, jilid 5, hlm. 222; *Tabyiinul Haqaa'iq*, jilid 6, hlm. 2-3; *Takmiilaatul Fath*, jilid 8, hlm. 67 dan 70; dan *al-Lubaab*, jilid 3, hlm. 232 dan setelahnya.

561 Zakat fitrah memang jenis ibadah yang di dalamnya juga terkandung makna *ma'uunah* (penunaian kewajiban tertentu yang disebabkan keberadaan pihak lain yang berada di bawah tanggungannya). Ia disebut ibadah, karena merupakan bentuk tindakan untuk mendekatkan diri kepada Allah melalui cara bersedekah kepada orang-orang yang membutuhkan. Sementara itu, ia disebut *ma'uunah* karena menurut madzhab Hanafi, ia diwajibkan pada seseorang yang sudah *mukallaf*, disebabkan keberadaan pihak lain yang berada dalam tanggungan pemeliharaannya dan di bawah kekuasaannya serta harus ia nafkahi. Contohnya pembantu dan anaknya yang masih kecil (*Ushuulul Fiqh* karangan penulis, cet. Darul Fikri, jilid 1, hlm. 153).

562 *Asy-Syarhul Kabiir*, jilid 2, hlm. 118.

563 *Mughnil Muhtaaj*, jilid 4, hlm. 283; *Kasysyaaful Qinaa'*, jilid 3, hlm. 17; dan *Qalyuubii wa 'Umairah 'alal Mahallii 'alal Minhaaj*, jilid 4, hlm. 249.

564 *Al-Badaa'i'*, jilid 5, hlm. 71; *al-Qawaaniin al-Fiqhiyyah*, hlm. 187; *Mughnil Muhtaaj*, jilid 4, hlm. 289; dan *Kasysyaaful Qinaa'*, jilid 3, hlm. 6.

Jadi, tidak sah kurban yang tidak disertai niat. Sebab, penyembelihan suatu hewan adakalanya dimaksudkan untuk mendapatkan dagingnya, dan adakalanya dalam rangka beribadah—mendekatkan diri kepada Allah SWT. Kenyataan bahwa suatu perbuatan tidak dipandang sebagai ibadah jika dilakukan tanpa niat untuk itu, didasarkan pada sabda Rasulullah saw.,

إِنَّمَاالأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ وَإِنَّمَا لِكُلِّ امْرِئٍ مَانَوَى

"Sesungguhnya perbuatan itu bergantung pada niatnya dan seseorang hanya mendapatkan ganjaran sesuai dengan niatnya."[565]

Beliau juga bersabda,

لاَ عَمَلَ لِمَنْ لاَ نِيَّةَ لَهُ

"Tidak ada artinya amal yang tidak disertai niat dari si pelaku."

Imam al-Kasani berkata, "Maksud hadits di atas, berkenaan dengan amal yang berkaitan dengan upaya mendekatkan diri kepada Allah SWT. Dengan demikian, ibadah kurban belum akan terkabul kecuali dengan niat."

Sementara itu, madzhab Syafi'i dan Hambali mensyaratkan bahwa niat dimaksud haruslah pada saat penyembelihan dilakukan. Alasannya, aspek ibadah dalam kegiatan kurban terletak pada penyembelihan itu sendiri. Dalam hal ini, orang yang berkurban itu cukup mengucapkan niat di dalam hatinya, dan tidak disyaratkan melafalkannya dengan lisan. Alasannya, niat merupakan amalan hati, sementara pelafalannya dengan lisan hanyalah penunjuk ke arah itu.

Lebih lanjut, madzhab Hanafi juga mensyaratkan bahwa untuk sahnya kurban pada suatu hewan yang diperoleh melalui patungan, hendaklah tidak ada di antara peserta kurban yang memaksudkan keikutsertaannya dalam kurban tersebut untuk tujuan selain beribadah kepada Allah SWT. Contohnya sekadar untuk mendapatkan daging. Artinya, jika dalam kurban yang berupa unta atau sapi terdapat tujuh peserta, lantas ada seorang saja dari mereka yang bermaksud mendapatkan daging dengan kurbannya itu, maka kurban seluruh orang yang berpatungan pada hewan dimaksud menjadi tidak sah. Alasannya, posisi ibadah dalam kaitannya dengan kurban terletak pada tindakan penyembelihan dan tumpahnya darah hewan itu. Sementara tindakan dimaksud tidak bisa dibagi-bagi, melainkan tindakan yang merupakan satu kesatuan.

Akan tetapi, di dalam madzhab Syafi'i tetap dibolehkan patungan seperti di atas dan masing-masing peserta mendapatkan bagian tertentu dari daging hewan kurban yang disembelih itu.[566] Alasannya, menurut pendapat yang dipandang lebih kuat dalam madzhab ini, ibadah kurban adalah ibadah yang eksistensinya bisa dibagi-bagi.

3. WAKTU BERKURBAN

Di kalangan fuqaha terjadi beberapa perselisihan pendapat dalam hal parsial, yaitu tentang awal dan akhir waktu berkurban, serta dalam hal makruhnya menyembelih hewan kurban pada malam Idul Adha.

Akan tetapi, mereka semua sepakat menyatakan bahwa waktu yang paling utama untuk berkurban adalah pada hari pertama sebelum matahari tergelincir, karena inilah sunnah Rasulullah saw.. Hal itu berdasarkan hadits

565 HR Bukhari dan Muslim dari Umar ibnul Khaththab r.a.. Bahkan, hadits ini juga diriwayatkan oleh para penyusun kitab hadits yang lain juga dari Umar r.a..

566 *Mughnil Muhtaaj*, jilid 4, hlm. 285.

yang diriwayatkan al-Barra' bin Azib bahwa Rasulullah saw. bersabda,

إِنَّ أَوَّلَ مَا نَبْدَأُ بِهِ يَوْمَنَا هَذَا: أَنْ نُصَلِّيَ ثُمَّ نَرْجِعَ فَنَنْحَرَ، فَمَنْ فَعَلَ ذَلِكَ فَقَدْ أَصَابَ سُنَّتَنَا، وَمَنْ ذَبَحَ قَبْلَ ذَلِكَ، فَإِنَّمَا هُوَ لَحْمٌ قَدَّمَهُ لِأَهْلِهِ، لَيْسَ مِنَ النُّسُكِ فِي شَيْءٍ.

"Sesungguhnya urutan aktivitas yang kami lakukan pada hari ini (Idul Adha) adalah melakukan shalat Id lalu pulang ke rumah lalu menyembelih hewan kurban. Oleh karena itu, siapa yang turut melakukan langkah-langkah seperti ini, maka tindakannya telah sejalan dengan sunnah. Adapun mereka yang menyembelih sebelum itu (shalat Id), maka berarti ia sekadar mempersembahkan daging untuk keluarganya dan sedikit pun tidak dinilai sebagai ibadah kurban."[567]

Para fuqaha juga menyepakati tidak bolehnya melakukan penyembelihan sebelum shalat Id atau pada malam hari raya Idul Adha. Hal itu didasarkan pada kandungan hadits di atas.

Pada uraian berikut ini, saya akan mengetengahkan pendapat-pendapat yang dikemukakan para ulama berkenaan dengan masalah yang mereka perselisihkan tersebut.

a. Menurut madzhab Hanafi[568]

Waktu berkurban baru masuk dengan terbitnya fajar hari raya dan terus berlangsung hingga sesaat sebelum terbenamnya matahari pada hari ketiga (tanggal 12 Dzulhijjah). Hanya saja, tidak dibolehkan bagi penduduk seluruh negeri yang dibebankan melaksanakan shalat Id untuk menyembelih pada hari pertama kecuali setelah selesai shalat Id, sekalipun sebelum khatib berkhotbah. Adapun bagi orang yang berhalangan mengikuti shalat Id, baru dibolehkan menyembelih pada hari itu setelah berlalunya kadar waktu yang cukup untuk melakukan shalat Id. Sementara itu, orang-orang pedalaman yang tidak berkewajiban melaksanakan shalat Id, dibolehkan melakukan penyembelihan kurban langsung setelah terbit fajar hari raya.

Apabila seekor hewan yang akan dikurbankan tiba-tiba hilang atau dicuri orang lalu si pemilik membeli hewan kurban yang baru, tapi tiba-tiba hewan yang hilang tadi ditemukan kembali, maka tindakan yang lebih utama adalah menyembelih kedua-duanya. Hanya saja, jika orang itu hanya menyembelih hewan yang pertama, maka sudah dipandang boleh. Begitu pula jika yang disembelih adalah hewan yang kedua, asalkan harganya sama dengan harga hewan yang pertama atau bahkan lebih tinggi.

Jika masyarakat salah dalam penetapan hari raya dan baru setelah mengerjakan shalat dan berkurban, mereka lantas menyadari bahwa hari itu adalah hari wukuf di Arafah (tanggal 9 Dzulhijjah), maka shalat dan kurban mereka tersebut tetap dipandang sah. Hal ini mengingat tidak mungkinnya terlepas sama sekali dari kekeliruan seperti ini, sehingga aktivitas ibadah yang sudah dikerjakan tersebut harus dipandang sah guna menyelamatkan segenap masyarakat (dari batalnya ibadah mereka).

Hari-hari penyembelihan kurban adalah hari raya itu sendiri dan dua hari sesudahnya.

Selanjutnya, hukumnya makruh menyembelih hewan kurban di malam hari, karena terbukanya peluang terjadinya kekeliruan dalam

567 HR Bukhari dan Muslim (*Nashbur Raayah*, jilid 4, hlm. 212).

568 *Al-Badaa'i'*, jilid 5, hlm. 73, 75; *Takmiilaat Fath al-Qadiir*, jilid 8, hlm. 72 dan setelahnya; *Tabyiinul Haqaa'iq*, jilid 6, hlm. 4 dan setelahnya; *ad-Durrul Mukhtaar*, jilid 5, hlm. 222 dan 225; dan *al-Lubaab Syarhul Kitaab*, jilid 3, hlm. 233.

penyembelihan yang dilakukan di tengah malam yang gelap gulita. Hukum seperti ini hanya berlaku untuk malam hari kesebelas dan kedua belas, bukannya malam kesepuluh dan keempat belas. Sebab, pada dua malam ini penyembelihan memang dilarang secara total.

Jika seseorang membiarkan waktu berkurban berlalu tanpa melakukan penyembelihan maka orang itu mesti menyedekahkan hewan yang telah ditetapkan sebagai kurban tadi dalam kondisi hidup. Hukum seperti ini berlaku apabila hewan tersebut merupakan nadzar atau pembelian oleh seorang yang miskin atau kaya yang benar-benar dimaksudkan untuk kurban. Dalam kondisi yang terakhir ini, hewan kurban tersebut, menurut kebiasaan yang berlaku umum, statusnya sama dengan hewan nadzar yang wajib ditunaikan.

Adapun jika seorang yang kaya tidak menyembelih kurban pada hari raya, menurut pendapat yang lebih kuat dalam madzhab Hanafi—seperti disebutkan dalam kitab *al-Badaa'i'*—orang itu mesti menggantinya dengan sedekah uang seharga satu ekor domba. Pendapat seperti ini dikemukakan oleh Imam Abu Hanifah dan kedua sahabatnya. Alasannya, kurban itu hukumnya wajib bagi orang kaya, sebagaimana juga wajib bagi seorang yang miskin apabila ia membeli hewan tertentu dengan maksud untuk dikurbankan.

Landasan madzhab Hanafi ketika membolehkan dilakukannya penyembelihan setelah shalat Id, padahal khotbah belum disampaikan adalah hadits yang diriwayatkan oleh al-Barra' bin Azib terdahulu, khususnya pada penggalan,

مَنْ ضَحَّى قَبْلَ الصَّلَاةِ فَإِنَّمَا ذَبَحَ لِنَفْسِهِ، وَمَنْ ذَبَحَ بَعْدَ الصَّلَاةِ فَقَدْ تَمَّ نُسُكُهُ، وَأَصَابَ سُنَّةَ الْمُسْلِمِيْنَ

"Siapa yang menyembelih sebelum shalat, maka sesungguhnya hasilnya hanya untuk (makanan) dirinya saja. Sementara yang menyembelih setelah shalat, maka sah dan sempurnalah ibadah kurban yang dilakukannya dan ia pun telah menjalankan sunnah kaum Muslimin."

Selain itu, dasarnya juga suatu riwayat dari Anas yang berbunyi sebagai berikut.

مَنْ ذَبَحَ قَبْلَ الصَّلَاةِ فَلْيُعِدْ، وَمَنْ ذَبَحَ بَعْدَ الصَّلَاةِ فَقَدْ تَمَّ نُسُكُهُ، وَأَصَابَ سُنَّةَ الْمُسْلِمِيْنَ

"Siapa yang menyembelih sebelum shalat, maka ia harus mengulang kurbannya. Sedangkan yang menyembelih setelah shalat, maka telah sah dan sempurnalah ibadah kurban yang dilakukannya, dan ia pun telah menjalankan sunnah kaum Muslimin."

Dari kedua hadits di atas, terlihat bahwa Rasulullah saw. meletakkan urutan penyembelihan kurban setelah shalat, bukan setelah khotbah. Dengan demikian, yang menjadi patokan dalam hal ini adalah shalat Id itu sendiri, bukannya khotbah.

Adapun dalil mereka dalam membatasi hari berkurban hanya tiga hari adalah riwayat yang berasal dari Umar ibnul Khaththab, Ali bin Abi Thalib, dan Ibnu Abbas yang semuanya berkata, "Hari berkurban itu tiga hari dan yang paling utama adalah hari yang pertama."[569] Ibnu Umar r.a. juga pernah berkata, "Hari berkurban itu adalah sampai dua hari setelah hari raya."[570]

569 Mengomentari hadits ini, az-Zaila'i berkata, "Kualitasnya *ghariib jiddan* (ganjil sekali)." (*Nashbur Raayah*, jilid 4, hlm. 213)

570 Diriwayatkan oleh Malik dalam *al-Muwaththa'*. Di sana juga disebutkan riwayat Malik yang lain bahwa Ali bin Abi Thalib juga pernah berkata seperti itu (*Ibid.*).

b. Dalam madzhab Maliki[571]

Bagi imam shalat Id, waktu berkurban dimulai setelah shalat dan khotbah Id. Jika ia menyembelih sebelum itu, maka tidak sah. Adapun selain imam shalat, maka baru boleh menyembelih pada hari pertama itu setelah sang imam selesai menyembelih atau berlalunya waktu yang diperkirakan sang imam telah selesai menyembelih, yaitu dalam hal sang imam shalat memang tidak menyembelih kurban. Jadi, jika seseorang dengan sengaja menyembelih kurbannya sebelum imam menyembelih, maka kurbannya tidak sah dan ia harus menyembelih hewan lain sebagai pengganti.

Kesimpulannya, tidak sah menyembelih hewan kurban sebelum shalat dan sebelum imam menyembelih. Hanya saja, jika seseorang telah berusaha memantau aktivitas yang dilakukan oleh imam terdekat (dari tempat tinggalnya) dan sang imam tidak terlihat melakukan penyembelihan lantas orang itu mengira bahwa sang imam sudah menyembelih sehingga ia pun kemudian menyembelih kurbannya, maka sembelihannya itu sah.

Selanjutnya, apabila karena suatu halangan yang diizinkan syariat sang imam tidak bisa segera menyembelih kurbannya, maka hendaklah anggota masyarakat yang lain menahan diri terlebih dahulu hingga dekat waktu tergelincirnya matahari, yaitu kadar waktu yang cukup untuk melakukan penyembelihan sebelum matahari tergelincir. Tujuannya, agar tidak terlewatkan waktu yang utama untuk menyembelih.

Dalil madzhab Maliki dalam menetapkan aturan-aturan di atas adalah karena dalam sebuah hadits yang diriwayatkan Jabir, disebutkan[572] bahwa Rasulullah saw. telah menyuruh orang-orang yang menyembelih kurbannya sebelum beliau menyembelih untuk mengulang kurbannya dan menggantinya dengan hewan lain. Artinya, orang-orang tidak dibolehkan menyembelih sebelum Rasulullah saw.. Hal itu menunjukkan bahwa tidak dibolehkan menyembelih kurban sebelum imam shalat melakukan penyembelihan.

Lebih lanjut, dalam hadits yang diriwayatkan Jundub bin Sufyan al-Bajili, juga dinyatakan bahwa penyembelihan kurban harus dilakukan setelah shalat. Dalam hadits tersebut dinyatakan sebagai berikut.

مَنْ كَانَ ذَبَحَ قَبْلَ أَنْ يُصَلِّيَ فَلْيَذْبَحْ مَكَانَهَا أُخْرَى وَمَنْ لَمْ يَكُنْ ذَبَحَ حَتَّى صَلَّيْنَا فَلْيَذْبَحْ بِاسْمِ اللهِ

"Siapa yang menyembelih (kurban) sebelum shalat (hari raya), maka hendaklah ia menggantinya dengan hewan yang lain. Sebaliknya, siapa yang menahan diri dari penyembelihan hingga kami selesai shalat, maka boleh (setelah itu) melakukan penyembelihan dengan menyebut nama Allah SWT."[573]

Di luar hari yang pertama (tanggal 10 Dzulhijjah), yaitu pada hari kedua dan ketiga, waktu berkurban dimulai sejak terbitnya fajar. Hanya saja, dianjurkan untuk menunggu sejenak hingga matahari mulai meninggi.

Apabila pada hari pertama kurban (10 Dzulhijjah) seseorang tidak sempat menyembelih sebelum tergelincirnya matahari, maka yang lebih utama baginya adalah melakukan

571 *Asy-Syarhul Kabiir*, jilid 2, hlm. 120 dan 122; ; *Bidaayatul Mujtahid*, jilid 1, hlm. 421 dan setelahnya; *al-Qawaaniin al-Fiqhiyyah*, hlm. 186 dan setelahnya.

572 HR Ahmad dan Muslim.

573 Diriwayatkan bersama oleh Ahmad dan Bukhari-Muslim (*Nailul Authaar*, jilid 5, hlm. 123).

penyembelihan pada siang yang masih tersisa. Sementara itu, jika hingga tergelincirnya matahari di hari kedua (tanggal 11 Dzulhijjah) orang itu belum sempat menyembelih kurbannya, maka yang lebih utama baginya adalah menunda penyembelihan hingga pagi hari ketiga (tanggal 12 Dzulhijjah). Adapun jika masih tidak sempat menyembelih juga hingga matahari tergelincir di hari ketiga, maka hendaklah yang bersangkutan menyembelih setelah matahari tergelincir. Sebab, tidak ada lagi waktu untuk menunggu atau menunda penyembelihan.

Dalam madzhab Maliki, waktu penyembelihan berlanjut hingga terbenamnya matahari tanggal 12 Dzulhijjah. Dengan demikian, pendapat mereka dalam hal ini sama dengan yang dikemukakan madzhab Hanafi juga madzhab Hambali, seperti yang akan kita jelaskan nanti. Hal itu dikarenakan penafsiran yang populer terhadap lafal "hari-hari yang tertentu" yang terdapat pada ayat, *"agar mereka menyaksikan berbagai manfaat untuk mereka dan agar mereka menyebut nama Allah pada beberapa hari yang telah ditentukan atas rezeki yang Dia berikan kepada mereka berupa hewan ternak..."* **(al-Hajj: 28)** adalah hari raya Idul Adha ditambah dua hari setelahnya.

c. Dalam madzhab Syafi'i[574]

Waktu penyembelihan kurban dimulai dengan berlalunya waktu seukuran pelaksanaan yang standar dari dua rakaat shalat dan dua khotbah Idul Adha, dan lebih utama ketika matahari beranjak naik hingga seukuran tombak, yaitu waktu dimulainya shalat Dhuha. Dengan demikian, apabila penyembelihan kurban dilakukan sebelum shalat dan khotbah, maka hukumnya tidak sah. Hal ini berdasarkan hadits yang diriwayatkan Imam Bukhari dan Muslim dari al-Barra' bin Azib seperti telah disebutkan terdahulu di mana Rasulullah saw. bersabda,

أَوَّلُ مَا نَبْدَأُ بِهِ فِي يَوْمِنَا هَذَا: نُصَلِّي ثُمَّ نَرْجِعُ فَنَنْحَرُ...

"Aktivitas pertama yang kami lakukan untuk memulai hari ini (Idul Adha) adalah melaksanakan shalat lalu pulang ke rumah dan setelah itu langsung menyembelih kurban."

Pengecualian dari hukum di atas hanyalah apabila para jamaah haji keliru melaksanakan wukuf di Arafah, di mana mereka melaksanakannya pada tanggal 8 Dzulhijjah lalu orang-orang menyembelih kurban keesokan harinya. Sementara itu, kekeliruan tadi baru diketahui setelah itu. Dalam hal seperti ini, menurut pendapat yang lemah dalam madzhab Syafi'i, kurban yang mereka lakukan dipandang sah karena berpatokan pada prosesi haji.[575]

Selanjutnya, waktu penyembelihan kurban berlanjut siang dan malam hingga akhir hari Tasyriq yang menurut Imam Syafi'i adalah sampai tanggal 13 Dzulhijjah. Dasarnya adalah sabda Rasulullah saw.,

عَرَفَةُ كُلُّهَا مَوْقِفٌ، وَأَيَّامُ التَّشْرِيْقِ كُلُّهَا مَنْحَرٌ

"Seluruh kawasan Arafah adalah tempat wukuf dan seluruh hari Tasyriq adalah waktu (yang sah) untuk penyembelihan kurban."[576]

574 *Mughnil Muhtaaj*, jilid 4, hlm. 287 dan setelahnya; *al-Muhadzdzab*, jilid 1, hlm. 237; *al-Mahalli 'alal-Minhaaj*, jilid 4, hlm. 252 dan setelahnya; dan *Nihaayatul Muhtaaj*, jilid 8, hlm. 6.

575 Pendapat seperti di atas, yaitu bahwa dalam kondisi seperti itu tetap sah, dikemukakan oleh pendapat yang di pandang lemah dalam madzhab Syafi'i. Sebaliknya, menurut pendapat yang dipandang lebih kuat dalam madzhab ini, haji dalam kondisi demikian tidak sah sehingga kurban pun menjadi tidak sah.

576 HR al-Baihaqi dan kualitasnya dinilai shahih oleh Ibnu Hibban.

Selain itu, dalam hadits lain yang diriwayatkan oleh Ibnu Hibban disebutkan,

فِي كُلِّ أَيَّامِ التَّشْرِيقِ ذَبْحٌ

"Dalam seluruh hari Tasyriq dibolehkan penyembelihan kurban."[577]

Hanya saja, dipandang makruh melakukan penyembelihan di malam hari dikarenakan adanya larangan untuk itu, baik dengan alasan dikhawatirkan terjadinya kekeliruan dalam penyembelihan, atau disebabkan kaum fakir miskin biasanya tidak banyak yang menghadiri penyembelihan yang dilakukan pada malam hari, tidak seperti halnya jika dilakukan pada siang hari.

Jika seseorang bernadzar mengurbankan hewan tertentu, seperti dengan berkata, "Saya bernadzar mengurbankan sapi ini karena Allah," maka ia harus menyembelih hewan tersebut pada rentang waktu kurban di atas, dan tidak boleh menundanya hingga tahun berikutnya. Akan tetapi, apabila hewan dimaksud tiba-tiba mati sebelum waktu berkurban tiba atau sudah tiba tetapi sebelum yang bersangkutan sempat melakukan penyembelihan, maka orang itu tidak terkena sanksi apa pun. Hal itu dikarenakan yang bersangkutan tidak dipandang lalai, bahkan ia sebaliknya dipandang telah berusaha menjaga amanat. Sebaliknya, jika orang itu dengan sengaja membunuh hewan tersebut, maka ia diwajibkan menggantinya dengan membeli hewan lain yang sama harganya dengan yang pertama, lalu menyembelihnya di waktu yang telah ditetapkan.

d. Dalam madzhab Hambali[578]

Waktu penyembelihan kurban dimulai dari hari raya, yaitu dengan berlalunya waktu seukuran pelaksanaan yang paling minimal dari shalat dan dua khotbah Idul Adha. Dengan demikian, pendapatnya sama seperti yang dikemukakan madzhab Syafi'i. Adapun waktu yang lebih utama adalah melaksanakan penyembelihan itu setelah shalat, khotbah, dan imam shalat selesai menyembelih. Hal itu dalam rangka menghindari perselisihan pendapat di kalangan madzhab-madzhab yang ada.

Dalam hal waktu berkurban, tidak ada perbedaan antara masyarakat kota dan pedalaman.

Selanjutnya, apabila suatu masyarakat tidak dapat melaksanakan shalat Id karena uzur tertentu dan lainnya, sehingga habis waktunya dengan tergelincirnya matahari, maka orang-orang yang sudah mempersiapkan kurbannya boleh melakukan penyembelihan pada waktu matahari telah tergelincir itu. Hal itu dikarenakan telah hilangnya keharusan mengurutkan kurban dengan shalat Id dengan telah habisnya waktu shalat.

Jika seseorang menyembelih sebelum shalat, maka kurbannya itu tidak sah. Dalam hal kurbannya itu bersifat wajib dikarenakan nadzar atau adanya penetapan sebelumnya, maka diwajibkan mengganti dengan hewan lain. Hal itu dikarenakan ibadah yang akan dilakukannya itu bersifat wajib, sementara ia telah sembrono melakukan penyembelihan sebelum waktunya sehingga harus menggantinya. Adapun pada hari berikutnya, maka penyembelihan boleh dilakukan sejak terbitnya

---

577 Adapun dalam riwayat Ahmad dan ad-Daruquthni disebutkan, "Seluruh hari Tasyriq adalah hari penyembelihan (kurban)." Hal ini menjadi landasan bahwa seluruh hari Tasyriq, yaitu hari raya (tanggal 10 Dzulhijjah) dan tiga hari sesudahnya adalah hari dibolehkan berkurban. Akan tetapi, menurut tiga pendiri madzhab selain Imam Syafi'i, hari penyembelihan itu hanyalah hingga dua hari setelah Idul Adha (*Nailul Authaar*, jilid 5, hlm. 125).

578 *Al-Mughnii*, jilid 8, hlm. 636; *Kasysyaaful Qinaa'*, jilid 3, hlm. 6.

fajar dikarenakan tidak adanya kewajiban melaksanakan shalat Id pada hari tersebut.

Waktu berkurban juga berlanjut hingga hari kedua setelah hari Id. Dengan demikian, hari-hari untuk berkurban ada tiga, yakni hari raya dan dua hari setelahnya; persis seperti pendapat madzhab Hanafi dan Maliki.

Selanjutnya, yang lebih utama adalah menyembelih pada siang hari. Boleh juga menyembelih pada malam hari, tapi hukumnya makruh. Hal ini dalam rangka menghindari perselisihan pendapat para ulama dalam hal ini. Dari Rasulullah saw. sendiri pernah diriwayatkan bahwa beliau melarang penyembelihan pada malam hari.[579] Di samping itu, biasanya pada malam hari sangat susah untuk mendistribusikan daging kurban, sehingga akhirnya baru dilakukan pada siangnya. Akibatnya, kondisi daging sudah berkurang kesegarannya sehingga hilanglah beberapa hal yang semula diinginkan oleh para pelaku kurban.

Dalam hal status kurban bersifat wajib, jika sampai akhir waktu kurban belum juga dilakukan penyembelihan, maka si pelaku harus tetap menyembelih setelahnya dengan niat mengqadha. Selanjutnya, ia juga diharuskan melakukan hal-hal yang harus dilakukan ketika kurban itu dilaksanakan dalam waktunya. Akan tetapi, dalam hal kurban yang berstatus sukarela (tidak wajib), maka seseorang dibolehkan memilih (antara mendistribusikan dagingnya atau tidak). Artinya, jika ia kemudian mendistribusikan daging tersebut, maka ketika itulah ia dipandang melakukan ibadah. Hal itu dikarenakan penyembelihan yang ia lakukan tidak dipandang sebagai ibadah, sebab yang ia sembelih ketika itu adalah hewan untuk diambil dagingnya saja, bukannya hewan kurban.

Dalam status kurban bersifat wajib disebabkan si pelaku mewajibkan pada dirinya untuk berkurban, lantas hewan yang sudah dipersiapkan tadi hilang atau dicuri orang, bukan karena kelalaiannya, maka yang bersangkutan tidak dikenakan sanksi apa pun. Hal itu dikarenakan hewan tadi hanyalah amanat yang berada di tangannya. Selanjutnya, jika hewan tadi ditemukan kembali, maka ia harus segera menyembelihnya, baik penemuan itu masih pada waktu/hari penyembelihan ataupun sudah lewat.

4. HEWAN YANG AKAN DIKURBANKAN

Bahasan ini terdiri atas empat poin pembahasan.

a. Macam-Macam Hewan yang Akan Dikurbankan

Seluruh ulama sepakat bahwa berkurban hanya dibolehkan dengan hewan ternak yakni unta, sapi (termasuk juga kerbau), domba (termasuk juga kambing) dengan berbagai jenisnya; juga mencakup yang jantan dan yang betina serta yang dikebiri atau pejantan. Dengan begitu, tidak boleh berkurban dengan selain hewan ternak seperti sapi liar, kijang, dan lainnya. Hal ini didasarkan pada firman Allah SWT,

وَلِكُلِّ أُمَّةٍ جَعَلْنَا مَنسَكًا لِّيَذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ عَلَىٰ مَا رَزَقَهُم .... ﴿٣٤﴾

"Dan bagi setiap umat telah Kami syariatkan penyembelihan (kurban), agar mereka menyebut nama Allah atas rezeki yang dikaruniakan Allah kepada mereka...." **(al-Hajj: 34)**

579 Diriwayatkan oleh ath-Thabrani dari Ibnu Abbas r.a. dan dalam rangkaian sanadnya terdapat satu perawi yang berkualitas *matruuk* (haditsnya tidak dapat diterima). Selain itu, al-Baihaqi juga meriwayatkannya secara *mursal* (terputus pada tingkatan sahabat) dari al-Hasan (*Nailul Authaar*, jilid 5, hlm. 126).

Di samping itu, tidak pernah juga diketahui bahwa Rasulullah saw. dan seluruh sahabatnya menyembelih kurban selain dari jenis hewan ternak. Lebih lanjut, kurban merupakan jenis ibadah yang terkait dengan hewan, sehingga realisasinya hanya dibolehkan dalam bentuk hewan ternak, seperti halnya zakat hewan.[580]

Adapun anak hewan yang berasal dari peranakan hewan ternak dan hewan lain, maka statusnya sama dengan peranakan antara hewan jinak dengan hewan liar, yakni mengikut kepada induk betinanya. Hal itu dikarenakan hewan betinalah yang merupakan unsur pokok dalam penentuan status anak. Seperti inilah pendapat yang dikemukakan madzhab Hanafi dan Maliki.

Sementara itu, dalam madzhab Syafi'i disebutkan bahwa hewan yang berasal dari peranakan dua jenis hewan ternak dibolehkan untuk kurban dan yang dijadikan patokan untuk (menentukan jenis) anaknya itu jenis induknya yang lebih tua usianya. Di samping itu, peranakan antara domba dan kambing harus berusia minimal dua tahun sebelum dikurbankan.

Adapun menurut madzhab Hambali, tidak dibolehkan berkurban dengan peranakan antara hewan jinak dengan yang liar.

Selanjutnya, tentang hewan yang paling utama untuk dikurbankan, para ulama berbeda pendapat ke dalam dua hal:

- Menurut madzhab Maliki: secara berurutan, hewan yang paling utama untuk berkurban adalah domba, sapi, lalu unta. Hal itu melihat pada rasa dagingnya yang lebih lezat. Di samping itu, Rasulullah saw. juga berkurban dengan dua ekor domba jantan, sementara beliau tidak mungkin berkurban kecuali dengan hewan yang terbaik. Demikian juga, sekiranya Allah SWT mengetahui ada hewan lain yang lebih baik dari domba, niscaya Allah SWT akan mengganti Nabi Ismail dengannya (yaitu ketika Nabi Ibrahim menyembelihnya).
- Adapun madzhab Syafi'i dan Hambali justru berpendapat sebaliknya. Menurut mereka, hewan untuk kurban yang paling utama adalah unta lalu sapi lalu domba lalu kambing. Hal itu melihat pada sisi hewan yang paling banyak dagingnya, sehingga lebih bermanfaat bagi fakir miskin. Di samping itu, Rasulullah saw. sendiri juga bersabda,

مَنِ اغْتَسَلَ يَوْمَ الْجُمُعَةِ غُسْلَ الْجَنَابَةِ ثُمَّ رَاحَ فَكَأَنَّمَا قَرَّبَ بَدَنَةً، وَمَنْ رَاحَ فِي السَّاعَةِ الثَّانِيَةِ فَكَأَنَّمَا قَرَّبَ بَقَرَةً، وَمَنْ رَاحَ فِي السَّاعَةِ الثَّالِثَةِ فَكَأَنَّمَا قَرَّبَ كَبْشًا أَقْرَنَ.

"Siapa yang mandi junub pada hari Jumat lalu langsung berangkat (ke masjid pada saat paling awal), maka seakan-akan ia telah berkurban dengan seekor unta. Selanjutnya, jika ia berangkat pada periode kedua (setelah orang yang pertama), maka seakan-akan ia telah berkurban dengan seekor sapi. Selanjutnya, jika ia berangkat pada periode ketiga (setelah orang yang kedua), maka seakan-akan ia telah berkurban dengan seekor domba jantan yang bertanduk."[581]

580 *Al-Badaa'i'*, jilid 5, hlm. 69; *al-Lubaab*, jilid 3, hlm. 235; *ad-Durrul Mukhtaar*, jilid 5, hlm. 226; *Tabyiinul Haqaa'iq*, jilid 6, hlm. 7; *Takmiilaatul Fath*, jilid 8, hlm. 76; *asy-Syarhul Kabiir*, jilid 2, hlm. 118 dan setelahnya; *Bidaayatul Mujtahid*, jilid 1, hlm. 416; *Mughnil Muhtaaj*, jilid 4, hlm. 284; *al-Mughnii*, jilid 8, hlm. 619 dan setelahnya; *Kasysyaaful Qinaa'*, jilid 2, hlm. 615 dan setelahnya; *al-Qawaaniin al-Fiqhiyyah*, hlm. 188; dan *al-Muhadzdzab*, jilid 1, hlm. 238.

581 Diriwayatkan oleh berbagai penyusun kitab hadits, kecuali Ibnu Majah, dari Abu Hurairah r.a. (*Nailul Authaar*, jilid 3, hlm. 237).

Selanjutnya, menurut madzhab Hanafi, hewan kurban yang paling utama adalah yang paling banyak dagingnya.

Berikut ini, kami akan merincikan pendapat yang dikemukakan oleh masing-masing madzhab dalam masalah ini:

- Menurut madzhab Hanafi:[582] prinsipnya adalah bahwa apabila ada dua jenis hewan kurban yang sama dalam jumlah dagingnya dan harganya, maka yang lebih utama dipersembahkan adalah yang lebih lezat dagingnya. Adapun jika berbeda, maka jelas yang lebih utama dipersembahkan adalah yang lebih baik. Oleh karena itu, satu ekor domba lebih utama dari sepertujuh sapi, apabila keduanya sama dalam hal harga dan jumlah dagingnya. Akan tetapi, jika sepertujuh sapi lebih banyak dagingnya, maka lebih utama berkurban dengannya.

  Lebih lanjut, berkurban dengan domba jantan lebih utama dari domba betina, jika keduanya sama dalam kedua segi tersebut. Namun jika domba betina adalah yang lebih unggul, maka ialah yang lebih utama diperuntukkan sebagai kurban. Selanjutnya, kambing betina lebih utama dari kambing jantan jika keduanya sama dalam harga dan kambing jantan itu juga yang tidak dikebiri.[583] Demikian juga, unta dan sapi yang betina lebih utama dari yang jantan, jika keduanya sama dalam harga. Hal itu dikarenakan daging yang betina tadi lebih enak.

  Oleh karena itu, secara berurutan, yang lebih utama adalah hewan jantan yang dikebiri; jika tidak ada barulah dipilih yang betina. Selanjutnya, hewan yang berbulu putih dan bertanduk lebih utama dari yang selainnya.
- Menurut madzhab Maliki:[584] secara berurutan, yang lebih utama untuk dikurbankan dari jenis domba dan kambing adalah: domba pejantan, domba jantan yang dikebiri, domba betina, lalu kambing. Urutan selanjutnya setelah kambing adalah sapi, dan baru terakhir unta. Hal ini dilihat dari sisi dagingnya yang dipandang lebih enak. Jadi, menurut madzhab Maliki, hewan yang jantan lebih utama secara mutlak dibandingkan yang betina, sebagaimana hewan yang berwarna putih lebih utama dari yang berwarna hitam. Dalam hal yang terakhir ini (lebih utamanya hewan berwarna putih dari yang hitam), madzhab Syafi'i dan Hambali juga sependapat dengan Maliki.
- Adapun pendapat madzhab Syafi'i dan Hambali dalam hal hewan yang paling baik dikurbankan adalah (secara berurutan):[585] unta, baik yang jantan atau betina (karena unta adalah yang paling banyak dagingnya) lalu sapi (sebab daging unta biasanya lebih banyak dari sapi), lalu domba, lalu yang terakhir kambing (sebab daging domba lebih enak dari daging kambing).

Selanjutnya, setelah kambing adalah kurban yang berupa seekor sapi atau unta yang merupakan hasil patungan tujuh orang. Artinya, berkurban dengan tujuh ekor domba lebih

582 *Ad-Durrul Mukhtaar wa Haasyiyatuh*, jilid 5, hlm. 226 dan setelahnya; *al-Badaa'i'*, jilid 5, hlm. 80.

583 Jenis jantan dari domba atau kambing lebih utama untuk dikurbankan apabila dalam kondisi dikebiri atau dibuang testisnya. Di dalam sebuah hadits yang diriwayatkan Ahmad dari Abu Rafi' dijelaskan, "Rasulullah berkurban dengan dua domba jantan putih yang dikebiri." (*Nailul Authaar*, jilid 5, hlm. 119). Lebih lanjut, az-Zaila'i berkata dalam *Nashbur Raayah* bahwa hadits dengan makna senada juga diriwayatkan dari Jabir r.a., Aisyah r.a., Abu Hurairah r.a., dan Abu Darda.

584 *Asy-Syarhul Kabiir*, jilid 2, hlm. 121; *al-Qawaaniin al-Fiqhiyyah*, hlm. 188.

585 *Mughnil Muhtaaj*, jilid 4, hlm. 285 dan setelahnya; *al-Muhadzdzab*, jilid 1, hlm. 238; *al-Mughnii*, jilid 8, hlm. 621 dan setelahnya; *Kasysyaaful Qinaa'*, jilid 2, hlm. 615 dan setelahnya.

utama dibandingkan seekor unta atau sapi, sebab daging domba lebih lezat. Demikian juga, berkurban dengan seekor domba lebih utama dibanding berkurban dengan sepertujuh unta, meskipun jumlah daging keduanya sama. Hal ini dikarenakan satu domba tadi benar-benar milik penuh orang yang berkurban tersebut dan langsung bisa disembelih (tanpa terikat dengan pihak lain), di samping daging domba lebih lezat. Akan tetapi, apabila dari segi jumlah dagingnya sepertujuh unta itulah yang lebih banyak, maka lebih utama berkurban dengannya dibandingkan seekor domba.

Domba jantan bertanduk (*kabsy*) adalah jenis domba yang paling utama (untuk dikurbankan), sebab Rasulullah saw. berkurban dengannya dikarenakan dagingnya lebih enak.[586] Selanjutnya, jenis domba pada tingkatan *jidz'*[587] lebih utama dibandingkan kambing pada tingkatan *tsani*. Alasannya, di samping karena rasa dagingnya yang enak juga dikarenakan Rasulullah saw. pernah bersabda,

نِعْمَ أَوْ نِعْمَتِ الْأُضْحِيَةُ الْجِذْعُ مِنَ الضَّأْنِ

"Sebaik-baik kurban adalah dengan jidz' (domba yang masih muda)."[588]

Maksudnya adalah yang berusia di bawah dua tahun.

Menurut pendapat yang dipandang lebih kuat dalam madzhab Syafi'i, hewan jantan lebih utama dibanding yang betina sebab dagingnya lebih enak. Sementara itu, menurut madzhab Hambali, domba jantan yang dikebiri lebih utama dibanding domba betina dikarenakan dagingnya lebih banyak dan lebih enak. Lebih lanjut, menurut kedua madzhab ini, hewan pejantan lebih utama untuk dikurbankan dibanding hewan jantan yang dikebiri. Demikian juga, hewan yang gemuk lebih utama dibanding yang tidak gemuk berdasarkan firman Allah SWT,

"Demikianlah (perintah Allah). Dan barangsiapa mengagungkan syiar-syiar Allah, maka sesungguhnya hal itu timbul dari ketakwaan hati." **(al-Hajj: 32)**

Ibnu Abbas berkata, "Makna *mengagungkannya* adalah mempersembahkan yang gemuk dan yang bagus." Seluruh ulama sepakat mengutamakan berkurban dengan hewan yang kondisinya seperti ini.

Berikutnya, hewan yang berwarna putih lebih utama dibanding yang berwarna seperti debu dan yang berwarna hitam. Hal itu dikarenakan Rasulullah saw. dulunya berkurban dengan dua domba jantan bertanduk (*kabsy*) yang berwarna putih. Dengan begitu, urutan warna hewan kurban dalam keutamaannya, menurut madzhab Syafi'i dan Hambali adalah sebagai berikut: yang berwarna putih lalu kuning lalu yang putih tapi tidak cerah lalu yang merah lalu yang bercampur antara putih dan hitam, lalu yang hitam seluruhnya. Urutan seperti ini juga telah disepakati oleh para ulama.[589] Di samping itu, Imam Ahmad dan Ha-

---

586 Ubadah ibnush Shamit juga meriwayatkan bahwa Rasulullah saw. bersabda,

خَيْرُ الْأُضْحِيَةِ الْكَبْشُ الْأَقْرَنُ

"Sebaik-baik hewan kurban adalah domba jantan yang bertanduk."

587 *Jidz'* adalah tingkatan hewan yang masih berumur sangat muda; jika berupa kambing maka berumur dua tahun; jika berupa sapi dan sebangsanya maka berumur tiga tahun; sedangkan jika berupa unta maka yang berumur lima tahun. Di atas usia *jidz'* adalah *tsani* yang secara kebahasaan berarti 'hewan yang testisnya sudah mulai turun.' Penamaan seperti ini diperuntukkan bagi sapi atau sebangsanya yang telah berusia empat tahun, sedangkan pada unta adalah yang berusia enam tahun.

588 Hadits berkualitas *ghariib*; diriwayatkan oleh at-Tirmidzi dan Ahmad dari Abu Hurairah (*Nashbur Raayah*, Jilid 4, hlm. 216).

589 Adapun landasan bagi pengutamaan warna tertentu dari warna yang lain, menurut suatu pendapat karena lebih mudah dalam pemeliharaannya, menurut pendapat lain karena penampilannya yang terlihat lebih bagus, sedang menurut pendapat ketiga dikarenakan dagingnya yang lebih lezat.

kim juga meriwayatkan bahwa Abu Hurairah berkata, "Darah hewan kurban yang berwarna putih pudar lebih dicintai Allah SWT dibanding darah hewan yang hitam."

b. Usia Hewan yang Akan Dijadikan Kurban

Para ulama sepakat mengenai bolehnya berkurban dengan unta, sapi, dan domba yang sudah mencapai tingkatan *tsani*, namun mereka berbeda pendapat dalam hal domba yang baru mencapai tingkatan *jidz'*. Menurut madzhab Hanafi dan Hambali,[590] dibolehkan berkurban dengan *jidz'* yang tubuhnya besar atau gemuk dan umurnya sudah mencapai enam bulan masuk ke tujuh bulan. Pendapat ini juga dipegang oleh sebagian madzhab Maliki.[591] Dasarnya adalah sabda Rasulullah saw.,

يُجْزِئُ الْجذَعُ مِنَ الضَّأْنِ أُضْحِيَةً

"Dibolehkan menjadikan domba jidz' sebagai kurban."[592]

Madzhab Hanafi lantas menjelaskan bahwa kondisi gemuk yang mereka maksudkan adalah kondisi yang jika *jidz'* tersebut dilepas di tengah gerombolan domba *tsani*, maka orang yang melihat dari kejauhan tidak bisa membedakannya. Jadi, ia terlihat sama dengan anak domba yang sudah berusia setahun.

Selanjutnya, perbedaan antara domba *jidz'* dan kambing *jidz'* adalah bahwa domba *jidz'* sudah memiliki masa berahi dan sudah bisa menghasilkan keturunan (jika kawin dengan domba betina). Namun, kambing *jidz'* belum memiliki hal demikian. Seekor anak domba sudah bisa dikatakan mencapai tingkatan *jidz'* dengan sudah tumbuhnya bulunya di bagian punggung.

Sementara menurut pendapat yang dipandang kuat dalam madzhab Syafi'i dan Maliki,[593] seekor domba *jidz'* baru boleh dijadikan kurban jika usianya sudah genap setahun dan masuk ke tahun kedua. Hal ini didasarkan pada hadits yang diriwayatkan oleh Ahmad dan lainnya yang berbunyi,

ضَحُّوا بِالْجِذَعِ مِنَ الضَّأْنِ فَإِنَّهُ جَائِزٌ

"Berkurbanlah dengan domba jidz' sebab hal itu dibolehkan."[594]

Adapun usia hewan ternak lainnya yang dibolehkan untuk dijadikan kurban menurut pandangan para ulama adalah sebagai berikut.[595]

- Menurut madzhab Hanafi, untuk kambing adalah yang telah sempurna berusia satu tahun dan masuk ke tahun kedua; untuk sapi atau kerbau adalah yang telah sempurna berusia dua tahun dan masuk tahun ketiga; sementara untuk unta adalah yang telah sempurna berusia lima tahun dan masuk tahun keenam.
- Menurut madzhab Maliki, untuk kambing adalah yang telah sempurna berusia satu tahun menurut perhitungan tahun Arab (qamariyah) dan jelas-jelas masuk ke tahun kedua, seperti berusia satu tahun satu bulan. Hal ini berbeda dengan domba

590 *Al-Badaa'i'*, jilid 5, hlm. 70; *Kasysyaaful Qinaa'*, jilid 2, hlm. 616; dan *al-Mughnii*, jilid 8, hlm. 623.

591 *Al-Qawaaniin al-Fiqhiyyah*, hlm. 188.

592 HR Ibnu Majah dan Ahmad dari Ummu Bilal binti Hilal dari bapaknya (*Nailul Authaar*, jilid 5, hlm. 114).

593 *Asy-Syarhul Kabiir*, jilid 2, hlm. 119; *Bidaayatul Mujtahid*, jilid 1, hlm. 419; *Mughnil Muhtaaj*, jilid 4, hlm. 284; *al-Muhadzdzab*, jilid 1, hlm. 238.

594 An-Nasa'i meriwayatkan dari Uqbah bin Amir bahwa ia pernah berkurban bersama Rasulullah dengan kambing yang usianya pada tingkatan *jidz'*. Lebih lanjut, Ahmad, Bukhari, dan Muslim meriwayatkan bahwa Rasulullah pernah memberi izin kepada Uqbah bin Amir untuk berkurban dengan kambing pada tingkatan *jidz'* (*Nailul Authaar*, jilid 5, hlm. 114).

595 Lihat pembahasan pasal ini pada referensi-referensi setiap madzhab yang tersebut di atas.

yang sudah boleh dikurbankan sekadar masuk di tahun kedua. Adapun untuk sapi atau kerbau adalah yang telah sempurna berusia tiga tahun dan sekadar masuk tahun keempat, sementara untuk unta adalah yang telah sempurna berusia lima tahun dan masuk tahun keenam.

- Menurut madzhab Syafi'i, syarat untuk unta adalah berusia enam tahun, sapi dan kambing berusia tiga tahun, adapun domba berusia dua tahun.
- Menurut madzhab Hambali, syarat untuk kambing adalah berusia sempurna satu tahun, untuk sapi berusia sempurna dua tahun, adapun unta berusia sempurna lima tahun.

Dari uraian di atas dapat kita lihat bahwa para ulama madzhab yang empat sepakat menetapkan usia untuk unta adalah lima tahun. Adapun untuk sapi, mereka berselisih ke dalam dua pendapat di mana menurut madzhab Hanafi, Hambali, dan Syafi'i syaratnya adalah berusia dua tahun, sementara menurut madzhab Maliki tiga tahun. Mereka juga berselisih tentang umur untuk kambing di mana menurut madzhab selain Syafi'i syaratnya adalah sudah berusia setahun penuh, sementara menurut madzhab Syafi'i sudah berusia dua tahun penuh.

c. Jumlah Orang yang Dibolehkan untuk Satu Hewan Kurban

Para ulama sepakat bahwa untuk kurban yang berupa domba atau kambing hanya boleh berasal dari satu orang saja, sementara untuk unta dan sapi boleh dari tujuh orang.[596] Dasarnya adalah hadits yang diriwayatkan Jabir r.a. yang berkata, "Kami menyembelih kurban bersama Rasulullah saw. di Hudaibiyah; tujuh orang menyembelih satu unta dan tujuh orang menyembelih satu sapi."[597] Di samping itu, dalam hadits riwayat Imam Muslim juga dinyatakan, "Kami melakukan perjalanan haji bersama Rasulullah saw. sambil terus membaca talbiyah. Rasulullah saw. lantas menyuruh kami berpatungan dalam menyembelih kurban yang berupa unta dan sapi; tujuh orang untuk satu unta."[598]

Madzhab Hambali membolehkan seorang laki-laki menyembelih satu ekor domba atau sapi atau unta untuk dirinya sekaligus untuk seluruh keluarganya. Dasarnya adalah hadits yang diriwayatkan Imam Muslim dari Aisyah r.a bahwa Rasulullah saw menyembelih kurban berupa satu ekor kambing jantan untuk diri beliau dan keluarganya sekaligus; sementara dalam kesempatan lain beliau menyembelih kurban berupa dua ekor kambing jantan yang putih dan bertanduk dimana yang satu untuk dirinya dan satu lagi untuk umatnya.[599] Lebih lanjut, Ibnu Majah dan Tirmidzi juga meriwayatkan suatu hadits yang dipandang

596 *Al-Bada'i'*, jilid 5, hal 70; *Tabyiin al-Haqaa'iq*, jilid 6, hlm. 3; *Takmiilaat al-Fath*, jilid 8, hlm. 76; *ad-Durr al-Mukhtaar*, jilid 5, hlm. 222; *al-Qawaaniin al-Fiqhiyyah*, hlm. 186; *Bidaayat al-Mujtahid*, jilid 1, hlm. 420; *asy-Syarh al-Kabiir*, jilid 2, hlm. 119; *Mughniy al-Muhtaaj*, jilid 4, hlm. 285 dan 292; *al-Muhadzdzab*, jilid 1, hlm. 238; *al-Mughniy*, jilid 8, hlm. 619 dan setelahnya; dan *Kasysyaaf al-Qinaa'*, jilid 2, hlm. 617

597 Diriwayatkan oleh para penyusun kitab hadits. Lih: *Nashb ar-Raayah*, jilid 4, hlm. 209

598 Dari hadits ini, madzhab Syafi'i menyimpulkan bahwa dibolehkan berpatungan (dalam penyembelihan hewan) antara orang yang memang meniatkannya sebagai kurban kepada Allah dengan orang lain yang tidak meniatkan demikian. Mereka berkata, "Zahir hadits ini memperlihatkan bahwa mereka tidak berasal dari satu keluarga, baik semua mereka memaksudkan penyembelihan itu untuk jenis ibadah yang sama ataupun tidak. Contoh ketidaksamaan niat ini adalah sebagian mereka memaksudkannya sebagai kurban, sebagian lagi untuk *hadyu* (persembahan bagi Tanah Haram), dan sebagian lagi hanya untuk mendapatkan daging. Mereka ini tetap mendapatkan jatah daging yang menjadi bagiannya dikarenakan, menurut pendapat yang lebih tepat dalam madzhab ini, hewan patungan itu memang bisa dibagi-bagi. Kesimpulan yang disampaikan madzhab Syafi'i ini berbeda dari yang dikemukakan madzhab Hanafi, seperti telah saya jelaskan sebelumnya.

599 HR Abu Dawud..

shahih oleh Abu Ayyub bahwa pada masa Rasulullah saw hidup tidak jarang seorang laki-laki berkurban dengan satu ekor domba untuk dirinya dan keluarganya. Kurban itu lalu dimakan dan didistribusikan kepada orang banyak.

Sementara itu, madzhab Maliki membolehkan seorang laki-laki menyembelih kurban berupa seekor kambing, sapi, atau unta untuk dirinya dan keluarganya sekaligus. Bahkan mereka juga membolehkan mengikutsertakan lebih dari tujuh orang dalam satu hewan kurban dengan syarat keikutsertaan itu adalah dalam hal pahala berkurban, ditetapkan sebelum penyembelihan berlangsung, dan orang-orang yang dilibatkan itu adalah mereka yang memenuhi tiga kriteria berikut: merupakan kerabat orang yang berkurban, berada di bawah tanggungan orang itu dalam hal nafkah, dan tinggal serumah dengannya. Tentang hal ini telah saya jelaskan pada bahasan terdahulu tentang syarat sahnya kurban.

Adapun menurut madzhab Syafi'i, jika salah seorang dari anggota suatu keluarga telah berkurban, maka telah terpenuhi kewajiban sunnah kifayat dari keluarga tersebut. Artinya, kurbannya itu sudah sah sekalipun anggota keluarga yang lain tidak berkurban.

d. Sifat-Sifat Hewan yang Akan Dikurbankan

Ada tiga macam sifat yang berkaitan dengan hewan yang akan dikurbankan: sifat-sifat yang dianjurkan, sifat-sifat yang menghalangi sahnya kurban, dan sifat-sifat yang makruh keberadaannya pada hewan kurban.

Berkenaan dengan sifat-sifat yang dianjurkan terdapat pada domba/kambing kurban menurut kesepakatan ulama adalah hendaklah berupa domba jantan yang gemuk, bertanduk, berbulu putih, pejantan ataupun yang dikebiri (sebab yang pejantan dipandang lebih utama oleh jumhur ulama sementara madzhab Hanafi memandang yang dikebirilah yang lebih utama). Dianjurkannya berkurban dengan domba jantan ini dikarenakan ia merupakan jenis kambing yang paling utama. Menurut madzhab Syafi'i dan Hambali, anjuran untuk mendahukan berkurban dengan domba jantan ini adalah jika seseorang memandang bahwa berkurban dengan domba jantan lebih utama dibanding berkurban dengan sepertujuh unta atau sapi.[600]

Adapun penyebab dari dianjurkannya berkurban dengan hewan dengan sifat-sifat di atas, dikarenakan ia merupakan sifat hewan yang dipersembahkan Nabi saw., sebagaimana diterangkan dalam hadits-hadits yang diriwayatkan dari Jabir r.a., Aisyah r.a., Abu Hurairah r.a., Abu Rafi' r.a., dan Abu Darda' r.a.. Hadits dari Abu Darda' r.a. juga menerangkan tentang kebolehan berkurban dengan hewan yang dikebiri. Hadits ini menjadi landasan bagi madzhab Hanafi dalam memandang lebih utamanya hewan yang dikebiri dari yang tidak. Sementara itu, hadits dari Abu Sa'id r.a. yang menerangkan tentang hewan pejantan sebagai kurban menjadi landasan jumhur ulama dalam memandang lebih utamanya berkurban dengan hewan pejantan.[601] Teks hadits Abu Sa'id itu sendiri adalah, "Rasulullah saw. berkurban dengan domba jantan yang bertanduk dan pejantan. Domba tersebut makan dengan (mulut) warna hitam, berjalan dengan (kaki) berwarna hitam, dan melihat dengan (mata) berwarna hitam."[602]

600 *Al-Badaa'i'*, jilid 5, hlm. 80; *al-Qawaaniin al-Fiqhiyyah*, hlm. 188; *Mughnil Muhtaaj*, jilid 4, hlm. 285 dan setelahnya; *al-Mughnii*, jilid 8, hlm. 621; dan *Kasysyaaful Qinaa'*, jilid 2, hlm. 617.

601 Lihat *Nashbur Raayah*, jilid 4, hal 215 dan setelahnya; *Nailul Authaar*, jilid 5, hlm. 118 dan setelahnya.

602 Diriwayatkan oleh Ahmad dan dinilai shahih oleh at-Tirmidzi dan Ibnu Hibban. Keshahihan hadits ini sesuai dengan persyaratan yang ditetapkan Imam Muslim. Makna hadits ini adalah bahwa daerah mulut hewan itu berwarna hitam, demikian juga dengan kakinya dan daerah di seputar kedua matanya (*Nailul Authaar, loc.cit.*).

Adapun sifat-sifat yang membuat tidak sahnya berkurban dengan suatu hewan, berdasarkan kesepakatan ulama, adalah empat buah sifat yang telah kita jelaskan pada bahasan tentang syarat-syarat sahnya kurban. Keempat sifat dimaksud adalah buta yang jelas pada sebelah mata, sakit yang jelas, pincang, serta badan yang sangat kurus. Landasannya adalah hadits yang diriwayatkan dari al-Barra' bin Azib yang mengatakan bahwa Rasulullah saw. bersabda,

أَرْبَعٌ لاَ تَجُوْزُ فِي ٱلأَضَاحِي: ٱلْعَوْرَاءُ الْبَيِّنُ عَوَرُهَا، وَالْمَرِيْضَةُ الْبَيِّنُ مَرَضُهَا، وَالْعَرْجَاءُ الْبَيِّنُ ضَلَعُهَا، وَالْكَسِيْرُ (أَوِ الْعَجْفَاءُ) الَّتِي لاَ تُنْقَي

"Empat sifat atau kondisi yang tidak boleh ada pada hewan yang akan dikurbankan: buta yang jelas pada sebelah mata, sakit yang jelas, pincang yang jelas, dan yang sangat kurus sehingga tidak bersumsum (bagian kakinya)."[603]

Para ulama selanjutnya menambahkan jenis-jenis cacat yang lain melalui penganalogian pada keempat cacat di atas. Cacat-cacat tersebut terkadang sama derajat keburukannya dengan keempat cacat tersebut atau bahkan lebih buruk. Contohnya, kondisi buta kedua mata atau terpotongnya salah satu kaki hewan tersebut yang menyebabkan berkurangnya dagingnya. Dengan demikian, keempat hal yang disebutkan hadits di atas harus dilihat sebagai contoh dari beberapa cacat saja, sementara yang dimaksudkan adalah cacat yang bersifat umum.

Jadi, kesimpulan pendapat madzhab Hanafi mengenai cacat-cacat yang membatalkan kurban pada sebuah hewan adalah sebagai berikut:[604] tidak dibolehkan berkurban dengan hewan yang buta kedua matanya, buta sebelah matanya, pincang (salah satu kakinya tidak bisa bergerak sehingga ia tidak bisa berjalan ke lokasi penyembelihan), sangat kurus (yaitu yang tidak berdaging sama sekali di bagian tulangnya), yang hilang seluruh giginya (adapun jika kebanyakan giginya masih ada maka dibolehkan), *as-sakkaa'* (yaitu yang dilahirkan tanpa daun telinga, adapun jika terlahir dengan daun telinga yang kecil maka dibolehkan), terpotong puting susunya, terpotong hidungnya, yang kering air susunya (karena pengaruh pengobatan), tidak memiliki ekor, yang berstatus *khuntsa* (tidak laki-laki dan tidak perempuan dikarenakan dagingnya tidak normal), *al-jalaalah* (yang hanya memakan kotoran/tahi), yang terpotong telinga atau ekornya lebih dari sepertiga bagian, serta yang rabun berat/kronis. Dari sini terlihat bahwa yang dijadikan landasan dalam penetapan cacat tertentu atau tidak adalah sisi yang lebih dominan terdapat pada hewan itu. Artinya, jika yang lebih kuat adalah sisi positifnya, maka hukumnya positif. Demikian pula sebaliknya. Hal itu disebabkan menghindari cacat yang bersifat ringan adalah sangat sulit sehingga bisa dimaafkan.

Perlu ditegaskan bahwa cacat-cacat di atas baru dipandang menggugurkan keabsahan suatu hewan dijadikan kurban, apabila cacat-cacat tersebut sudah eksis pada saat hewan itu dibeli. Akan tetapi, apabila ketika dibeli kondisinya masih bebas dari cacat dan baru setelah itu terkena cacat seperti di atas, maka terdapat dua hukum. Apabila si pemilik

603 Diriwayatkan oleh Ahmad dan penyusun kitab sunan yang empat dan kualitasnya dinilai shahih oleh at-Tirmidzi. Hadits ini menjadi dalil bahwa hewan yang jelas kondisi kebutaan, kepincangan, sakit, dan kekurusan badannya tidak boleh dijadikan hewan kurban. Adapun jika kondisi-kondisi tersebut hanya bersifat ringan dan tidak jelas, maka tidak apa-apa (*Nailul Authaar*, jilid 5, hlm. 115 dan 117).

604 *Al-Badaa'i'*, jilid 5, hlm. 75; *ad-Durrul Mukhtaar*, jilid 5, hlm. 227; *Takmiilaat al-Fath*, jilid 8, hlm. 74; *Tabyiinul Haqaa'iq*, jilid 6, hlm. 5; dan *al-Lubaab*, jilid 3, hlm. 234 dan setelahnya.

adalah orang kaya maka ia harus menggantinya dengan hewan yang lain. Sebaliknya, jika ia miskin maka dibolehkan tidak diganti. Bahkan, bagi orang yang miskin itu juga dibolehkan untuk tetap berkurban dengan hewan yang menderita cacat seperti di atas pada saat dibeli sebab secara berkurban pada dasarnya memang tidak diwajibkan baginya, tidak seperti pada orang kaya.

Dengan demikian, dibolehkan berkurban dengan hewan yang *jammaa'* (tidak memiliki tanduk atau yang tanduknya patah, sebab niat kurban si pelaku tidak terkait dengan tanduk), hewan yang dikebiri (sebab dagingnya lebih enak), hewan yang menderita penyakit kulit tapi badannya gemuk (sebab penyakit dimaksud hanya menimpa kulitnya saja dan tidak berefek pada berkurangnya daging, berbeda dengan perihal dilarangnya berkurban dengan hewan yang kurus, sebab kekurusan itu berkaitan dengan daging), dan hewan yang walaupun menderita penyakit gila tapi tetap mau makan (artinya, jika hewan yang gila itu sampai tidak mau lagi makan, maka tidak dibolehkan berkurban dengannya).

Adapun pendapat madzhab Maliki terhadap cacat-cacat yang menggugurkan keabsahan berkurban dengan suatu hewan adalah sebagai berikut.[605] Keempat hal yang disebutkan dalam hadits di atas, yaitu buta sebelah, pincang, sakit, dan kondisi yang sangat kurus; ditambah lagi buta kedua mata, kegilaan yang bersifat tetap, terpotong salah satu organ tubuh dasar atau tambahannya, seperti terpotongnya tangan atau kakinya, tetapi jika yang terpotong adalah testis kemaluannya, maka tidak apa-apa sebab berkurban dengan hewan yang dikebiri dibolehkan.

Berikutnya, tidak sah berkurban dengan hewan yang menderita gatal-gatal parah, kepikunan yang parah, dan yang sangat tidak sehat pencernaannya. Demikian juga yang hilang suaranya, kecuali karena penyebab yang temporal (seperti unta yang hilang suaranya ketika dalam kondisi hamil beberapa bulan), yang tuli (tidak mendengar), yang busuk bau mulutnya, yang kedua daun telinganya sangat kecil sehingga seakan-akan ia terlahir tanpa daun telinga, yang tidak memiliki ekor, yang kering seluruh puting susunya, yang patah tanduknya dengan tidak sembuh-sembuh lukanya, yang hilang lebih dari satu giginya karena terkena pukulan atau penyakit, bukan karena ketuaan atau pergantian gigi pada hewan yang beranjak dewasa, yang ekornya terpotong sepertiga atau lebih, serta terpotong telinganya lebih dari sepertiga bagian berdasarkan riwayat dari Ali bin Ali Thalib yang berbunyi, "Rasulullah saw. menyuruh kami untuk mencermati betul mata dan telinga hewan kurban (agar tidak sampai dapat yang bercacat), juga melarang kami berkurban dengan hewan yang *muqaabilah* (terpotong telinganya dari arah depan dan dibiarkan tergantung), *mudaabirah* (yang terpotong telinganya dari arah samping), *syarqaa'* (yang terbelah telinganya secara vertikal), dan yang *kharqaa'* (yang berlubang telinganya).[606]

Sebaliknya, dibolehkan berkurban dengan hewan yang memang terlahir tanpa tanduk, yang tidak bisa berdiri atau berjalan dikarenakan banyaknya lemak di tubuhnya, yang patah tanduknya baik keseluruhan atau sebagian asalkan luka yang dihasilkannya sembuh.

Adapun pendapat madzhab Syafi'i terhadap cacat-cacat yang menggugurkan keabsahan berkurban dengan suatu hewan adalah,[607]

605 *Asy-Syarhul Kabiir*, jilid 2, hlm. 119 dan setelahnya; *asy-Syarhush Shaghiir*, jilid 2, hlm. 143 dan setelahnya; *al-Qawaaniin al-Fiqhiyyah*, hlm. 188 dan setelahnya; dan *Bidaayatul Mujtahid*, jilid 1, hlm. 417 dan 419.

606 Diriwayatkan oleh Ahmad dan penyusun kitab sunan yang empat dan kualitasnya dinilai shahih oleh at-Tirmidzi.

607 *Mughnil Muhtaaj*, jilid 4, hlm. 286 dan setelahnya; *al-Muhadzdzab*, jilid 1, hlm. 238.

keempat hal yang disebutkan dalam hadits di atas, yaitu yang sangat kurus sampai-sampai bagian tulang kakinya tidak terdapat lemak sama sekali, pincang, buta sebelah mata, dan jelas-jelas menderita sakit. Termasuk juga dalam kategori cacat yang menggugurkan tadi adalah kondisi hewan itu yang menderita penyakit gatal sekalipun dalam stadium ringan.

Tentang keempat cacat pertama (yang tersebut dalam hadits), apabila kondisi cacat dimaksud ringan, maka hal itu tidak menggugurkan keabsahan berkurban dengannya. Sebab, hal itu tidak berpengaruh pada volume dagingnya.

Selanjutnya, tidak sah berkurban dengan hewan yang buta kedua matanya, yang menderita kegilaan (yaitu yang linglung dan selalu berputar-putar di padang gembalaan dan tidak mau makan sehingga badannya menjadi kurus), yang terpotong telinga dan lidahnya sekalipun dalam ukuran yang sedikit, dikarenakan hilangnya bagian tertentu yang bisa dimakan dari tubuh hewan itu sehingga sama saja dagingnya menjadi berkurang. Di samping itu, kondisi telinga yang menderita kelumpuhan sama hukumnya dengan kehilangan telinga. Lebih lanjut, tidak sah hewan yang ekornya terpotong bukan sejak lahir.

Berikutnya, dibolehkan berkurban dengan hewan yang dikebiri, karena Rasulullah saw. dulunya juga berkurban dengan dua ekor domba jantan yang dikebiri.[608] Hanya saja, hewan pejantan lebih utama apabila dengan menyembelihnya tidak sampai terjadi gangguan (dalam produksi hewan).

Dibolehkan juga berkurban dengan hewan yang sejak lahir tidak memiliki tanduk maupun yang tanduknya patah, dengan syarat dagingnya tidak rusak dengan kondisi itu, sekalipun bagian dimaksud mengeluarkan darah karena kejadian tersebut. Hal itu dikarenakan tanduk tidak begitu penting dalam kurban. Akan tetapi, jika dengan patahnya tanduk tadi daging (di bagian kepala hewan itu) menjadi rusak, maka tidak sah berkurban dengannya, seperti tidak sahnya berkurban dengan hewan yang terkena penyakit gatal dan lainnya.

Berkurban dengan hewan yang bertanduk jelas lebih utama berdasarkan hadits yang menyatakan bahwa Rasulullah saw. berkurban dengan domba jantan yang bertanduk,[609] juga karena hewan yang seperti itu lebih bagus penampilannya. Itulah sebabnya, dipandang makruh berkurban dengan hewan yang tidak bertanduk.

Hilangnya sebagian atau mayoritas gigi suatu hewan tidaklah menyebabkan gugurnya keabsahan berkurban dengannya, sebagaimana dibolehkan berkurban dengan hewan yang patah satu atau dua giginya. Alasannya, kondisi demikian tidak berpengaruh pada aktivitas makan hewan tersebut juga terhadap kualitas dagingnya. Hanya saja, jika seluruh gigi hewan itu hilang atau patah, maka tidak boleh berkurban dengannya. Sebab, kondisi ini berpengaruh pada aktivitas makan dan kualitas dagingnya.

Demikian pula, menurut pendapat yang dipandang lebih kuat dalam madzhab ini, dibolehkan berkurban dengan hewan yang terbelah atau berlubang telinganya, dengan syarat tidak ada bagian apa pun dari telinga itu yang jatuh dikarenakan kondisi tersebut. Alasannya, dengan tidak adanya bagian yang hilang, maka daging hewan itu tidak berkurang sedikit pun.

Kesimpulannya, seluruh hal atau cacat yang menyebabkan berkurangnya daging hewan kurban, akan menyebabkan gugurnya keabsahan berkurban dengan hewan dimaksud. Sebaliknya, seluruh hal yang tidak menyebab-

608 HR Ahmad, Abu Dawud, dan Ibnu Majah dari Abu Rafi' r.a., Aisyah r.a., dan Abu Hurairah r.a. (*Nailul Authaar*, jilid 5, hlm. 119).

609 Diriwayatkan oleh al-Hakim dan sanadnya dinilai berkualitas shahih.

kan berkurang dagingnya tidak menghalangi berkurban dengannya.

Terakhir, menurut madzhab Hambali,[610] tidak sah berkurban dengan hewan yang sangat kurus, yang jelas buta sebelah matanya, buta kedua matanya, yang jelas pincangnya, yang menderita sakit yang bisa merusak daging seperti kudis/gatal-gatal dan lainnya yang kecil peluang untuk bisa disembuhkan, dan hewan yang kehilangan lebih dari setengah telinga, tanduk,[611] atau ekornya. Lebih lanjut, tidak sah juga berkurban dengan hewan yang merana seperti hewan yang menderita sakit, yang kering puting susunya, yang tercabut total gigi-gigi serinya, serta yang pecah maupun terkelupas lapisan luar tanduknya.

Sementara itu, dibolehkan hewan yang dikebiri (yang dipotong testis kemaluannya), sebab Rasulullah saw. pernah berkurban dengan hewan seperti itu. Akan tetapi, jika yang terpotong adalah kemaluan (penis) dan testisnya sekaligus, maka tidak dibolehkan. Selanjutnya, dibolehkan juga hewan yang memang tidak memiliki tanduk sejak lahir, yang bertelinga kecil, atau tidak bertelinga sama sekali sejak lahir, serta yang terpotong ekornya atau bahkan tidak memiliki ekor sama sekali sejak lahir. Alasannya, ketiadaan hal-hal tersebut tidaklah menciderai tujuan berkurban. Demikian juga, dibolehkan hewan yang ada titik putih di bola matanya asalkan tidak sampai menutup penglihatannya. Sebab, hal itu tidak membuatnya dikategorikan menderita kebutaan. Dibolehkan juga berkurban dengan unta, sapi, atau domba yang sedang hamil, seperti halnya yang tidak hamil.

Kesimpulan dari seluruh uraian di atas adalah, bahwa terdapat beberapa jenis cacat yang seluruh ulama sepakat bisa membuat gugur keabsahan berkurban dengannya, sebagaimana terdapat cacat-cacat yang merupakan pembawaan sejak lahir yang tidak menggugurkan keabsahan berkurban dengannya, serta cacat-cacat yang diperselisihkan ulama statusnya. Contoh masalah yang terakhir ini adalah terpotongnya sebagian telinga suatu hewan yang akan dikurbankan. Menurut madzhab Maliki dan Hanafi, tidak sah berkurban dengan hewan yang terpotong lebih dari sepertiga telinganya; menurut madzhab Hambali tidak boleh jika terpotong lebih dari setengahnya; sementara menurut madzhab Syafi'i tidak dibolehkan yang terpotong telinganya sekalipun hanya sedikit.

Contoh lainnya berkenaan dengan hewan yang patah tanduknya. Menurut madzhab Hanafi, dibolehkan berkurban dengannya selama patahnya itu tidak sampai ke kulit kepala; menurut madzhab Maliki dibolehkan sekalipun patah total dengan syarat luka yang ditimbulkannya sembuh; menurut madzhab Syafi'i dibolehkan selama tidak menyebabkan berkurangnya daging hewan itu; sedangkan menurut madzhab Hambali dibolehkan jika patahnya itu kurang dari setengah bagian tanduk.

Adapun hewan yang paling utama untuk dikurbankan, jelas yang sempurna fisiknya dan tidak terdapat kekurangan apa pun.

Apabila seseorang telah memantapkan niatnya untuk berkurban dengan menyiapkan hewan yang bebas dari cacat, lalu sebelum tiba hari penyembelihan tiba-tiba hewan itu terkena cacat yang menggugurkan keabsahan berkurban dengannya, maka menurut madzhab selain Hanafi, orang itu tetap boleh me-

610 *Al-Mughnii*, jilid 8, hlm. 623 dan setelahnya; dan *Kasysyaaful Qinaa'*, jilid 3, hlm. 3.

611 Hal itu berdasarkan riwayat dari Ali bin Abi Thalib r.a. yang berkata, "Rasulullah melarang berkurban dengan hewan yang terpotong setengah atau lebih tanduk dan telinganya." Qatadah berkata, "Saya lantas menanyakan hal tersebut kepada Sa'id ibnul Musayyib. Ia lalu menjawab, 'Ya, memang demikian.'" Hadits ini diriwayatkan oleh asy-Syafi'i, Ibnu Majah, Ahmad, dan para penyusun kitab sunan (*Nailul Authaar*, jilid 5, hlm. 115).

nyembelihnya dan kurbannya dipandang sah.[612] Hal itu didasarkan pada hadits yang diriwayatkan Ibnu Majah dari Abu Sa'id yang menyatakan, "Suatu ketika, kami pernah membeli domba jantan untuk dikurbankan. Tiba-tiba seekor serigala menerkam ekor domba itu. Kami lantas menanyakan status hewan itu kepada Rasulullah saw. dan beliau lalu memerintahkan kami tetap berkurban dengannya." Dengan demikian, cacat yang bisa menggugurkan keabsahan kurban adalah cacat yang lama, bukan yang terjadi belakangan.

Adapun menurut madzhab Hanafi, dalam kejadian seperti di atas, apabila orang yang berkurban itu kaya, maka ia diharuskan mengganti hewan tersebut dengan yang lain.

5. SIFAT-SIFAT YANG MAKRUH KEBERADAANNYA PADA HEWAN KURBAN

Penjelasan para ulama masing-masing madzhab terhadap masalah ini adalah sebagai berikut.

Menurut madzhab Hanafi,[613] makruh hukumnya berkurban dengan hewan yang terbelah daun telinganya, yang dibelah daun telinganya sebagai tanda/cap, yang dipotong sedikit bagian bawah daun telinganya, dan yang dipotong sedikit bagian atas daun telinganya. Hal itu didasarkan pada riwayat dari Ali bin Abi Thalib yang telah disinggung di atas yang didalamnya disebutkan redaksi sebagai berikut, "... Rasulullah saw. juga melarang kami berkurban dengan hewan yang buta sebelah matanya, yang dipotong sedikit bagian atas daun telinganya, yang dipotong sedikit bagian bawah daun telinganya, yang dibelah daun telingannya sebagai tanda/cap, dan yang terbelah daun telinganya." Menurut mereka, larangan di sini dimaknai sebagai anjuran saja. Adapun larangan berkurban dengan hewan yang dibelah daun telinganya sebagai tanda/cap, berlaku apabila dilakukan dalam kadar yang besar.

Lebih lanjut, makruh juga hukumnya berkurban dengan hewan yang bulunya sudah diambil terlebih dahulu (dimanfaatkan untuk keperluan tertentu) sebelum disembelih dan hewan yang matanya juling.

Sementara itu, menurut madzhab Maliki,[614] hewan yang makruh dikurbankan adalah yang mengandung sifat-sifat yang disebutkan dalam hadits di atas, mengandung cacat lainnya yang berkenaan dengan telinganya, yaitu yang terlahir tanpa daun telinga dan yang terpotong sedikit bagian dari telinganya, dan yang mengandung cacat yang berkaitan dengan tanduk, seperti yang tanduknya tidak sempurna sejak lahir, atau yang patah tanduknya. Makruh juga berkurban dengan hewan yang rontok beberapa giginya disebabkan usia yang sudah lanjut atau sebab-sebab lainnya.

Jadi, secara umum, hewan ternak yang dianjurkan menyembelihnya sebagai kurban adalah yang baik keseluruhan fisiknya, serta yang terbebas dari berbagai cacat yang tetap sah berkurban dengan keberadaannya, seperti yang menderita penyakit ringan dan yang patah tanduknya, tapi luka yang disebabkannya sembuh.

Adapun menurut madzhab Syafi'i,[615] makruh hukumnya berkurban dengan hewan yang disebutkan sifat-sifatnya pada hadits di atas, yaitu yang terbelah atau dilubangi daun telinganya, yaitu berdasarkan pendapat yang lebih kuat dalam madzhab ini. Makruh juga berkurban dengan hewan yang tidak bertanduk sejak lahir, yang terkelupas kulit tanduknya, dan

612 *Al-Mughnii*, jilid 8, hlm. 626 dan setelahnya.
613 *Tabyiinul Haqaa'iq*, jilid 6, hlm. 5 dan 9; *al-Badaa'i'*, jilid 5, hlm. 76 dan 87; *ad-Durrul Mukhtaar*, jilid 5, hlm. 231.
614 *Asy-Syarhul Kabiir*, jilid 2, hlm. 121; *al-Qawaaniin al-Fiqhiyyah*, hlm. 189.
615 *Mughnil Muhtaaj*, jilid 4, hlm. 287; *al-Muhadzdzab*, jilid 1, hlm. 238-239.

yang patah/pecah tanduknya. Hal itu dikarenakan kondisi yang demikian membuat hewan kurban itu terlihat jelek. Sementara, Ibnu Abbas menyatakan bahwa cara mengagungkan syiar berkurban adalah dengan mempersembahkan hewan yang bagus.

Terakhir, menurut madzhab Hambali,[616] makruh hukumnya berkurban dengan hewan yang terbelah atau berlubang telinganya, ataupun yang terpotong sedikit bagian telinganya. Hal itu didasarkan pada hadits yang diriwayatkan oleh Ali bin Abi Thalib yang berisi larangan berkurban dengan hewan yang memiliki cacat-cacat seperti itu. Hanya saja, status makruhnya adalah makruh *tanziih*, bukannya *tahriim*, sehingga jika seseorang tetap menyembelih hewan seperti itu, maka kurbannya tetap dipandang sah.

Tidak ada perbedaan pendapat di kalangan ulama dari berbagai madzhab dalam hal ini kecuali madzhab Zahiri. Hal itu dikarenakan jika agama mensyaratkan bahwa hewan yang akan dikurbankan itu harus benar-benar terbebas dari cacat apa pun, maka tentu saja tuntutan demikian sangat berat. Sebab, hampir-hampir tidak ada hewan yang betul-betul sempurna kondisinya.

Hal-Hal yang Sunnah dan Makruh dalam Berkurban, serta Hal-Hal yang Disunnahkan bagi Seseorang yang Akan Berkurban

Mayoritas bahasan ini tidak terdapat perselisihan di kalangan ulama. Akan tetapi, kami akan tetap menguraikan pendapat masing-masing madzhab.

a. *Menurut madzhab Hanafi*[617]

Dianjurkan bagi orang yang berkurban untuk mengikat hewan kurbannya beberapa hari sebelum datangnya waktu penyembelihan (di hari raya). Tindakan ini menggambarkan adanya kesiapan orang itu untuk berkurban, serta menggambarkan adanya keinginan yang kuat untuk itu sehingga yang bersangkutan akan mendapat pahala karenanya. Di samping itu, hendaklah ia menggantungkan atau memakaikan tanda tertentu seperti halnya hewan yang akan dijadikan sebagai *hadyu*. Tujuannya, agar orang itu merasakan keagungan pekerjaan yang akan dijalankan itu, sebagaimana disebutkan dalam firman Allah SWT,

> *"... Dan barangsiapa mengagungkan syiar-syiar Allah, maka sesungguhnya hal itu timbul dari ketakwaan hati."* **(al-Hajj: 32)**

Selanjutnya, ketika menggiring hewan itu ke tempat penyembelihan, hendaklah dilakukan dengan cara yang lembut, tidak kasar, dan tidak menyeretnya dengan mengikatkan tali di kakinya.

Makruh pula hukumnya bagi orang yang telah membeli suatu hewan kurban untuk memeras susunya, memotong bulunya, mengambil manfaat lain dari hewan itu seperti menungganginya, menggunakannya membawa barang tertentu, juga memanfaatkan (memakan) dagingnya apabila yang bersangkutan menyembelihnya sebelum waktu kurban. Hal itu dikarenakan hewan tadi telah ditetapkan untuk ibadah, yaitu kurban. Sementara itu, mengambil manfaat tertentu dari hewan itu tentu saja akan mengurangi nilainya.

Selanjutnya, apabila puting susu hewan tersebut penuh dengan susu, lalu orang tadi khawatir hewan itu akan celaka jika susu tersebut tidak diperah, maka ia mesti memercikkan air dingin ke puting susu hewan itu, agar air susunya menjadi surut. Akan tetapi, jika ia justru memerahnya, maka ia harus menye-

616 *Al-Mughnii*, jilid 8, hlm. 626.
617 *Al-Badaa'i'*, jilid 5, hlm. 78 dan 80; *ad-Durrul Mukhtaar*, jilid 5, hlm. 231.

dekahkan susu yang didapatkan itu. Sebab, susu tersebut merupakan bagian dari hewan yang telah ditetapkan sebagai ibadah (kurban). Begitu pula jika ia menyembelihnya maka ia harus menyedekahkan dagingnya tersebut atau uang yang senilai dengannya. Sama halnya jika ia memotong rambut atau bulunya, maka juga harus disedekahkan.

Lebih lanjut, makruh hukumnya menjual hewan di atas, karena ia telah ditetapkan untuk ibadah (kurban) ketika membelinya. Akan tetapi, menurut Abu Hanifah dan Muhammad, boleh menjualnya dengan kewajiban menggantinya dengan hewan lain yang sama harganya atau lebih. Alasannya, tindakan orang itu adalah bentuk penjualan barang tertentu yang dimiliki dan bisa diserahkan.[618] Sementara itu, Abu Yusuf berpendapat tidak boleh menjualnya, sebab hewan itu statusnya sudah seperti wakaf, sedangkan wakaf tidak boleh dijual.

Apabila suatu hewan yang sudah ditetapkan sebagai kurban melahirkan anak, maka anaknya itu juga harus disembelih. Apabila orang yang berkurban itu menjualnya, maka ia harus menyedekahkan uang yang diperoleh tersebut. Alasannya, induk hewan tadi telah ditetapkan sebagai kurban, sehingga status anaknya mengikut pada sang induk.

Dianjurkan bagi orang yang berkurban untuk menyembelih kurbannya dengan tangannya sendiri, jika ia memiliki kemampuan untuk itu. Alasannya, kurban adalah suatu ibadah, sehingga melakukannya sendiri lebih utama dibanding mewakilkannya kepada orang lain, seperti juga dalam pengerjaan ibadah lainnya. Landasannya adalah bahwa Rasulullah saw. pernah membawa seratus ekor unta untuk dipersembahkan di Tanah Haram, dan beliau lantas menyembelih enam puluh lebih di antaranya dengan tangannya sendiri, kemudian baru menyerahkan pisau penyembelihan itu kepada Ali bin Abi Thalib yang melanjutkan penyembelihan hewan yang tersisa.[619]

Akan tetapi, jika si pemilik tidak cakap dalam menyembelih, maka boleh mewakilkannya kepada orang Muslim yang lain dan tidak boleh mewakilkannya pada seorang Ahlul Kitab, sebab hukumnya makruh. Hal itu dikarenakan kurban adalah satu bentuk ibadah, sementara Ahlul Kitab tadi bukanlah orang yang dituntut melakukannya. Jika yang menjadi wakil bagi penyembelihan itu adalah seorang Muslim, maka hukumnya boleh. Sebab, seorang Muslim adalah pihak yang sah menyembelih. Adapun tindakan mewakilkan penyembelihan kepada seorang Majusi hukumnya haram, sebab ia bukanlah orang yang berhak melakukannya.

Berikutnya, dianjurkan untuk melakukan penyembelihan sambil menghadap kiblat, sebagaimana Rasulullah saw. dulu berbuat. Tindakan Rasulullah ini diterangkan dalam hadits riwayat Anas yang disebutkan terdahulu. Demikian juga dianjurkan pada si penyembelih untuk merebahkan hewan yang akan disembelih pada sisi kiri tubuhnya.

Dianjurkan juga bagi orang yang berkurban untuk menghadiri proses penyembelihan. Landasannya adalah ucapan Rasulullah saw. kepada putrinya, Fatimah r.a., "*Pergi dan lihatlah (penyembelihan) hewan kurbanmu. Sesungguhnya seluruh dosa yang kamu lakukan akan diampuni pada saat tetesan pertama darah hewan itu tertumpah.*"[620]

618 Apabila orang itu lantas membeli hewan pengganti yang lebih rendah harganya, maka ia harus menyedekahkan selisih dari harga hewan itu dengan yang pertama.

619 HR Ahmad dan Muslim dari hadits Jabir r.a. tentang bentuk haji Nabi saw. (*Nailul Authaar*, jilid 5, hlm. 105).

620 Diriwayatkan dari hadits Imran bin Hushain oleh al-Hakim, al-Baihaqi, dan ath-Thabrani; juga dari hadits Abu Sa'id al-Khudri r.a. oleh al-Hakim dan al-Bazzar; serta dari hadits Ali bin Abi Thalib r.a. oleh Abu Qasim al-Ashbahani. Sementara itu, pada sanad dua hadits yang pertama terdapat kritik dari para ulama hadits (*Nashbur Raayah*, jilid 4, hlm. 219).

Berikutnya, hendaklah orang yang berkurban itu (sebelum menyembelih) berdoa sebagai berikut, "Ya Allah, kurban ini adalah dari Engkau. Sesungguhnya shalatku, ibadahku, hidup, dan matiku hanyalah untuk Allah SWT, Tuhan Semesta Alam; tidak ada sekutu bagi-Nya dan kepada hal itulah aku diperintahkan dan sesungguhnya aku termasuk golongan orang Muslim." Doa ini juga didasarkan pada hadits di atas yang berkenaan dengan ucapan Rasulullah saw. kepada putrinya, Fatimah.

Setelah berdoa seperti di atas maka hendaklah orang itu berkata (ketika mulai menyembelih), *"Bismillaah, Allaahu akbar, Allaahumma taqabbal minnii,"* (Dengan nama Allah; Allah Maha Besar; Ya Allah, terimalah ibadahku ini). Hal itu didasarkan pada hadits yang diriwayatkan oleh Jabir r.a yang berbunyi, "Saya shalat Idul Adha bersama Rasulullah saw.. Setelah pulang, Rasulullah saw lalu mendatangi domba kurban miliknya lalu menyembelihnya seraya mengucapkan, "Dengan nama Allah; Allah Maha Besar; Ya Allah, inilah kurban dariku dan dari umatku yang tidak sanggup berkurban."[621]

Hewan kurban yang sangat dianjurkan, seperti dikemukakan di atas, adalah hewan yang paling gemuk, paling baik, dan paling besar. Hal itu dikarenakan hewan tersebut nantinya akan menjadi tunggangan orang yang berkurban tadi di akhirat kelak.

Adapun yang paling utama dari jenis kambing adalah domba jantan yang putih, bertanduk, dan telah dikebiri kemaluannya. Hal ini didasarkan pada hadits yang diriwayatkan Jabir r.a. seperti telah dipaparkan di atas.

Selanjutnya, dianjurkan menggunakan pisau penyembelihan yang tajam dan terbuat dari besi. Setelah penyembelihan, dianjurkan juga menunggu sebentar hingga tubuh hewan kurban itu menjadi dingin dan seluruh organnya berhenti beraktivitas. Jadi, hewan tersebut hendaknya belum dikuliti sampai tubuhnya dingin.

b. Menurut madzhab Maliki, Syafi'i, dan sekelompok ulama dari madzhab Hambali[622]

Ketika mulai masuk bulan Dzulhijjah dianjurkan bagi orang yang bermaksud menunaikan ibada kurban untuk tidak mencukur rambut dan memotong kukunya hingga penyembelihan direalisasikan. Dipandang makruh hukumnya melakukan kedua hal ini sebelum waktu penyembelihan tiba. Bahkan, menurut sekelompok ulama madzhab Hambali hukumnya haram. Landasannya adalah hadits yang diriwayatkan Ummu Salamah r.a. bahwa Rasulullah saw. bersabda,

إِذَا رَأَيْتُمْ هِلَالَ ذِي الْحِجَّةِ وَأَرَادَ أَحَدُكُمْ أَنْ يُضَحِّيَ، فَلْيُمْسِكْ عَنْ شَعْرِهِ وَأَظْفَارِهِ

"Jika kalian telah melihat kedatangan hilal bulan Dzulhijjah, apabila salah seorang kalian bermaksud untuk berkurban, hendaklah ia menahan diri dari memotong rambut dan kukunya."[623]

621 HR Ahmad, Abu Dawud, dan Tirmidzi. Lih: *Nail al-Authaar*, jilid 5, hlm. 109

622 *Asy-Syarhul Kabiir*, jilid 2, hlm. 12; *asy-Syarhush Shaghiir*, jilid 2, hlm. 114; *al-Qawaaniin al-Fiqhiyyah*, hlm. 190; *Bidaayatul Mujtahid*, jilid 1, hlm. 424; *Mughnil Muhtaaj*, jilid 3, hlm. 283 dan setelahnya serta hlm. 290; *al-Muhadzdzab*, jilid 1, hlm. 238 dan setelahnya; *al-Mughnii*, jilid 8, hlm. 618, 640 dan setelahnya; *Kasysyaaful Qinaa'*, jilid 3, hlm. 5; *Haasyiyat al-Bajuri 'alaa Ibni Qasim*, jilid 2, hlm. 309.

623 Diriwayatkan oleh para penyusun kitab hadits, kecuali Bukhari. Sementara itu, lafal dalam hadits riwayat Abu Dawud, Muslim, dan an-Nasa'i berbunyi, *"Siapa yang telah memiliki hewan untuk berkurban, apabila hilal bulan Dzulhijjah kemudian terlihat, maka janganlah ia memotong rambut dan kukunya hingga selesai menyembelih hewan kurbannya itu."* (*Nailul Authaar*, jilid 5, hlm. 112)

Adapun hikmah di balik larangan tersebut, menurut satu pendapat: agar seluruh bagian tubuhnya masih utuh ketika ia mendapat anugerah pembebasan dari api neraka; sedangkan menurut pendapat lain: agar terlihat mirip dengan orang yang tengah

Tidak diragukan lagi bahwa pendapat terakhir di atas adalah yang lebih kuat, dikarenakan hadits yang menjadi landasannya berkualitas shahih. Adapun dalil bahwa melakukan kedua perbuatan di atas tidak sampai haram hukumnya, adalah ucapan Aisyah yang berkata, "Saya adalah orang yang memintal benang yang akan dijadikan kalung hewan yang akan dipersembahkan Rasulullah saw. (sebagai kurban pada bulan Dzulhijjah). Rasulullah saw. kemudian memasangkan sendiri kalung tersebut ke leher hewan-hewan itu, lalu menyuruh orang menggiringnya (ke tempat penyembelihan) dan beliau ketika itu tidak mengharamkan hal apa pun yang dihalalkan Allah SWT kepadanya, hingga hewan-hewan tadi selesai disembelih."[624]

Sementara, madzhab Hanafi tidak memandang perbuatan di atas makruh. Alasannya, melakukan hubungan seksual dan berpakaian tidak diharamkan bagi orang yang akan berkurban tadi. Sehingga, memotong rambut dan kuku pun tentunya juga tidak makruh. Artinya, posisi orang itu sama saja dengan orang-orang yang tidak bermaksud untuk berkurban ketika itu.[625]

Berikutnya, jumhur ulama sependapat dengan madzhab Hanafi, bahwa disunnahkan menghadapkan hewan yang akan segera disembelih ke arah kiblat dengan merebahkannya di bagian tubuh sebelah kiri, yaitu apabila hewan tersebut berupa sapi atau domba. Setelah itu, hendaklah orang yang akan menyembelih mengucapkan kata-kata berikut, "*Bismillaah wallaahu akbar, Allaahumma haadzaa minka wa ilaika*" (Dengan nama Allah; Allah-lah Tuhan Yang Mahabesar. Ya Allah, kurban ini adalah dari Engkau dan [aku persembahkan] untuk Engkau). Landasan perbuatan ini adalah riwayat dari Ibnu Umar r.a. yang menyatakan bahwa Rasulullah saw. menyembelih ekor domba jantan pada dua hari raya. Ketika menghadapkannya ke kiblat (untuk disembelih), beliau berkata,

وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيْفًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِيْنَ، إِنَّ صَلَاتِيْ وَنُسُكِيْ وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِيْ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِيْنَ، لَا شَرِيْكَ لَهُ وَبِذَلِكَ أُمِرْتُ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُسْلِمِيْنَ، بِسْمِ اللهِ، وَاللهُ أَكْبَرُ، اَللّٰهُمَّ هَذَا مِنْكَ وَلَكَ

"Aku hadapkan wajahku selurus-lurusnya kepada Dzat Yang menciptakan langit dan bumi, dan aku bukanlah bagian dari orang-orang yang mempersekutukan-Nya. Sesungguhnya shalatku, ibadahku, hidupku, dan matiku hanyalah untuk Allah, Tuhan Semesta Alam. Tidak ada sekutu bagi-Nya, dan kepada hal itulah aku diperintahkan. Aku adalah orang yang pertama kali berserah diri kepada-Nya. Dengan nama Allah; Allah Tuhan Yang Mahabesar. Ya Allah, kurban ini adalah dari Engkau dan (aku persembahkan) untuk Engkau."[626]

Selanjutnya, dipandang lebih utama jika setelah membaca doa seperti di atas, orang itu juga berkata,

اَللّٰهُمَّ تَقَبَّلْ مِنِّيْ كَمَا تَقَبَّلْتَ مِنْ إِبْرَاهِيْمَ خَلِيْلِكَ

berihram (haji). Akan tetapi, menurut sebagian ulama madzhab Syafi'i, pendapat yang kedua ini tidak tepat, dikarenakan orang yang berkurban tersebut tidak disuruh untuk menghindar dari istrinya, dan tidak disuruh untuk menghindari parfum, pakaian (yang berjahit) dan hal-hal lainnya yang harus dihindari oleh seorang yang tengah berihram.

624 *Muttafaq 'alaih.*

625 *Al-Mughnii*, jilid 8, hlm. 619.

626 HR Abu Dawud. Adapun bagi kita, umat Islam selain Nabi Muhammad, maka hendaklah menggantinya dengan berkata, "...dan saya termasuk kelompok kaum Muslimin." Alasannya, redaksi inilah yang lebih sesuai dengan makna yang ingin disampaikan.

"Ya Allah, terimalah persembahan dariku ini sebagaimana Engkau telah menerima persembahan dari Ibrahim kekasih Engkau."

Dengan demikian, jika orang yang menyembelih tadi hanya mencukupkan diri pada bacaan basmalah (*bismillaahirrahmaanirrahiim*) saja, maka ia dipandang telah meninggalkan perbuatan yang utama.

Selanjutnya, madzhab Syafi'i telah menetapkan adanya lima hal yang dianjurkan ketika seseorang melakukan penyembelihan, yaitu membaca basmalah, baik secara lengkap maupun *bismillaah* saja, membaca shalawat kepada Rasulullah saw., menghadapkan sembelihan ke arah kiblat, bertakbir sebelum atau sesudah membaca basmalah, serta berdoa agar kurban yang dilaksanakan diterima oleh Allah SWT, yakni dengan berkata, "Ya Allah, kurbanku ini berasal dari nikmat yang Engkau berikan dan aku menunaikannya untuk mendekatkan diri pada Engkau."

Yang lebih utama bagi orang yang berkurban adalah menyembelih sendiri kurbannya, apabila ia memang pandai menyembelih. Hal ini dalam rangka meneladani perbuatan Rasulullah saw..[627] Akan tetapi, apabila yang berkurban adalah seorang perempuan, maka disunnahkan untuk mewakilkan penyembelihannya pada orang lain. Selanjutnya, hendaklah orang yang berkurban tadi menghadiri prosesi penyembelihan demi menjalankan sunnah Rasulullah saw. dan meminta ampunan kepada Allah SWT.

Dianjurkan pula yang melakukan penyembelihan adalah seorang Muslim sebab kurban adalah sebuah ibadah sehingga jangan sampai dilaksanakan oleh orang yang tidak berhak melakukannya. Dalam hal ini, Jabir r.a. berkata, "Tidak boleh menyembelih kurban selain orang Muslim." Adapun mewakilkan penyembelihan itu pada Muslim yang lain hukumnya dibolehkan, dikarenakan Rasulullah saw. juga pernah mewakilkan penyembelihan sisa dari seratus unta yang beliau kurbankan kepada Ali bin Abi Thalib. Akan tetapi, mewakilkannya kepada seorang kafir *dzimmi* (Ahlul Kitab), anak kecil, dan orang yang buta matanya hukumnya makruh. Dengan demikian, jika seorang Muslim mewakilkan penyembelihan kurbannya kepada seorang *dzimmi*, maka kurbannya tersebut tetap sah. Sebab, seorang kafir juga dibolehkan melakukan hal-hal yang bernilai ibadah bagi seorang Muslim, seperti membangun masjid atau jembatan.

Selanjutnya, orang yang menjadi wakil dalam menyembelih tidak wajib menyebutkan nama si pemilik kurban ketika penyembelihan dilangsungkan, karena niat untuk itu saja sudah mencukupi. Namun, dibolehkan juga menyebutkan pihak yang diwakilkan itu. Rasulullah saw. sendiri ketika menyembelih kurbannya hanya berkata sebagai berikut, *"Ya Allah, terimalah kurban yang berasal dari Muhammad, keluarga Muhammad, dan umat Muhammad ini."*[628] Al-Hasan berkata, "Rasulullah juga adakalanya berkata, 'Dengan nama Allah; Allah Mahabesar; kurban ini adalah dari nikmat-Mu dan dipersembahkan untuk-Mu; terimalah kurban dari si Fulan ini.'"

Menurut madzhab Hanafi, makruh hukumnya bagi si penyembelih menyebut nama selain Allah SWT ketika menyembelih, dikarenakan Allah SWT telah berfirman,

حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ .... ﴿٣﴾

627 HR Bukhari dan Muslim.

628 HR Muslim.

"Diharamkan bagimu (memakan) bangkai, darah, daging babi, dan (daging) hewan yang disembelih bukan atas (nama) Allah...." **(al-Maa'idah: 3)**

Apabila seseorang telah menetapkan hewan tertentu sebagai kurban, lalu tiba-tiba ada orang lain yang dengan sengaja menyembelihnya tanpa seizinnya, maka menurut ulama selain Malikiyah hewan itu tetap sah sebagai kurban bagi si pemilik hewan dan orang itu tidak perlu mengganti kurbannya dengan hewan lain. Hal itu dikarenakan penyembelihan adalah perbuatan yang tidak membutuhkan niat. Sehingga jika ada orang lain yang melakukannya, maka telah dipandang sah mewakili si pemilik kurban. Hal ini seperti tindakan seseorang yang mencucikan pakaian orang lain yang terkena najis (tanpa seizinnya). Sementara itu, menurut Imam Malik, hewan yang disembelih tadi berubah statusnya menjadi sekadar hewan yang dipotong untuk diambil dagingnya. Artinya, si pemilik berhak mendapatkan uang pengganti, namun ia diharuskan membeli hewan kurban yang baru. Alasannya, penyembelihan hewan kurban adalah satu bentuk ibadah sehingga jika dilakukan oleh orang lain tanpa seizin si pemilik, maka belum sah, seperti halnya zakat.[629]

Menurut madzhab Maliki,[630] makruh hukumnya memotong bulu domba yang telah ditetapkan sebagai kurban sebelum penyembelihan berlangsung, kecuali apabila membahayakan kondisi hewan tadi jika bulunya itu tidak dipotong, seperti karena cuaca yang sangat panas dan sebagainya. Di samping itu, makruh pula meminum susu hewan tadi, sebab si pemilik telah meniatkan hewan itu untuk Allah SWT dan seorang manusia tidak boleh menarik kembali ibadah yang telah diniatkannya. Lebih lanjut, makruh pula hukumnya bagi seorang imam memotong hewan kurban tidak di hadapan rakyatnya. Sebaliknya, bagi selain imam justru disunnahkan menyembelih tidak dihadapan orang banyak. Hal itu dikarenakan Rasulullah saw. dulu menyembelih kurbannya di lokasi pelaksanaan shalat hari raya.[631] Hikmah dari perbuatan imam yang demikian adalah agar kurban yang disembelihnya itu dilihat oleh orang-orang fakir di negeri tersebut, sehingga mereka bisa mendapatkan bagian dagingnya.

Sementara itu, madzhab Syafi'i dan Hambali membuat pembedaan pendapat dalam masalah di atas. Menurut mereka,[632] orang yang berkurban itu tidak boleh meminum air susu hewan yang telah ditetapkannya sebagai kurban, kecuali kelebihan (sisa) dari air susu yang diminum oleh anak hewan tersebut. Jadi, apabila tidak ada sisa dari air susu yang diminum anak hewan itu, atau apabila dengan diperasnya air susunya akan membahayakan kesehatan sang induk, ataupun akan mengurangi dagingnya, maka seseorang tidak boleh memeras susu hewan kurbannya itu. Sebaliknya, jika tidak ada kekhawatiran terhadap hal-hal tersebut, maka dibolehkan memeras dan memanfaatkan susu hewan itu, dikarenakan jika air susu itu tetap berada di tubuh si hewan akan membahayakannya kondisinya.

Akan tetapi, tindakan yang dipandang lebih utama adalah apabila si pemilik menyedekahkan air susu yang dihasilkan itu dalam rangka menghindari perselisihan pandangan

629 *Al-Mughnii*, jilid 8, hlm. 642; dan *Kasysyaaful Qinaa'*, jilid 3, hlm. 11; *al-Kitaab ma'a al-Lubaab*, jilid 3, hlm. 237; *Mughnil Muhtaaj*, jilid 4, hlm. 290; *asy-Syarhul Kabiir*, jilid 2, hlm. 123 dan setelahnya.

630 *Asy-Syarhul Kabiir*, jilid 2, hlm. 122; *asy-Syarhush Shaghiir*, jilid 2, hlm. 146.

631 HR Bukhari dan para penyusun kitab sunan, kecuali at-Tirmidzi, dari Ibnu Umar r.a..

632 *Mughnil Muhtaaj*, jilid 4, hlm. 292; *al-Muhadzdzab*, jilid 1, hlm. 236 dan 241; *al-Mughnii*, jilid 8, hlm. 629 dan setelahnya; dan *Kasysyaaful Qinaa'*, jilid 3, hlm. 9 dan setelahnya.

ulama dalam masalah ini. Dalil bolehnya memanfaatkan susu hewan yang berstatus demikian adalah ucapan Ali bin Abi Thalib r.a., "Janganlah si pemilik memeras air susu hewan (kurbannya) kecuali yang berlebih dari yang diminum oleh anaknya." Alasan lainnya adalah bahwa tindakan memanfaatkan air susu tadi tidaklah membahayakan hewan tersebut, demikian pula anaknya.

Selain itu, juga dibolehkan bagi pemilik hewan yang telah dikhususkan sebagai kurban untuk menunggangi hewan tersebut apabila dalam situasi butuh dan hal itu tidak membahayakan kondisi si hewan. Alasannya adalah sabda Rasulullah saw. yang menyatakan,

ارْكَبْهَا بِالْمَعْرُوْفِ إِذَا أُلْجِئْتَ إِلَيْهَا حَتَّى تَجِدَ ظَهْرًا

"Jika kamu harus menggunakannya untuk membantumu, maka tunggangilah dengan cara yang baik."[633]

Dalil lainnya adalah karena tindakan "menunggang" yang dilakukan orang itu berkaitan dengan sesuatu yang menjadi hak orang-orang miskin. Dengan demikian, tidak dibolehkan melakukannya kecuali jika pada situasi darurat dan adanya keperluan mendesak untuk itu, sebagaimana tidak dibolehkan memakai benda-benda milik orang lain kecuali dalam kondisi darurat. Akan tetapi, jika dengan menunggang hewan itu akan timbul kemudharatan pada si hewan, maka tidak dibolehkan menunggangi-nya sama sekali. Alasannya, suatu kemudharatan tidak boleh dihilangkan dengan kemudharatan yang lain. Dengan begitu, apabila orang tadi tetap menunggangi hewan tersebut dan hal itu menyebabkan berkurangnya berat badan si hewan, maka yang bersangkutan harus menggantinya dikarenakan pada hewan itu terdapat hak pihak lain.

Adapun dalam masalah bulu yang melekat pada hewan kurban, apabila dengan mengguntingnya akan lebih bermanfaat seperti jika dilakukan pada musim panas atau semi, sementara waktu penyembelihan masih lama, maka hukumnya boleh. Alasannya, pengguntingan bulu tersebut akan semakin meringankan gerakan si hewan dan membuatnya bertambah gemuk. Sementara itu, tindakan yang lebih utama bagi si pemilik hewan adalah menyedekahkan bulu yang dihasilkan itu, namun dibolehkan juga baginya memanfaatkannya sendiri, seperti halnya susu hewan tersebut.

Sebaliknya, jika keberadaan bulu tadi tidak membahayakan kondisi si hewan dikarenakan telah dekatnya waktu penyembelihan atau keberadaannya di tubuhnya justru lebih bermanfaat, contohnya pada saat itu musim dingin dan bulu itu dibutuhkan untuk menghangatkan diri, maka dalam kondisi demikian tidak boleh bagi si pemilik memotong atau mengambil bulu hewannya tersebut. Alasannya, hewan tersebut justru membutuhkannya, contohnya untuk menghangatkan tubuhnya, sebagaimana orang-orang miskin juga nantinya akan membutuhkannya pada saat hewan itu telah disembelih.

6. HUKUM-HUKUM TERKAIT DAGING KURBAN

Maksud dari berkurban, yaitu guna mendekatkan diri kepada Allah SWT, dipandang telah terealisasi dengan terjadinya penyembelihan dan tumpahnya darah hewan kurban itu ke tanah.[634] Adapun dalam hal boleh tidaknya si pemilik memakan daging hewan kurbannya itu, atau mendistribusikannya kepada pihak

633 HR Abu Dawud.

634 *Mughnil Muhtaaj*, jilid 4, hlm. 291.

lain, maka terdapat perbedaan ringan di kalangan para ulama, yaitu antara jumhur ulama di satu sisi dan madzhab Syafi'i di sisi lain. Hanya saja, pendapat jumhur ulama dalam hal ini adalah lebih kuat karena sejalan dengan zahir lafal hadits dari Nabi saw..

Pendapat Jumhur Ulama (Madzhab Hanafi, Maliki, dan Hambali)[635]

Dibolehkan memakan daging hewan yang dikurbankan secara sukarela. Adapun terhadap kurban yang berstatus wajib, seperti kurban yang disebabkan nadzar atau yang menjadi wajib karena diniatkan untuk itu ketika dibeli, maka haram bagi si pemilik memakan dagingnya (menurut madzhab Hanafi), sebagaimana diharamkan baginya memakan daging anak hewan yang lahir sebelum induknya disembelih sebagai kurban. Lebih lanjut, juga diharamkan memakan daging hewan kurban yang berasal dari patungan tujuh orang, di mana salah seorang di antara mereka meniatkan bagiannya untuk mengqadha kewajiban berkurban pada masa lampau.

Akan tetapi, dalam pandangan madzhab Maliki dan Hambali dibolehkan juga memakan daging hewan kurban yang berasal dari nadzar, seperti bolehnya memakan daging hewan yang berasal dari kurban sukarela. Akan tetapi, yang lebih dianjurkan oleh kedua madzhab ini bagi orang yang berkurban secara sukarela atau kurban yang berupa nadzar adalah menghimpun antara tiga hal berikut: memakan, menyedekahkan, dan menghadiahkan.

Lebih lanjut, menurut pandangan madzhab Hanafi dan Maliki, hukumnya boleh, namun dipandang makruh, bagi si pemilik memakan sendiri seluruh daging hewan kurbannya atau menyimpannya lebih dari tiga hari. Sementara itu, menurut madzhab Hambali dibolehkan memakan mayoritas dari daging hewan itu. Namun apabila yang bersangkutan bermaksud memakan seluruh daging, maka ia harus menyisakan (untuk diberikan pada orang lain) minimal seukuran yang bisa disebut seonggok daging, seperti seberat satu *uqiyah* (28 gram).

Dalam hal menghimpun antara tiga hal di atas pada daging kurban (memakan, menyedekahkan, dan menghadiahkan), menurut pendapat yang populer dalam madzhab Maliki, tidak ada aturannya bahwa pembagiannya harus dalam kerangka sepertiga untuk masing-masing bagian. Akan tetapi, menurut madzhab Hanafi dan Hambali, dianjurkan untuk membaginya sama besar, yaitu sama-sama sepertiga bagian. Artinya, hendaklah yang bersangkutan memakan sepertiga dari kurbannya, menghadiahkan sepertiga bagian kepada karib kerabat dan teman-temannya, sekalipun mereka adalah orang-orang kaya, serta menyedekahkan sepertiga lainnya kepada orang-orang miskin. Dalil mereka dalam hal ini adalah firman Allah SWT,

...فَكُلُوا مِنْهَا وَأَطْعِمُوا الْقَانِعَ وَالْمُعْتَرَّ .... ﴿٣٦﴾

"...maka makanlah sebagiannya dan berilah makan orang yang merasa cukup dengan apa yang ada padanya (tidak meminta-minta) dan orang yang meminta...." **(al-Hajj: 36)**

dan firman-Nya,

"... Maka makanlah sebagian darinya dan (sebagian lagi) berikanlah untuk dimakan orang-orang yang sengsara dan fakir." **(al-Hajj: 28)**

---

635 *Al-Badaa'i'*, jilid 5, hlm. 80 dan setelahnya; *ad-Durrul Mukhtaar*, jilid 5, hlm. 330; *Tabyiinul Haqaa'iq*, jilid 6, hlm. 8 dan setelahnya; *Takmiilaat Fath al-Qadiir*, jilid 8, hlm. 76 dan setelahnya; *al-Lubaab*, jilid 3, hlm. 236; *Bidaayatul Mujtahid*, jilid 1, hlm. 424; *asy-Syarhul Kabiir*, jilid 2, hlm. 122 dan 126; *al-Qawaaniin al-Fiqhiyyah*, hlm. 190 dan setelahnya; *al-Mughnii*, jilid 8, hlm. 632 dan 635; *Kasysyaaful Qinaa'*, jilid 3, hlm. 10, 16, 18 dan setelahnya; *Syarh 'Allaamah Zaruuq 'alaa Risaalat al-Qairawani*, jilid 1, hlm. 377.

Berdasarkan kedua ayat ini, madzhab Hambali mewajibkan pemberian daging kurban kepada orang miskin, sebab redaksi perintah pada ayat dimaksud berarti keharusan.

Adapun dalil tentang komposisi pembagian berupa sepertiga bagian bagi setiap pihak, seperti yang dikemukakan jumhur ulama selain Malikiyah, adalah ucapan Ibnu Abbas ketika menggambarkan sifat berkurban Rasulullah saw., yaitu, "...beliau (Rasulullah saw.) menjadikan sepertiga bagian untuk dimakan keluarganya, sepertiga untuk diberikan kepada para tetangganya yang miskin, dan sepertiga untuk disedekahkan kepada peminta-minta."[636]

Sementara itu, dalam versi pendapat lainnya dinyatakan bahwa komposisi pembagian daging kurban itu adalah sebagai berikut: untuk dimakan oleh si pemilik, disimpan (berdasarkan keterangan yang disebutkan dalam hadits), serta untuk diberikan kepada orang lain (berdasarkan keterangan pada ayat di atas).

Adapun landasan madzhab Maliki tentang tidak adanya pola tertentu dalam sistem pembagian daging kurban, dalam arti polanya bersifat umum, adalah hadits-hadits yang diriwayatkan Aisyah r.a., Jabir r.a., Salamah ibnul Akwa' r.a., Abu Sa'id r.a., Buraidah r.a., dan lainnya. Di dalam hadits-hadits tersebut disebutkan antara lain ucapan Rasulullah saw. berikut ini, "*Makanlah, simpanlah, dan sedekahkanlah ...,*" atau dalam redaksi lainnya disebutkan, "... *makanlah, berikanlah pada orang lain, dan simpanlah....*"[637]

Adapun landasan bagi kebolehan menyimpan daging kurban, selain dari dalil-dalil di atas adalah sabda Rasulullah saw.,

كُنْتُ نَهَيْتُكُمْ عَنِ ادِّخَارِ لُحُوْمِ الأَضَاحِي فَوْقَ ثَلاَثٍ مِنْ أَجْلِ الدَّافَّةِ وَقَدْ جَاءَ اللهُ بِالسَّعَةِ فَادَّخِرُوْا مَا بَدَا لَكُمْ

"Dahulu aku melarang kalian menyimpan daging kurban lebih dari tiga hari dikarenakan adanya daaffah,[638] tapi sekarang Allah SWT telah memberikan kelapangan sehingga kalian boleh menyimpan daging tersebut sekehendak kalian."[639]

Lebih lanjut, diharamkan menjual kulit, lemak, daging, ujung-ujung organ, kepala, bulu, dan rambut hewan kurban, sebagaimana diharamkan juga menjual susunya yang diperah setelah hewan itu disembelih. Keharaman seperti ini berlaku baik terhadap hewan kurban yang bersifat wajib maupun sukarela. Hal itu dikarenakan Rasulullah saw. telah memerintahkan untuk membagi-bagikan kulit hewan kurban itu dan melarang untuk menjualnya. Beliau antara lain bersabda,

مَنْ بَاعَ جِلْدَ أُضْحِيَتِهِ، فَلاَ أُضْحِيَةَ لَهُ

"Siapa yang menjual kulit hewan kurban, maka tidak sah kurbannya."[640]

636 Diriwayatkan oleh al-Hafizh Abu Musa al-Ashfahani dalam kitab *al-Wazhaa'if* dan ia berkata, "Kualitasnya *hasan*." Riwayat tersebut merupakan ucapan Ibnu Mas'ud dan Ibnu Umar serta tidak ada bantahan tentangnya dari satu sahabat pun..

637 *Nailul Authaar*, jilid 5, hlm. 126 dan setelahnya.

638 *Daaffah*: sekelompok orang Badui Arab yang terkadang datang ke kota Madinah untuk meminta-minta bekal makanan, dikarenakan tempat tinggal mereka di pedalaman mengalami paceklik.

639 HR Muslim. Dan dalam hadits riwayat Aisyah r.a. digunakan redaksi sebagai berikut, "*Sesungguhnya aku melarang kalian (menyimpan daging kurban) dikarenakan adanya daaffah, tapi sekarang makanlah, simpanlah, dan sedekahkanlah.*" **(HR Bukhari dan Muslim)**

640 HR al-Hakim dan ia berkata, "Kualitas sanadnya shahih. Hadits ini juga diriwayatkan Baihaqi" (*Nashbur Raayah*, jilid 4, hlm. 218). Lebih lanjut, Ahmad juga meriwayatkan satu hadits dari Abu Sa'id al-Khudri yang didalamnya disebutkan redaksi berikut, "...*dan janganlah kalian menjual daging Hadyu dan daging kurban.*" (*Nailul Authaar*, jilid 5, hlm. 129).

Demikian juga, tidak dibolehkan memberi tukang potong atau tukang sembelih kulit hewan kurban itu atau bagian tubuh lainnya sebagai upah penyembelihan. Hal itu didasarkan pada riwayat dari Ali bin Abi Thalib yang berkata, "Rasulullah saw. memerintahkan saya untuk berdiri di atas tubuh unta (ketika menyembelihnya) sebagaimana memerintahkan membagi-bagikan kulit dan kain yang dialaskan di atas punggung hewan itu. Beliau juga menyuruh saya untuk tidak memberikan bagian apapun dari unta itu kepada orang yang memotong-motongnya."

Lebih lanjut, Ali juga berkata, "Kami memberikan upah (kepada tukang potong itu) dari uang/barang yang kami miliki."[641] Akan tetapi, jika si tukang potong diberi bagian tertentu dari hewan kurban itu disebabkan kondisinya yang miskin atau dalam rangka hadiah, maka tidak apa-apa. Sebab, ia termasuk orang yang berhak mendapatkan bagian, seperti orang-orang miskin yang lain. Bahkan, orang itu lebih berhak untuk diberi sebab ia terjun langsung memotong-motong dagingnya dan tentunya hatinya juga ingin mendapatkan bagian tertentu dari hewan itu.

Si pemilik kurban dibolehkan untuk memanfaatkan sendiri kulit hewan kurbannya untuk keperluan tertentu di rumahnya, seperti untuk sarung pedang, tempat minum, jubah, ayakan, dan lainnya. Akan tetapi, menurut madzhab Hanafi (berbeda dari madzhab-madzhab yang lain) lebih dianjurkan bagi orang itu menjual kulit tadi lalu membeli barang lain yang bisa diambil manfaatnya, sementara barangnya tetap utuh. Dengan kata lain, dianjurkan bagi orang itu menukar kulit tadi dengan barang lain dikarenakan barang yang merupakan hasil penukaran sama hukumnya dengan barang yang ditukar, di samping penggantian itu adalah dalam rangka memaksimalkan pemanfaatan barang yang dipunyai. Sebaliknya, tidak boleh baginya menjual kulit itu untuk membeli barang-barang yang bersifat konsumtif seperti uang emas, uang perak, makanan, dan minuman. Dengan kata lain, tidak boleh menjualnya untuk membeli mata uang atau barang-barang konsumsi.

Dalil dibolehkannya si pemilik kurban memanfaatkan sendiri kulit hewan kurbannya adalah bahwa Aisyah r.a. dulunya juga menjadikan kulit hewan kurbannya sebagai wadah air yang dipakai sendiri.

Menurut madzhab Maliki, makruh hukumnya memberikan daging kurban kepada orang Yahudi atau Nasrani. Sementara itu, madzhab Hambali membolehkan untuk menghadiahkan daging kurban kepada orang kafir pada kurban yang bersifat sukarela, sementara pada kurban yang bersifat wajib tidak dibolehkan menghadiahkan bagian apa pun dari hewan itu kepada mereka.[642]

Adapun hukum membawa/mengekspor daging kurban ke negeri lain: menurut madzhab Hanafi hukumnya makruh seperti makruhnya membawa zakat suatu negeri ke negeri yang lain, kecuali jika dimaksudkan untuk memberikannya kepada kerabatnya yang tinggal di negeri yang lain itu atau penduduk negeri lain itu lebih membutuhkannya dibanding penduduk negerinya sendiri. Akan tetapi, jika orang itu tetap mengekspornya ke negeri lain (tanpa adanya kedua kondisi ini), maka kurbannya tetap sah, hanya hukum tindakannya tersebut makruh.

Sementara menurut madzhab Maliki, tidak dibolehkan membawa/mengekspor daging kurban itu ke negeri lain yang jaraknya sudah membolehkan untuk mengqashar shalat atau lebih jauh lagi, kecuali apabila pen-

641 HR Bukhari-Muslim.

642 *Kasysyaaful Qinaa'*, jilid 3, hlm. 19.

duduk negeri yang lain itu lebih membutuhkan dibanding penduduk negeri orang itu sendiri. Dalam kondisi seperti ini, diwajibkan mengekspor mayoritas bagian kurban itu ke sana, sedangkan sisanya yang minoritas tetap harus dibagikan kepada penduduk negerinya sendiri.

Adapun madzhab Hambali dan Syafi'i sama pendapatnya dalam hal ini dengan madzhab Maliki. Menurut mereka, dibolehkan mengekspornya ke negeri yang jaraknya kurang dari jarak yang membolehkan untuk mengqashar shalat dari negeri asal kurban. Sebaliknya, diharamkan memindahkannya ke negeri yang jaraknya sudah membolehkan mengqashar shalat, sebagaimana juga diharamkan melakukannya dalam hal zakat. Namun jika tetap dilakukan, ibadah (kurban) yang dilakukan tetap sah.

Pendapat Madzhab Syafi'i[643]

Dalam hal kurban yang berstatus wajib, seperti yang disebabkan nadzar atau hewan yang sudah ditetapkan sebagai kurban, maka dagingnya tidak boleh dimakan oleh si pemilik kurban maupun pihak-pihak lain yang berada di bawah tanggungannya. Sebaliknya, diwajibkan kepada orang itu menyedekahkan seluruh dagingnya. Apabila hewan yang telah ditetapkan sebagai kurban itu tiba-tiba melahirkan anak, maka anaknya itu harus ikut disembelih seperti induknya. Namun, dibolehkan bagi si pemilik kurban memakan daging si anak hewan, sebagaimana kebolehan baginya meminum susu si induk hewan. Alasannya adalah, seperti yang telah dijelaskan sebelumnya, adanya kebolehan bagi si pemilik kurban meminum air susu si induk hewan yang berlebih dari yang diperuntukkan bagi anaknya, namun hukumnya makruh.

Adapun dalam hal kurban yang bersifat sunnah, maka dianjurkan bagi si pemilik kurban turut memakan beberapa potong daging hewan itu, dalam rangka mendapatkan berkah dari kurban yang ia lakukan. Hal ini didasarkan pada firman Allah SWT,

"... Maka makanlah sebagian darinya dan (sebagian lagi) berikanlah untuk dimakan orang-orang yang sengsara dan fakir." **(al-Hajj: 28)**

Di samping itu, dalam sebuah hadits yang diriwayatkan al-Baihaqi disebutkan, bahwa Rasulullah saw. juga pernah memakan hati hewan yang beliau kurbankan. Hukum memakan daging hewan itu sendiri tidak wajib, seperti juga menurut pendapat madzhab Zahiri yang berpegang pada zahir lafal ayat, dikarenakan pada ayat lain Allah SWT berfirman,

"Dan unta-unta itu Kami jadikan untukmu bagian dari syiar agama Allah...." **(al-Hajj: 36)**

Dalam ayat ini Allah SWT menjadikannya sebagai tanda bagi kita, umat manusia, sementara hal-hal yang diperuntukkan untuk manusia hukumnya adalah kebolehan untuk memilih antara tidak memakannya atau memakannya. Dalam kondisi ini juga, si pemilik kurban boleh memberikan daging kurban itu kepada seorang yang kaya, yaitu dengan pemberian dalam bentuk hadiah. Akan tetapi, tidak boleh baginya menjualnya kepada si orang kaya atau melakukan tindakan lain yang menjadikan orang kaya itu memiliki secara penuh daging tersebut.

Dalam hal memakan daging kurban tersebut, menurut *qaul jadid* (pendapat yang baru) dalam madzhab Syafi'i, si pemilik dibolehkan memakan sepertiga dari kurbannya itu. Sementara dalam *qaul qadim*, disebutkan bahwa si pemilik boleh memakan setengahnya sementara yang setengah lagi disedekahkan.

643 *Mughnil Muhtaaj*, jilid 4, hlm. 290 dan setelahnya; *al-Muhadzdzab*, jilid 1, hlm. 240..

Selanjutnya, menurut pendapat yang lebih kuat dalam madzhab, wajib hukumnya menyedekahkan bagian tertentu dari daging kurban kepada orang miskin, walaupun hanya pada satu orang, juga sekalipun yang disedekahkan itu hanya sedikit (yaitu dalam kadar di mana orang yang berkurban itu sudah dapat dikatakan menyedekahkan daging). Akan tetapi, yang lebih utama baginya adalah menyedekahkan seluruh daging, kecuali beberapa potong yang boleh ia makan dalam rangka mendapatkan berkah berkurban, seperti telah dijelaskan di atas.

Dalam kurban yang bersifat sukarela ini pula, si pemilik kurban boleh menyedekahkan kulit hewan itu kepada orang lain, atau memanfaatkannya sendiri, sebagaimana dibolehkan baginya memakan sendiri daging kurbannya, walaupun menyedekahkannya lebih utama. Adapun dalam hal kurbannya tersebut bersifat wajib, maka wajib pula bagi orang itu menyedekahkan kulitnya.

Selanjutnya, tidak dibolehkan baginya memindahkan daging kurban itu dari negerinya ke negeri lain, yang jaraknya sejauh perjalanan yang telah membolehkan orang mengqashar shalat. Sama halnya dengan hukum yang berlaku dalam masalah pemindahan zakat seseorang ke luar negeri tempat ia bermukim.

Berkurban untuk Orang Lain

Menurut madzhab Syafi'i,[644] tidak dibolehkan berkurban atas nama orang lain tanpa seizin orang itu, sebagaimana tidak boleh berkurban untuk orang yang sudah mati, kecuali jika si mayit mewasiatkan sebelumnya. Hal itu didasarkan pada firman Allah SWT,

"Dan bahwa manusia hanya memperoleh apa yang telah diusahakannya." **(an-Najm: 39)**

Adapun jika si mayit mewasiatkan sebelumnya, maka dibolehkan berkurban atas namanya. Dengan wasiat itu pulalah, si mayit mendapatkan pahalanya.

Apabila seseorang berkurban atas nama orang lain yang sudah meninggal, maka ia wajib menyedekahkan seluruh dagingnya kepada orang miskin, dalam arti baik si pemilik maupun orang-orang yang kaya tidak boleh memakannya. Hal itu dikarenakan tidak mungkinnya mendapatkan izin dari si mayit untuk memakannya.

Sementara itu, dalam madzhab Maliki,[645] makruh hukumnya berkurban atas nama orang yang sudah meninggal, apabila si mayit tidak menetapkan hewan tertentu sebagai kurban sebelum wafatnya. Namun jika si mayit menetapkan sebelumnya, namun tidak dalam bentuk nadzar, maka disunnahkan bagi ahli warisnya merealisasikan kurban tersebut.

Adapun menurut madzhab Hanafi dan Hambali,[646] dibolehkan berkurban atas nama orang yang sudah meninggal dan pada daging hewan kurban itu berlaku hukum seperti yang berlaku pada kurban atas nama orang yang masih hidup, yaitu dalam hal menyedekahkannya maupun memakannya. Pahala dari kurban tadi juga akan sampai pada si mayit. Akan tetapi, madzhab Hanafi mengharamkan si pelaku memakan daging hewan yang ia kurbankan atas nama si mayit, apabila kurban itu berasal dari perintah si mayit tadi.

644 *Mughnil Muhtaaj*, jilid 4, hlm. 292; *al-Mahalli 'alal-Minhaaj*, jilid 4, hlm. 255.

645 *Asy-Syarhul Kabiir*, jilid 2, hlm. 122.

646 *Raddul Muhtaar wa ad-Durrul Mukhtaar*, jilid 5, hlm. 229; *Kasysyaaful Qinaa'*, jilid 3, hlm. 18.

B. AQIQAH DAN HUKUM-HUKUM YANG BERKENAAN DENGAN BAYI YANG BARU LAHIR

1. *AQIQAH*

Pembicaraan dalam masalah ini dapat diuraikan dalam poin-poin sebagai berikut.

a. Hukum Aqiqah, Maksud, dan Hikmah Pensyariatannya

Menurut madzhab Hanafi,[647] aqiqah hukumnya mubah dan tidak sampai *mustahab* (dianjurkan). Hal itu dikarenakan pensyariatan kurban telah menghapus seluruh syariat sebelumnya yang berupa penumpahan darah hewan seperti aqiqah, *rajabiyah*, dan *'atirah*. Dengan demikian, siapa yang mau mengerjakan ketiga hal ini tetap dipersilakan, sebagaimana juga dibolehkan tidak mengerjakannya. Penghapusan seluruh hal ini berlandaskan pada ucapan Aisyah, "Syariat kurban telah menghapus seluruh syariat berkenaan dengan penyembelihan hewan yang dilakukan sebelumnya."

Aqiqah sendiri memiliki makna 'penyembelihan hewan yang dilakukan karena kelahiran anak dan dilakukan pada hari ketujuh kelahiran.' Secara etimologis, aqiqah berarti rambut yang ada di kepala bayi yang baru lahir. Orang-orang Arab lantas menamakan aktivitas penyembelihan hewan ketika melakukan pengguntingan rambut si bayi itu dengan aqiqah, sesuai dengan kebiasaan mereka menamakan sesuatu dengan hal yang menjadi penyebabnya atau yang berkaitan langsung dengannya.

Adapun *rajabiyah* didefinisikan sebagai penyembelihan seekor domba yang dilakukan oleh orang-orang Arab jahiliyah pada bulan Rajab. Dagingnya kemudian dimakan oleh anggota keluarga yang menyembelih, sementara sebagiannya dimasak lantas diberikan kepada orang lain. Sementara itu, *'atirah* adalah anak pertama yang lahir dari seekor unta atau domba yang kemudian disembelih; sebagian dagingnya lantas dimakan oleh si pemilik sedang sebagian lagi diberikan pada orang lain. Namun menurut pendapat lain, makna *'atirah* adalah domba yang disembelih pada bulan Rajab dalam rangka menunaikan suatu nadzar, atau maknanya adalah tindakan menyembelih salah satu anak dari seekor domba yang melahirkan sepuluh anak. Dari ketiga pendapat ini, yang lebih kuat adalah definisi yang menyamakan antara *'atirah* dengan *rajabiyah*, baik ia dilakukan karena nadzar atau tidak. *'Atirah* juga merupakan kebiasaan orang Arab Jahiliyah.[648]

Menurut jumhur ulama (selain Hanafiyah),[649] *'atirah* dan *rajabiyah* tidak disunnahkan dalam Islam, sebaliknya yang disunnahkan bagi seorang ayah adalah mengaqiqahkan anaknya yang baru lahir dari harta yang ia miliki. Akan tetapi, hukum aqiqah ini tidak wajib. Landasannya adalah tindakan Rasulullah saw., seperti yang disebutkan dalam riwayat dari Ibnu Abbas, bahwa baik ketika Hasan maupun

---

647 *Al-Badaa'i'*, jilid 5, hlm. 69.

648 Ibnu Suraqah berkata, "Tradisi penyembelihan hewan yang biasa dilakukan adalah dengan urutan sebagai berikut: *hadyu*, kurban, aqiqah, *al-'atiirah*, lalu *al-far'*. *Al-'atiirah* adalah penyembelihan hewan yang dilakukan pada sepuluh hari pertama bulan Rajab; dinamakan juga dengan Rajabiyyah. Sedangkan *al-far'* adalah anak pertama dari seekor induk hewan yang tidak untuk dipelihara namun disembelih dalam rangka mengharapkan keberkahan bagi sang induk. Selanjutnya, *al-'atiirah* dan *al-far'* ini dipandang makruh hukum mempraktikkannya berdasarkan hadits yang diriwayatkan Bukhari, yaitu,

لاَ فَرَعَ وَلاَ عَتِيْرَةَ

"Tidak boleh *al-far'* dan *al-'atiirah*."

649 *Asy-Syarhul Kabiir*, Imam ad-Dardiri, jilid 2, hlm. 126; *al-Qawaaniin al-Fiqhiyyah*, hlm. 191; *Mughnil Muhtaaj*, jilid 4, hlm. 293 dan setelahnya; *al-Muhadzdzab*, jilid 1, hlm. 241 dan setelahnya; *al-Mughnii*, jilid 8, hlm. 645 dan setelahnya; dan *Kasysyaaful Qinaa'*, jilid 3, hlm. 20 dan setelahnya; *Bidaayatul Mujtahid*, jilid 1, hlm. 448 dan setelahnya.

Husein lahir, Rasulullah saw. menyembelih untuk masing-masingnya seekor domba jantan bertanduk.[650] Lebih lanjut juga diriwayatkan bahwa Rasulullah saw. bersabda,

مَعَ الْغُلَامِ عَقِيْقَةٌ فَأَهْرِيْقُوا عَنْهُ دَمًا وَأَمِيْطُوا عَنْهُ الْأَذَى

"Jika seorang anak lahir, maka hendaklah diaqiqahi. Sembelihlah hewan untuknya dan hindarkanlah ia dari hal-hal yang akan menyakitinya."[651]

Beliau juga bersabda,

كُلُّ غُلَامٍ رَهِيْنَةٌ بِعَقِيْقَتِهِ تُذْبَحُ عَنْهُ يَوْمَ سَابِعِهِ، وَيُسَمَّى فِيْهِ، وَيُحْلَقُ رَأْسُهُ

"Setiap anak terkait dengan aqiqahnya. Hendaklah penyembelihan itu dilakukan pada hari ketujuh kelahirannya. Pada hari itu juga ia diberi nama dan rambutnya dicukur."[652]

Menurut madzhab Syafi'i, aqiqah sunnah dilakukan oleh pihak-pihak yang wajib menafkahi si anak.

Hikmah aqiqah adalah untuk mensyukuri nikmat Allah SWT karena telah dikaruniai seorang anak, membiasakan diri bersikap dermawan, serta dalam rangka membahagiakan anggota keluarga, karib kerabat, dan kawan-kawan dengan menghimpun mereka pada sebuah hidangan, sehingga akan bersemi rasa kasih sayang.

b. Jenis Hewan yang Akan Disembelih sebagai Aqiqah, Usianya, serta Sifat-Sifatnya

Hewan yang akan disembelih sebagai aqiqah, baik dari segi jenis, usia, dan sifat-sifatnya yang harus bebas dari cacat, tidak berbeda dari hewan kurban. Jenis hewan yang akan diaqiqahkan itu adalah unta, sapi, atau domba. Namun menurut satu pendapat, tidak boleh beraqiqah dengan sapi atau unta.

c. Jumlah Hewan yang Disembelih pada Aqiqah

Menurut madzhab Maliki, jumlah hewan aqiqah itu adalah satu ekor, baik yang lahir adalah anak laki-laki atau perempuan. Hal itu didasarkan pada hadits dari Ibnu Abbas di atas, bahwa Rasulullah saw. menyembelih satu ekor domba jantan ketika Hasan dan Husein lahir. Jumlah hewan yang seperti ini adalah yang paling logis dan memudahkan.

Sementara itu, menurut madzhab Syafi'i dan Hambali, jika yang lahir adalah anak laki-laki, maka disembelih dua ekor domba, sementara jika anak perempuan satu ekor. Hal itu didasarkan pada riwayat yang disampaikan Aisyah, "Untuk anak laki-laki disembelih dua ekor domba yang sama kualitasnya, sementara untuk anak perempuan satu ekor."[653]

Adapun hadits dari Ibnu Abbas di atas dimaknai sebagai bentuk kebolehan. Dihitung

---

650 HR Abu Dawud dan an-Nasa'i. Akan tetapi, an-Nasa'i meriwayatkan, "...masing-masing dengan dua domba jantan." (*Nailul Authaar*, jilid 5, hlm. 135)

651 Diriwayatkan oleh para penyusun kitab hadits, kecuali Muslim, dari Salman bin Amir adh-Dhabbi (*Nailul Authaar*, jilid 5, hlm. 131)..

652 Diriwayatkan oleh Ahmad dan para penyusun kitab sunan yang empat dari Samurah r.a.. Adapun at-Tirmidzi menyatakan bahwa kualitas hadits ini shahih (*Nailul Authaar, loc.cit.*)..

653 HR Ahmad dan at-Tirmidzi yang memandang kualitasnya shahih. Demikian juga, dalam hadits riwayat Ahmad dan Ibnu Majah disebutkan redaksi sebagai berikut, "Rasulullah menyuruh kami untuk mengaqiqahi anak perempuan dengan satu ekor domba, sementara untuk anak laki-laki dua ekor. Hadits dengan makna yang sama juga diriwayatkan oleh Ahmad dan at-Tirmidzi yang memandang kualitasnya shahih dari Ummu Kuraz al-Ka'biyah." (*Nailul Authaar*, jilid 5, hlm. 132)

sama dengan satu ekor domba jika orang tua si bayi menyembelih sepertujuh sapi. Demikian juga, jika seseorang menyembelih seekor unta atau sapi untuk mengaqiqahkan tujuh orang anaknya, maka tindakan itu dibolehkan, sebagaimana sah juga menurut madzhab Syafi'i aqiqah yang dilakukan dalam bentuk unta atau sapi, sementara antara orang-orang yang ikut serta di dalamnya ada yang hanya berniat sekadar untuk mendapatkan daging.

Aqiqah hendaklah dilakukan setiap kali memperoleh anak. Sunnah aqiqah juga telah terpenuhi dengan menyembelih seekor domba untuk kelahiran anak laki-laki, dan seekor domba juga untuk anak perempuan. Hal itu didasarkan pada perbuatan Rasulullah saw. ketika kelahiran Hasan dan Husein. Selanjutnya, jika seseorang dikarunai anak kembar, maka hendaklah melakukan dua kali aqiqah dan tidak cukup sekali saja.

d. Waktu Pelaksanaan Aqiqah

Hewan aqiqah hendaklah disembelih pada hari ketujuh kelahiran bayi; dihitung mulai saat kelahiran. Jika si bayi lahir pada malam hari, maka tujuh hari tadi dihitung mulai dari keesokan harinya. Sementara itu, menurut madzhab Maliki, jika si bayi lahir sebelum fajar atau bersamaan dengan terbitnya fajar, maka hari tersebut dihitung sebagai hari pertama. Adapun jika ia lahir sesudah fajar, maka hari tersebut tidak dihitung sebagai hari pertama. Akan tetapi, menurut versi lain dalam madzhab Maliki, baru dihitung sebagai hari pertama jika si bayi lahir sebelum matahari tergelincir, sementara jika setelah tergelincirnya matahari, maka tidak dihitung. Adapun waktu penyembelihan, maka disunnahkan di antara waktu dhuha hingga tergelincirnya matahari, dan tidak disunnahkan dilakukan pada malam hari.

Sementara itu, madzhab Syafi'i dan Hambali menegaskan bahwa jika aqiqah dilakukan sebelum atau sesudah hari ketujuh, maka tetap dibolehkan. Selanjutnya, dalam madzhab Hambali dan Maliki disebutkan bahwa tidak dibolehkan melakukan aqiqah selain ayah si bayi, sebagaimana tidak dibolehkan bagi seseorang mengaqiqahkan dirinya sendiri ketika sudah besar. Alasannya, aqiqah disyariatkan bagi sang ayah, sehingga tidak boleh bagi orang lain melakukannya. Akan tetapi, sekelompok ulama madzhab Hambali mengemukakan pendapat yang membolehkan seseorang mengaqiqahkan dirinya sendiri. Selain itu, aqiqah juga tidak khusus pada waktu si anak masih kecil saja, tetapi sang ayah boleh saja mengaqiqahkan anaknya sekalipun telah baligh. Sebab, tidak ada batasan waktu untuk melakukan aqiqah.

Setelah membaca basmalah, hendaklah orang yang akan menyembelih hewan aqiqah membaca doa berikut, "Ya Allah, aqiqah ini anugerah dari Engkau dan saya lakukan untuk si Fulan dengan penuh keikhlasan kepada Engkau." Bacaan ini didasarkan pada hadits yang diriwayatkan al-Baihaqi dengan sanad yang *hasan* (baik). Selain itu, Aisyah juga meriwayatkan bahwa ketika mengaqiqahkan Hasan dan Husein, Rasulullah saw. bersabda,

قُوْلُوْا: بِسْمِ اللهِ، اَللّٰهُمَّ لَكَ وَإِلَيْكَ عَقِيْقَةُ فُلاَنٍ

"Ucapkanlah bismillah lalu perkataan, 'Ya Allah, aqiqah untuk si Fulan ini saya lakukan demi Engkau.'"

Dipandang makruh mengusapkan darah hewan aqiqah ke kepala si bayi sebagaimana adat istiadat orang Arab jahiliyah yang biasa mengusapkan darah hewan aqiqah ke kepala bayi. Dalam hal ini Aisyah r.a. berkata, "Orang-orang Arab jahiliyah biasa mencelupkan sepotong kapas ke dalam darah hewan aqiqah, lantas mengusapkannya ke kepala si bayi. Ra-

sulullah saw. lantas memerintahkan untuk mengganti tradisi tersebut dengan pengusapan kunyit."

Dalil lain yang menunjukkan makruhnya mengusapkan darah aqiqah ke kepala bayi adalah sabda Rasulullah saw.,

"Jika seorang anak lahir, maka hendaklah diaqiqahi. Sembelihlah hewan untuknya, dan hindarkanlah ia dari hal-hal yang menyakitinya."[654]

e. Hukum Daging dan Kulit Hewan Aqiqah

Hukum daging aqiqah seperti daging kurban, dalam arti sebagiannya boleh dimakan oleh orang yang beraqiqah dan sebagian lagi disedekahkan. Tidak dibolehkan sama sekali menjualnya. Lebih lanjut, disunnahkan memasak daging tersebut, lantas pihak keluarga dan orang-orang lainnya memakan daging tersebut di rumah si pemilik. Menurut madzhab Maliki, makruh hukumnya mengadakan aqiqah dalam bentu perayaan di mana orang-orang diundang menghadirinya.

Menurut madzhab Maliki, juga dibolehkan mematahkan tulang hewan aqiqah, tetapi tidak disunnahkan. Sebaliknya, menurut madzhab Syafi'i dan Hambali dibolehkan membuat perayaan dengan aqiqah, sebagaimana tidak makruh hukumnya mematahkan tulang hewan itu, dikarenakan tidak adanya larangan yang spesifik tentang hal tersebut. Hanya saja, tindakan seperti itu tidak sejalan dengan keutamaan. Adapun tindakan yang lebih dianjurkan adalah memisah-misahkan organ tubuh hewan itu (pada bagian persendiannya) dan tidak mematahkan tulangnya. Tindakan ini dalam rangka mendoakan agar si bayi yang baru lahir dianugerahkan organ tubuh yang sehat. Diriwayatkan bahwa Aisyah r.a. berkata, "Yang disunnahkan pada kelahiran bayi laki-laki adalah menyembelih dua ekor domba yang sama kualitasnya, sementara pada bayi perempuan satu ekor. Domba tersebut selanjutnya dimasak dengan memasukkan organ per organ, tanpa dipatahkan tulangnya. Setelah masak, daging itu lalu dimakan (oleh keluarga orang yang beraqiqah), serta mengikutkan orang lain memakannya (di rumah itu juga) lantas menyedekahkan sebagiannya pada orang lain. Aktivitas aqiqah itu sendiri dilakukan pada hari ketujuh dari kelahiran si bayi."

Disebutkan bahwa Imam Ahmad—dalam sebuah riwayat dari beliau—berpendapat tentang bolehnya menjual kulit dan kepala hewan aqiqah lantas menyedekahkan uang yang diperoleh. Selanjutnya, dianjurkan memberi bagian dari daging aqiqah itu kepada orang yang membantu kelahiran (bidan/dukun beranak). Dasarnya adalah riwayat berkualitas *mursal* (terputus pada tingkatan perawi sahabat) dari Abu Dawud bahwa Rasulullah saw. berkata pada momentum aqiqah yang diadakan Fatimah untuk Hasan dan Husein,

أَنْ يَبْعَثُوا إِلَى الْقَابِلِ بِرِجْلٍ وَكُلُوْا وَأَطْعِمُوْا وَلَا تُكَسِّرُوْا مِنْهَا عَظْمًا

"Hendaklah kalian mengirimkan kaki hewan itu kepada orang yang membantu kelahir-

654 Diriwayatkan oleh para penyusun kitab hadits, kecuali Muslim, dari ash-Shabi, serta telah di-*takhrij* sebelumnya. Hadits ini berarti larangan untuk membalur badan si bayi dengan darah hewan tersebut, karena hal itu akan menyakitinya. Akan tetapi, dalam sebuah riwayat disebutkan, "...maka balurkanlah darah itu ke tubuhnya." Lebih lanjut, Hamam juga meriwayatkan dari Qatadah dari Hasan dari Samurah, "Seorang anak itu tertawan oleh aqiqahnya yang hendaklah disembelih pada hari ketujuh kelahirannya, lantas darahnya dibalurkan ke badannya." Riwayat ini menjadi dalil bagi Qatadah dan Hasan terhadap dianjurkannya membalurkan darah ke tubuh si bayi. Akan tetapi, Ibnu Abdil Barr berkata, "Saya tidak mengetahui seorang ulama pun selain Hasan dan Qatadah yang berpendapat seperti itu. Seluruh ulama yang lain bahkan menolak dan memandang makruh perbuatan tersebut berdasarkan hadits yang dikemukakan di atas." (*al-Mughnii*, jilid 8, hlm. 647)

an (bidan/dukun beranak). Selanjutnya, makanlah, berilah makan orang lain dengannya, dan janganlah mematahkan tulang hewan itu."

Dengan demikian, perbedaan antara aqiqah dan kurban adalah bahwa dalam aqiqah disunnahkan memasak dagingnya, dianjurkan tidak mematahkan tulangnya, serta hendaklah menghadiahkan kaki hewan itu kepada orang yang membantu kelahiran dalam kondisi mentah (tanpa dimasak). Hal itu dikarenakan Fatimah r.a. dulunya melakukan hal-hal seperti itu sesuai perintah dari Rasulullah saw., seperti disebutkan dalam riwayat dari al-Hakim.

2. HUKUM-HUKUM YANG BERKENAAN DENGAN BAYI YANG BARU LAHIR

Pembahasan tentang masalah ini cukup banyak. Oleh karena itu, dalam kesempatan ini kita hanya akan menguraikan beberapa hal yang dipandang penting, yaitu sebagai berikut.

Dianjurkan bagi sang ayah untuk mengumandangkan adzan di telinga kanan si bayi ketika baru lahir dan mengumandangkan iqamat di telinga kirinya.[655] Hal itu didasarkan pada hadits riwayat Abu Nafi' bahwa Rasulullah saw. mengumandangkan adzan di telinga Hasan ketika baru dilahirkan oleh Fatimah.[656] Selain itu, diriwayatkan dari Ibnu Sunni dari Hasan bin Ali r.a. bahwa Rasulullah saw. bersabda,

مَنْ وُلِدَ لَهُ مَوْلُوْدٌ فَأَذَّنَ فِي أُذُنِهِ الْيُمْنَى وَأَقَامَ فِي الْيُسْرَى لَمْ تَضُرَّهُ أُمُّ الصِّبْيَانِ

"Siapa yang dikaruniai anak lantas mengumandangkan adzan di telinga kanannya dan iqamat di telinga kirinya, maka anaknya itu tidak akan diganggu oleh ummush-shibyan."

Ummush shibyan adalah sebutan untuk jin yang mengiringi setiap manusia.

Lebih lanjut, dari Ibnu Abbas r.a. juga diriwayatkan bahwa Rasulullah saw. mengumandangkan adzan di telinga Hasan bin Ali ketika baru dilahirkan dan mengumandangkan iqamat di telinga kirinya.[657]

Akan tetapi, dikarenakan kedua hadits terakhir di atas berkualitas dhaif (lemah), maka menurut hemat saya cukup hanya dengan mengumandangkan adzan saja. Sebab, hal itulah yang ditegaskan dalam riwayat Abu Rafi'. Tujuan dilakukannya hal seperti ini adalah agar suara pertama yang masuk ke telinga si bayi ketika ia lahir ke dunia adalah kumandang tauhid, sebagaimana kalimat tauhid jugalah yang dibisikkan ke telinganya ketika akan meninggal. Selain itu, kalimat tauhid tersebut akan mengusir setan dari si anak, sebab setan akan lari terbirit-birit begitu mendengar suara adzan, seperti yang dinyatakan dalam sebuah hadits.

Selanjutnya, disunnahkan juga membacakan ayat berikut di telinga kanan si bayi,

إِنِّيْ أُعِيْذُهَا بِكَ وَذُرِّيَّتَهَا مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيْمِ

"Sesungguhnya saya memohonkan perlindungan baginya dan keturunannya kepada Engkau dari setan yang terkutuk."

Walaupun menggunakan kata ganti orang perempuan (ها), bacaannya juga tetap seperti itu pada anak laki-laki; cukup dengan meniat-

---

655 *Mughnil Muhtaaj*, jilid 4, hlm. 296; *al-Muhadzdzab*, jilid 1, hlm. 242; *al-Mughnii*, jilid 8, hlm. 649; dan *Kasysyaaful Qinaa'*, jilid 3, hlm. 25.

656 HR Abu Dawud dan at-Tirmidzi; keduanya menilai kualitas hadits ini shahih. Akan tetapi, dalam hadits yang diriwayatkan oleh Ahmad disebutkan bahwa yang lahir tersebut adalah Husein.

657 HR al-Baihaqi yang juga meriwayatkan hadits sebelumnya. Hanya saja ia berkata, "Pada sanad keduanya terdapat kelemahan." Dengan demikian, seperti yang telah saya jelaskan, hanya hadits yang berbicara tentang adzan saja yang berkualitas shahih.

kan perubahan pada objeknya, yaitu laki-laki. Ini dalam rangka membaca dan mengambil berkah dari ayat tersebut. Akan tetapi, dalam *musnad* Ibnu Razin disebutkan bahwa yang dibaca sang ayah pada telinga kanan si bayi adalah surah al-Ikhlaash.

Disunnahkan juga men-*tahnik* si bayi dengan lumatan kurma. Arti *tahnik* adalah mengunyah kurma sampai lumat lantas mengusapkannya ke dalam mulut si bayi, lalu mulutnya tetap dibuka sehingga sari pati kurma tadi masuk ke dalam perutnya. Jika tidak ada kurma, maka boleh juga men-*tahnik*-nya dengan makanan lain yang rasanya manis.[658] Landasan dari perbuatan ini adalah hadits yang diriwayatkan oleh Bukhari dan Muslim dari Abu Musa yang berkata, "Ketika saya dikaruniai seorang bayi laki-laki, saya lalu mendatangi Nabi saw.. Beliau lalu memberinya nama Ibrahim serta men-*tahnik*-nya dengan lumatan kurma." Dalam riwayat Bukhari terdapat tambahan berikut, "... Rasulullah juga mendoakan keberkahan bagi si bayi. Selanjutnya, beliau mengembalikannya kepada saya. Si bayi adalah anak sulung dari Abu Musa."

Lebih lanjut, dalam riwayat Anas juga disebutkan, "Ketika Abdullah bin Abi Thalhah lahir, saya lalu membawanya kepada Rasulullah saw.. Beliau lantas bertanya, '*Apakah engkau punya kurma?*' Saya menjawab, 'Ya.' Saya lantas memberikan beberapa butir kurma kepada beliau yang kemudian mengunyahnya lalu membuka mulut bayi itu dan mengoleskan sari kurma yang sudah dilumat tadi ke dalamnya. Bayi itu pun kemudian terlihat mengulumkan lidahnya (mencicipinya). Setelah itu, Rasulullah saw. berkata, '*Kesukaan orang-orang Anshar adalah kurma.*' Beliau kemudian memberi bayi itu nama *Abdullah*."[659]

Disunnahkan untuk memberikan ucapan selamat kepada ayah si bayi yang baru lahir, yaitu dengan mengucapkan, "Semoga Allah SWT memberkahimu terhadap apa yang Dia anugerahkan padamu. Hendaklah kamu bersyukur kepada-Nya. Semoga ketika ia (anakmu ini) sudah besar, maka ia akan berbakti kepadamu." Selanjutnya, hendaklah sang ayah menjawabnya dengan berkata, "Semoga Allah SWT memberkahimu," atau, "Semoga Allah SWT memberikan pahala yang besar kepadamu," ataupun ucapan lain yang semakna.[660]

Dianjurkan untuk mencukur rambut bayi pada hari ketujuh dari kelahirannya, lalu diberi nama setelah dilakukan penyembelihan aqiqah. Selanjutnya, hendaklah sang ayah menyedekahkan emas atau perak seberat rambut si bayi.[661] Hal itu dikarenakan Rasulullah saw. telah menyuruh Fatimah r.a. melakukan hal seperti itu dengan bersabda sebagai berikut,

زِنِيْ شَعْرَ الْحُسَيْنِ وَتَصَدَّقِيْ بِوَزْنِهِ فِضَّةً

"Timbanglah rambut Husein lalu bersedekahlah dengan perak seberat rambutnya itu."[662]

Hal yang sama juga dikatakan Rasulullah saw. pada saat kelahiran Hasan, *"Cukurlah rambutnya lantas sedekahkanlah perak seberat rambut tersebut."*[663] Dari penyedekahan dengan perak inilah, lantas dikiaskan sedekah dengan emas.

658 *Mughnil Muhtaaj*, jilid 4, hlm. 296; *al-Muhadzdzab*, jilid 1, hlm. 242; *al-Mughnii*, jilid 8, hlm. 650; dan *Kasysyaaful Qinaa'*, jilid 3, hlm. 25.

659 Diriwayatkan bersama oleh Ahmad, Bukhari, dan Muslim (*Nailul Authaar*, jilid 5, hlm. 136).

660 *Mughnil Muhtaaj*, *Loc.cit.*.

661 *Al-Qawaaniin al-Fiqhiyyah*, hlm. 192; *Mughnil Muhtaaj*, jilid 4, hlm. 295; *al-Muhadzdzab*, jilid 1, hlm. 241; dan *Kasysyaaful Qinaa'*, jilid 3, hlm. 25.

662 HR al-Hakim dan ia menilainya berkualitas shahih.

663 HR Ahmad dari Abu Rafi' (*Nailul Authaar*, jilid 5, hlm. 136).

Menurut madzhab Hanafi, makruh hukumnya mengkhitan anak pada saat baru lahir atau pada hari ketujuh kelahirannya, karena tindakan seperti itu adalah tindakan kaum Yahudi. Akan tetapi, madzhab Syafi'i memandang khitan pada hari ketujuh itu adalah sebuah anjuran berdasarkan hadits yang diriwayatkan al-Baihaqi dari Aisyah r.a. bahwa Rasulullah saw. telah mengkhitan Hasan dan Husein pada hari ketujuh kelahiran mereka.

Khitan pada anak laki-laki bentuknya adalah dengan memotong ujung kulit yang menutupi kepala penisnya. Khitan pada anak laki-laki dipandang sunnah mu'akkad menurut madzhab Maliki dan Hanafi, sementara *khifadh* pada anak perempuan, yaitu tindakan memotong sedikit bagian dari kulit yang berada persis di atas kemaluan, dipandang sebagai tindakan untuk memuliakan mereka. Dalam perihal *khifadh* ini, disunnahkan untuk tidak berlebihan memotong kulit yang terletak di atas kemaluan itu, agar tidak sampai menghilangkan rasa nikmat mereka ketika bersetubuh nantinya.

Adapun menurut madzhab Syafi'i, khitan hukumnya fardhu, baik bagi anak laki-laki maupun perempuan. Sementara dalam pandangan Imam Ahmad, khitan bagi anak laki-laki hukumnya wajib, sementara bagi anak perempuan merupakan tindakan untuk memuliakan mereka.[664] Tindakan seperti ini biasanya dilakukan oleh masyarakat di negeri yang bersuhu panas.

Selanjutnya, menurut madzhab Maliki, lebih dianjurkan untuk menunda khitan hingga anak mencapai usia yang telah harus disuruh untuk mengerjakan shalat, yakni usia tujuh sampai sepuluh tahun.

Adapun hikmah disyariatkannya khitan adalah untuk mencapai kesucian dan kebersihan fisik yang sempurna, di samping untuk membedakan orang Muslim dengan penganut agama lain.

Selanjutnya, disunnahkan bagi sang ayah memberikan nama yang bagus bagi anaknya.[665] Hal itu dikarenakan dalam sebuah hadits disebutkan,

إِنَّكُمْ تُدْعَوْنَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ بِأَسْمَائِكُمْ وَأَسْمَاءِ آبَائِكُمْ فَحَسِّنُوا أَسْمَاءَكُمْ

"Sesungguhnya kalian di hari Kiamat nanti akan dipanggil dengan nama kalian dan nama bapak kalian. Oleh karena itu, baguskanlah nama-nama kalian."[666]

Adapun nama yang paling utama adalah Abdullah dan Abdurrahman, karena dalam sebuah hadits yang diriwayatkan Imam Muslim disebutkan,

أَحَبُّ الْأَسْمَاءِ إِلَى اللهِ تَعَالَى عَبْدُ اللهِ وَعَبْدُ الرَّحْمَنِ

"Nama yang paling disukai di sisi Allah SWT adalah Abdullah dan Abdurrahman."

Dalam riwayat lain dari Abu Dawud, terdapat tambahan berikut,

.. وَأَصْدَقُهَا: حَارِثٌ وَهَمَامٌ، وَأَقْبَحُهَا: حَرْبٌ وَمُرَّةٌ

"...dan nama yang paling bagus adalah Ha-

664 *Asy-Syarhul Kabiir*, jilid 2, hlm. 126; *Syarhur Risaalah*, jilid 1, hlm. 393 dan setelahnya; *al-Mughnii*, jilid 1, hlm. 85 dan setelahnya; *al-Qawaaniin al-Fiqhiyyah*, hlm. 192; *al-Ifshaah*, Ibnu Habirah, jilid 1, hlm. 206; *ad-Durar al-Mubaahah fil-Hazhr wal-Ibaahah*, asy-Syaibani an-Nahlawi, hlm. 33; dan *Syarhul 'Inaayah 'alal-Hidaayah fii Takmiilaat al-Fath*, jilid 8, hlm. 99.

665 *Mughnil Muhtaaj*, jilid 4, hlm. 294 dan setelahnya; *al-Muhadzdzab*, jilid 1, hlm. 242; dan *Kasysyaaful Qinaa'*, jilid 3, hlm. 22 dan setelahnya.

666 HR Abu Dawud.

ris dan Hamam, sementara nama yang paling buruk adalah Harb dan Murrah."

Termasuk juga dalam kategori nama yang baik, setiap nama yang dinisbatkan kepada Asmaul Husna, juga nama para nabi dan malaikat. Hal itu didasarkan pada hadits,

تَسَمَّوْا بِاسْمِي وَلاَ تَكْنُوا بِكُنْيَتِي

"Namailah diri kalian dengan namaku, namun jangan memakai gelarku."[667]

Imam Malik berkata, "Saya mendengar penduduk Madinah berkata, 'Tidak ada satu rumah pun yang di antara anggota keluarga mereka ada yang bernama *Muhammad* melainkan rumah itu mendapatkan rezeki yang baik.'" Sebaliknya, memakai gelar Rasulullah saw., yaitu Abu Qasim, hukumnya haram.[668]

Makruh hukumnya memberi nama anak dengan nama-nama yang buruk seperti Setan, Zalim, Syihab (panah api), Himar (keledai), Kulaib (anjing kecil), serta nama-nama yang ketiadaannya membuat orang menjadi pesimis, seperti Najih (kesuksesan), Barakah (keberkahan). Hal itu didasarkan pada hadits yang menyebutkan,

لاَ تُسَمِّيَنَّ غُلاَمَكَ: أَفْلَحَ وَلاَ نَجِيْحًا وَلاَ يَسَارًا وَلاَ رَبَاحًا، فَإِنَّكَ إِذَا قُلْتَ: أَثَمَّ هُوَ؟ قَالَ: لاَ

"Janganlah sekali-kali menamakan anakmu dengan Aflah (beruntung), Najih (sukses), Yasar (kemudahan), atau Rabah (laba). Hal itu dikarenakan ketika engkau bertanya, 'Apakah dia ada di sana?' Orang-orang lantas mengatakan, 'Tidak ada.'"

Selanjutnya, disunnahkan untuk menukar nama-nama yang buruk dan nama-nama yang ketiadaannya menyebabkan pesimis dengan nama lain yang baik. Hal itu berdasarkan hadits yang diriwayatkan Imam Muslim sebagai berikut, "Sesungguhnya Rasulullah saw. telah menukar nama seseorang yang bernama 'Ashiyah (perempuan yang suka bermaksiat) dengan Jamilah (perempuan yang cantik)." Di dalam Shahih Bukhari dan Muslim juga disebutkan bahwa Rasulullah saw. telah mengubah nama Barrah menjadi Zainab, yaitu Zainab binti Jahsy.

Dibolehkan juga memberi nama yang lebih dari satu kata, namun nama yang hanya terdiri atas satu kata saja lebih utama. Sebab, Rasulullah saw. hanya memberikan nama satu kata kepada anak-anaknya.

Selanjutnya, dipandang sangat makruh hukumnya memberi nama anak dengan Sitt Nas (perempuan paling mulia sedunia), Ulama (orang yang paling alim), Qudhat (hakim yang paling adil), atau 'Arab (orang Arab yang paling hebat), sebab penamaan seperti itu adalah tindakan kebohongan.

Tidak boleh juga menamakan anak dengan Malakul Amlak atau Syahan Syah yang keduanya bermakna "Raja segala raja." Hal itu dikarenakan nama seperti itu hanyalah layak untuk Allah SWT.

Memberi nama anak dengan "Abdun Nabi" bisa saja dibolehkan jika dimaksudkan sekadar nama saja, dan yang dimaksud bukanlah Nabi Muhammad saw.. Hanya saja, mayoritas ulama cenderung melarangnya, karena dikhawatirkan menjerumuskan pada kemusyrikan dan keyakinan bahwa Nabi saw. memang berhak untuk disembah.

667 HR Abu Na'im.

668 Memang terdapat larangan untuk memakai gelar "Abu Qasim." Akan tetapi, menurut Imam an-Nawawi, larangan tersebut adalah pada masa Rasulullah masih hidup atau dalam kondisi orang yang bersangkutan menghimpun antara gelar "Abu Qasim" itu dengan nama "Muhammad." Pendapat ini menurut kami adalah yang lebih tepat.

Tidak dibolehkan menamakan anak dengan Abdul Ka'bah (hamba Ka'bah) dan Abdul Uzza (hamba berhala Uzza).

Diharamkan menggelari seseorang dengan sesuatu yang ia benci, sekalipun hal tersebut benar-benar ada pada diri orang itu, seperti menggelari seseorang dengan Si Buta. Namun, dibolehkan menyebut gelar yang seperti itu jika niatnya adalah untuk mengenalkan orang itu pada orang lain yang tidak mengenalnya, kecuali dengan menyebutkan kondisi fisiknya yang cacat tadi.

Dibolehkan menggelari dengan gelar-gelar yang baik, seperti gelar-gelar sahabat Rasulullah saw., contohnya Umar al-Faruq, Hamzah Asadullah, dan Khalid Saifullah.

Diharamkan menamakan anak dengan nama-nama yang tidak pantas kecuali bagi Allah SWT, seperti Quddus, al-Birr, Khaliq, Ar-Rahman, karena makna dari nama-nama seperti itu hanya pantas untuk Allah SWT.

Selanjutnya, seperti telah disinggung di atas, dianjurkan pada setiap orang, baik laki-laki maupun perempuan, memberi ucapan selamat atas kelahiran seorang anak, yaitu dengan mengucapkan (kepada ayah atau ibunya), "Semoga Allah SWT memberkahimu terhadap apa yang Dia anugerahkan padamu. Hendaklah kamu bersyukur kepada-Nya. Semoga ketika ia sudah besar nanti ia akan berbakti kepadamu." Selanjutnya, sang ayah atau ibu menjawabnya dengan berkata, "Semoga Allah SWT memberkahimu dan memberikan pahala yang besar kepadamu."

BAB KESEMBILAN
SEMBELIHAN DAN BURUAN

A. PERIHAL HEWAN SEMBELIHAN

Pembahasan ini terdiri atas mukadimah tentang definisi dan hukum dasar penyembelihan hewan dan empat bahasan, yaitu sebagai berikut.

Bahasan *Pertama*: Perihal Orang yang Akan Menyembelih

Bahasan *Kedua*: Perihal Tata Cara Penyembelihan (Sifat Penyembelihan, Syarat-Syaratnya, Hal-Hal yang Disunnahkan, Hal-Hal yang Dimakruhkan, Jenis-Jenis Penyembelihan, Hewan yang Telah Disembelih tapi Haram untuk Dimakan, Pengaruh Penyembelihan Induk Hewan terhadap Janin yang Dikandungnya, Pengaruh Penyembelihan terhadap Hewan yang Telah Hampir Mati dan yang Sedang Sakit, dan Pengaruh Penyembelihan pada Hewan yang Tidak Boleh Dimakan)

Bahasan Ketiga: Perihal alat yang Dipakai untuk Menyembelih

Bahasan Keempat: Perihal Hewan yang akan Disembelih (Hewan-Hewan yang Boleh dan tidak Boleh Dimakan)

MUKADIMAH: DEFINISI DAN HUKUM DASAR PENYEMBELIHAN HEWAN MENURUT SYARIAT ISLAM

Penyembelihan (*dzabh, dzakaat, tadzkiyah*) secara etimologis berarti memotong, membelah, atau membunuh suatu hewan. Sementara secara terminologis, terdapat perbedaan pendapat di kalangan madzhab-madzhab fiqih, sesuai dengan perbedaan mereka tentang bagian yang wajib dipotong dalam penyembelihan tersebut. Menurut madzhab Hanafi dan Maliki,[669] penyembelihan adalah tindakan memotong urat-urat kehidupan yang ada pada hewan itu, yaitu empat buah urat: tenggorokan (*al-hulquum*), kerongkongan (*al-marii'*), dan dua urat besar yang terletak di bagian samping leher (*al-wadjaan*). Lokasi penyembelihan itu sendiri adalah bagian di antara *labbah* (bagian bawah leher) dengan *lahyain* (tempat tumbuhnya jenggot, yaitu tulang rahang bawah). Hal itu didasarkan pada sabda Rasulullah saw.,

669 *Al-Badaa'i'*, jilid 5, hlm. 41; *Takmiilaat al-Fath*, jilid 8, hlm. 52; *al-Lubaab ma'al-Kitaab*, jilid 3, hlm. 225 dan setelahnya; *asy-Syarhul Kabiir*, jilid 2, hlm. 99.

اَلذَّكَاةُ مَا بَيْنَ اللَّبَّةِ وَاللَّحْيَةِ

"Penyembelihan itu adalah di antara labbah (bagian bawah leher) dengan lahyat (tempat tumbuhnya jenggot, yaitu tulang rahang bawah)."[670]

Adapun penyembelihan darurat adalah tindakan memotong bagian mana saja dari tubuh hewan itu.

Sementara itu, yang disebut penyembelihan dalam pandangan madzhab Syafi'i dan Hambali adalah[671] tindakan menyembelih hewan tertentu yang boleh dimakan dengan cara memotong tenggorokan dan kerongkongannya. Adapun posisi dan lokasi pemotongan itu bisa di bagian atas leher (*al-halq*) atau di bagian bawah leher (*labbah*),[672] atau dalam situasi yang tidak memungkinkan dilakukannya penyembelihan di leher, maka dilakukan penikaman yang mematikan dibagian mana saja dari tubuh hewan itu.

Kesimpulannya, yang dimaksud dengan penyembelihan menurut kesepakatan ulama adalah melakukan penyembelihan di bagian atas leher, bagian bawah leher, atau melakukan penikaman pada hewan yang boleh dimakan.

HUKUM PENYEMBELIHAN

Penyembelihan adalah syarat halalnya memakan hewan darat yang boleh dimakan. Artinya, tidak halal memakan hewan apa pun yang boleh dimakan tanpa dilakukan penyembelihan yang sesuai aturan syariat. Hal itu didasarkan pada firman Allah SWT,

"Diharamkan bagimu (memakan) bangkai, darah, daging babi, dan (daging) hewan yang disembelih bukan atas (nama) Allah, yang tercekik, yang dipukul, yang jatuh, yang ditanduk, dan yang diterkam binatang buas, kecuali yang sempat kamu sembelih...." **(al-Maa'idah: 3)**

Terlihat bahwa dalam ayat ini Allah SWT mengaitkan kehalalan memakan hewan-hewan tersebut dengan penyembelihan. Lebih lanjut, Rasulullah saw. juga bersabda,

مَا أَنْهَرَ الدَّمُ وَذُكِرَ اسْمُ اللهِ عَلَيْهِ فَكُلُوْا مَا لَمْ يَكُنْ سِنًّا أَوْ ظُفْرًا، وَسَأُحَدِّثُكُمْ عَنْ ذَلِكَ. أَمَّا السِّنُّ فَعَظْمٌ، وَأَمَّا الظُّفْرُ فَمُدْيُ الْحَبَشَةِ

"Selama darah suatu hewan telah dialirkan dan ketika itu disebut nama Allah, maka makanlah, kecuali bagian sinn dan zhufr. Saya akan menjelaskan pada kalian bahwa yang dimaksud dengan sinn adalah tulang, sementara zhufr adalah (bagian tubuh) yang biasa digunakan sebagai pisau oleh orang-orang Habasyah."[673]

Sementara itu, hikmah dari dilakukannya penyembelihan adalah melindungi kesehatan manusia secara umum, dan menghindarkan tubuh dari kemudharatan dengan cara memisahkan darah dari daging dan menyucikannya dari cairan merah tersebut. Mengonsumsi darah yang mengalir hukumnya haram, sebab membahayakan kesehatan tubuh manusia dikarenakan ketika itu darah menjadi tempat

---

670 Tentang kualitas hadits ini, az-Zaila'i berkata, *"Ghariib* dengan redaksi yang seperti ini." Ad-Daruquthni meriwayatkan dari Abu Hurairah, "Ketahuilah bahwa sesungguhnya lokasi penyembelihan itu adalah di bagian atas leher (*al-halq*) atau di bagian bawah leher (*labbah*)." Akan tetapi, sanadnya sangat lemah. Lebih lanjut, Abdurrazzaq juga meriwayatkan secara *mauquuf* dari Ibnu Abbas r.a., Ali r.a., dan Umar, "Lokasi penyembelihan itu adalah di *al-halq* atau *labbah*." (*Nashbur Raayah*, jilid 4, hlm. 185)

671 *Mughnil Muhtaaj*, jilid 4, hlm. 265 dan 270; *Kasysyaaful Qinaa'*, jilid 3, hlm. 201.

672 Untuk unta, disunnahkan untuk dilakukan penyembelihan di bagian bawah lehernya, sementara untuk sapi dan domba di bagian atas leher (*Nailul Authaar*, jilid 5, hlm. 122).

673 Diriwayatkan oleh para penyusun kitab hadits dari Rafi' bin Khudaij (*Nailul Authaar*, jilid 8, hlm. 141).

bersemayamnya berbagai kuman dan mikroba berbahaya. Selain itu, masing-masing orang memiliki golongan darah yang hanya cocok dengan golongan darah tertentu, sehingga larangan mengonsumsinya adalah untuk mencegah terjadinya percampuran antara berbagai golongan darah.

Agar manusia menghindarinya, maka darah dikategorikan sebagai sesuatu yang najis.

Sebagian ulama berpendapat, bahwa hikmah lain dari pensyariatan penyembelihan dan pengaliran darah hewan dari tubuhnya adalah guna memisahkan antara daging dan lemak yang halal dari yang haram, serta sebagai peringatan akan keharaman bangkai disebabkan darahnya masih terkumpul di dalam tubuhnya.

1. PERIHAL ORANG YANG AKAN MENYEMBELIH

Orang yang melakukan penyembelihan dapat dibedakan menjadi tiga golongan: yang haram sembelihannya berdasarkan kesepakatan ulama, yang boleh sembelihannya berdasarkan kesepakatan ulama, dan golongan yang kebolehan sembelihannya masih diperdebatkan.[674]

Golongan yang seluruh ulama sepakat sembelihannya tidak boleh dimakan dan hukumnya haram adalah sembelihan orang-orang kafir selain Ahlul Kitab, seperti sembelihan yang dilakukan orang musyrik, penyembah berhala atau penyembah patung, orang ateis yang tidak memeluk agama apa pun, orang yang murtad dari Islam sekalipun pindahnya adalah ke agama Ahlul Kitab, serta sembelihan seorang zindik. Larangan tersebut didasarkan pada firman Allah SWT,

"...Dan (diharamkan pula) yang disembelih untuk berhala...." **(al-Maa'idah: 3)**

dan firman-Nya,

"Diharamkan bagimu (memakan) bangkai, darah, daging babi, dan (daging) hewan yang disembelih bukan atas (nama) Allah...." **(al-Maa'idah: 3)**

Alasannya, memakan hewan yang penyembelihannya dimaksudkan bagi selain Allah SWT hukumnya haram. Sementara itu, seorang yang murtad (dari Islam) tidak kokoh berada di atas agama baru yang dianutnya.

Berdasarkan prinsip di atas, maka diharamkan mengonsumsi daging yang diimpor dari negara-negara yang penduduknya menyembah berhala seperti Jepang; negara-negara yang berpaham komunis seperti Rusia dan Cina; atau negara-negara yang tidak memeluk agama samawi apa pun seperti India, sebagaimana diharamkan penyembelihan yang dilakukan golongan batiniyah, kecuali mereka yang lantas meninggalkan paham sesatnya tersebut serta berpegang teguh pada ajaran Islam.

Sementara itu, sembelihan yang disepakati oleh seluruh ulama kehalalan memakannya adalah sembelihan seorang Muslim laki-laki yang balig dan berakal serta tidak meninggalkan shalat. Hal ini didasarkan pada firman Allah SWT,

"...kecuali yang sempat kamu sembelih...." **(al-Maa'idah: 3)**

di mana redaksinya ditujukan kepada orang-orang Muslim.

674 *Bidaayatul Mujtahid*, jilid 1, hlm. 435; *al-Qawaaniin al-Fiqhiyyah*, hlm. 180; *al-Miizaan*, jilid 2, hlm. 60; *Rahmatul Ummah* (pada bagian bawah kitab *al-Miizaan*) karangan ad-Dimasyqi, jilid 1, hlm. 154; *al-Badaa'i'*, jilid 5, hlm. 45; *al-Muhadzdzab*, jilid 1, hlm. 251; *al-Mughnii*, jilid 8, hlm. 564; dan *Kasysyaaful Qinaa'*, jilid 6, hlm. 203.

Adapun sembelihan yang paling populer diperselisihkan para ulama tentang kebolehan memakannya adalah, sembelihan yang dilakukan seorang Ahlul Kitab, Majusi, dan penganut Shabi'in, serta sembelihan yang dilakukan perempuan, anak-anak, orang gila, orang mabuk, orang yang mencuri hewan sembelihan itu, dan orang yang merampas hewan tersebut. Penjelasan secara lebih rinci tentang hal ini adalah sebagai berikut.

a. Sembelihan Ahlul Kitab

Secara prinsip, seluruh ulama sepakat tentang bolehnya memakan sembelihan Ahlul Kitab,[675] berdasarkan firman Allah SWT,

...وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَّكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَّهُمْ ....﴿٥﴾

"... Makanan (sembelihan) Ahlul Kitab itu halal bagimu, dan makananmu halal bagi mereka...." **(al-Maa'idah: 5)**

Adapun sembelihan yang dibolehkan itu adalah segala yang mereka yakini halal dalam syariat mereka dan tidak diharamkan bagi mereka seperti daging babi. Kebolehan dalam hal ini sekalipun tidak dapat dipastikan bahwa mereka telah menyebut nama Allah SWT ketika melakukan penyembelihan itu, atau sekalipun sembelihan itu adalah sebagai persembahan bagi gereja dan hari-hari besar mereka dan mereka meyakini keharaman memakannya, seperti unta. Ibnu Abbas berkata, "Dihalalkannya sembelihan golongan Yahudi dan Nasrani tidak lain dikarenakan mereka beriman kepada Taurat dan Injil."[676]

Akan tetapi, Imam Malik berpendapat bahwa sembelihan Ahlul Kitab terhadap hewan yang diharamkan bagi mereka (contohnya unta dan lemak murni yang tidak ada campuran daging sedikit pun) adalah makruh bagi kita (umat Islam). Perihal keharaman lemak murni ini bagi mereka disinggung dalam Al-Qur'an, yaitu firman Allah SWT,

"Dan kepada orang-orang Yahudi, Kami haramkan semua (hewan) yang berkuku,[677] dan Kami haramkan kepada mereka lemak sapi dan domba, kecuali yang melekat di punggungnya, atau yang dalam isi perutnya, atau yang bercampur dengan tulang...." **(al-An'aam: 146)**

Adapun jumhur ulama berpendapat bahwa hal tersebut boleh dimakan (tidak makruh), sebab ia adalah perkara yang didiamkan dalam syariat kita sehingga yang tetap berlaku adalah prinsip dasar hukumnya, yaitu boleh.

Demikian juga, menurut madzhab Maliki, Syafi'i, dan Imam Ahmad dalam satu riwayat yang disandarkan padanya, dipandang makruh memakan sembelihan Ahlul Kitab yang dipersembahkan untuk gereja atau hari-hari besar mereka. Alasannya, hal tersebut dipandang semakin mengagungkan praktik kemusyrikan yang mereka lakukan juga. Karena, pada saat itu mereka telah memaksudkan persembahan untuk selain Allah SWT di dalam hatinya dan tidak menyebut nama Allah SWT ketika melakukan penyembelihan. Menurut hemat kami, pendapat ini adalah yang paling tepat.

---

675 *Al-Badaa'i', Loc. cit.; Takmiilaatul Fath*, jilid 8, hlm. 52; *Tabyiinul Haqaa'iq*, jilid 5, hlm. 287; *Raddul Muhtaar*, jilid 5, hlm. 208; *Bidaayatul Mujtahid*, jilid 1, hlm. 436; *asy-Syarhul Kabiir*, jilid 2, hlm. 99; *al-Muntaqaa 'alal-Muwaththa'*, jilid 2, hlm. 112; *Mughnil Muhtaaj*, jilid 4, hlm. 266 dan setelahnya; *al-Mughnii*, jilid 8, hlm. 567 dan setelahnya; *Tafsiir al-Qurthubi*, jilid 6, hlm. 76; dan *Ahkaamul Qur'an*, al-Jashash, jilid 1, hlm. 146.

676 HR Hakim dan ia menilainya berkualitas shahih.

677 Qatadah berkata, "Penafsiran dari '*segala binatang yang berkuku*' adalah unta, burung unta, itik, dan seluruh hewan yang jari-jarinya tidak terbelah."

Adapun jika diketahui bahwa orang yang menyembelih itu benar-benar menyebut selain nama Allah SWT pada waktu penyembelihan hewan itu, contohnya seorang yang beragama Nasrani menyembelih dengan nama al-Masih atau seorang Yahudi menyebut nama Uzair, maka menurut jumhur ulama, tidak halal untuk memakannya. Hal itu didasarkan pada firman Allah SWT,

"Diharamkan bagimu (memakan) bangkai, darah, daging babi, dan (daging) hewan yang disembelih bukan atas (nama) Allah...." **(al-Maa'idah: 3)**

dan firman-Nya,

"Dan janganlah kamu memakan dari apa (daging hewan) yang (ketika disembelih) tidak disebut nama Allah...." **(al-An'aam: 121)**

Pendapat seperti ini adalah yang lebih tepat, sebab yang dimaksud dengan halalnya penyembelihan yang dilakukan Ahlul Kitab adalah yang disembelih sesuai dengan syarat seperti pada penyembelihan orang Islam. Akan tetapi, menurut madzhab Maliki, hukumnya hanya makruh dan tidak haram berdasarkan redaksi umum yang terdapat pada ayat,

"... Makanan (sembelihan) Ahlul Kitab itu halal bagimu...." **(al-Maa'idah: 5)**

Di samping itu, Allah sendiri telah mengetahui bahwa mereka pasti akan menyebut hal seperti itu (selain nama-Nya) pada penyembelihan tersebut. Alasan berikutnya, karena penyebutan mereka terhadap nama Allah di waktu penyembelihan bukanlah untuk tujuan beribadah, sehingga baik mereka menyebut nama Allah atau tidak dipandang sama saja.

Sementara itu, dalam madzhab Syafi'i, kehalalan memakan sembelihan Ahlul Kitab dan menikahi perempuan Ahlul Kitab dikaitkan dengan syarat tertentu, yaitu sebagai berikut.[678]

Apabila orang Ahlul Kitab itu bukan dari Bani Israil, maka sembelihan mereka baru halal apabila kaumnya (maksudnya nenek moyangnya yang pertama kali beragama) diketahui memang telah memeluk agama yang dibawa oleh Nabi Musa dan Nabi Isa sebelum terkena *nasakh* dan penyelewengan. Alasannya, karena pada saat itu mereka berpegang dengan agama tersebut ketika masih lurus dan murni.

Akan tetapi, apabila orang Ahlul Kitab itu berasal dari Bani Israil,[679] maka syaratnya adalah jangan sampai masuknya nenek moyang orang itu ke dalam agama Yahudi atau Nasrani terjadi setelah diutusnya nabi yang me-*nasakh* agama mereka (yaitu Nabi Muhammad saw.). Artinya, harus dipastikan, atau boleh juga tidak secara pasti, bahwa masuknya nenek moyang orang itu ke dalam agama Ahlul Kitab adalah sebelum kebangkitan nabi yang me-*nasakh* agama mereka. Sama halnya, apabila diketahui masuknya nenek moyang orang itu ke dalam agama Ahlul Kitab adalah setelah terjadinya penyelewengan atau setelah kebangkitan nabi yang tidak me-*nasakh* agama mereka, seperti kebangkitan nabi-nabi antara Nabi Musa dan Nabi Isa, maka dibolehkan juga memakan sembelihan mereka serta mengawini perempuan mereka.[680]

---

678 *Mughnil Muhtaaj*, jilid 3, hlm. 187 dan setelahnya.

679 Bani Israil: dinisbahkan kepada Israil, yaitu Nabi Ya'qub a.s..

680 Menurut madzhab Syiah Imamiah tidak dibolehkan memakan hasil sembelihan Ahlul Kitab berdasarkan ucapan Imam Ja'far ash-Shadiq, "Janganlah memakan sembelihan mereka." Selain itu, tuhan yang mereka sebut namanya (jika memang mereka menyebutnya ketika menyembelih) adalah tuhan bapak al-Masih atau bapak Uzair, sehingga sama saja mereka tidak menyebut apa-apa (*al-Mukhtashar an-Naafi' fil Fiqhil Imaamiyyah*, hlm. 251).

Sejauh pengetahuan saya, tidak ada landasan bagi madzhab Syafi'i dalam menetapkan syarat-syarat seperti di atas, sebab para sahabat Rasulullah saw telah memakan hewan sembelihan golongan Yahudi dan Nasrani serta menikahi kaum perempuan mereka tanpa penelitian terlebih dahulu apakah persyaratan di atas telah terpenuhi atau tidak.

b. Sembelihan Orang Majusi

Hewan hasil sembelihan dan hasil buruan golongan Majusi tidak boleh dimakan, sebab mereka adalah golongan musyrik dan bukan termasuk Ahlul Kitab.[681] Hal itu dikarenakan golongan Majusi menyakini adanya dua tuhan dan pencipta, yaitu tuhan kebaikan dan tuhan kejahatan. Alasan lainnya adalah sabda Rasulullah saw. yang menyatakan,

سَنُّوْا بِهِمْ سُنَّةَ أَهْلِ الْكِتَابِ غَيْرَ نَاكِحِيْ نِسَائِهِمْ وَلاَ آكِلِيْ ذَبَائِحِهِمْ

"Perlakukanlah mereka seperti layaknya Ahlul Kitab, tapi tidak boleh menikahi kaum perempuan mereka dan memakan hewan sembelihan mereka."[682]

Lebih lanjut, Imam Ahmad juga meriwayatkan dari Qais bin Sakan al-Asadi bahwa Rasulullah saw. bersabda,

إِنَّكُمْ نَزَلْتُمْ بِفَارِسَ مِنَ النَّبَطِ، فَإِذَا اشْتَرَيْتُمْ لَحْمًا، فَإِنْ كَانَ مِنْ يَهُوْدِيٍّ أَوْ نَصْرَانِيٍّ فَكُلُوْا، وَإِنْ كَانَ ذَبِيْحَةَ مَجُوْسِيٍّ فَلاَ تَأْكُلُوْا

"Sesungguhnya kalian nanti akan bermukim di tengah-tengah rakyat Negeri Persia. Oleh karena itu, jika di sana kalian membeli daging dari seorang Yahudi atau Nasrani, maka makanlah. Namun jika merupakan sembelihan seorang Majusi, maka janganlah memakannya."

c. Sembelihan Golongan Sabi'in

Apabila prinsip-prinsip aqidah golongan Sabi'in ini sejalan dengan aqidah Ahlul Kitab, maka sembelihan mereka boleh dimakan. Sebaliknya jika tidak sejalan, di mana kepercayaan agama mereka adalah campuran antara Majusi dan Nasrani, atau mereka adalah golongan yang meyakini pengaruh bintang (dalam perjalanan hidup manusia), maka sembelihan mereka tidak boleh dimakan.[683] Perincian seperti ini dikemukakan oleh madzhab Syafi'i dan pendapat seperti inilah yang lebih utama ketimbang pendapat yang menghalalkannya secara mutlak, seperti pendapat Abu Hanifah, atau yang mengharamkannya secara mutlak, seperti yang dikemukakan oleh madzhab Maliki.

d. Sembelihan Perempuan dan Anak-anak

Dihalalkan memakan sembelihan seorang perempuan, sekalipun tengah haid, atau sembelihan anak kecil yang sudah *mumayyiz* (dapat membedakan antara hal baik dan buruk).[684] Alasannya, kaum perempuan juga memiliki kemampuan yang sempurna dalam melakukan penyembelihan. Walaupun memang

681 *Tabyiinul Haqaa'iq*, jilid 5, hlm. 287; *al-Badaa'i'*, jilid 5, hlm. 45; *ad-Durrul Mukhtaar*, hlm. 209; *Bidaayatul Mujtahid*, jilid 1, hlm. 438; *Mughnil Muhtaaj*, jilid 4, hlm. 266; dan *al-Mughnii*, jilid 8, hlm. 570.

682 Kualitasnya *ghariib* dengan lafal ini. Hadits ini juga diriwayatkan melalui jalur lain, namun sanadnya banyak sekali mendapat kritik (*Nashbur Raayah*, jilid 4, hlm. 181). Adapun pihak-pihak yang berpegang pada kehalalan memakan sembelihan golongan Majusi, seperti Abu Tsaur, berdalih dengan potongan pertama dari hadits ini, yaitu, "Perlakukanlah mereka seperti layaknya Ahlul Kitab...."

683 *Al-Qawaaniin al-Fiqhiyyah*, hlm. 180; *Bidaayatul Mujtahid*, jilid 1, hlm. 438.

684 *Takmilaatul Fath*, jilid 8, hlm. 52; *al-Lubaab*, jilid 3, hlm. 223; *ad-Durrul Mukhtaar wa Haasyiyatuh*, jilid 5, hlm. 209; *Tabyiinul*

dianjurkan agar kaum laki-lakilah yang melakukannya, karena mereka lebih kuat tenaganya dalam menyembelih ketimbang kaum perempuan. Lebih lanjut, kebolehan anak yang *mumayyiz* dalam melakukan penyembelihan, dikarenakan ia sudah memiliki tujuan yang lurus ketika melakukan suatu aktivitas, sehingga statusnya mirip dengan orang yang sudah balig.

Adapun sembelihan anak yang belum *mumayyiz*, maka hukumnya makruh menurut madzhab Syafi'i. Sebab, bagaimanapun ia secara umum juga sudah memiliki kesadaran dan kehendak (ketika melakukan suatu aktivitas). Akan tetapi, jumhur ulama tidak membolehkan sembelihan kelompok ini, sebab ia dipandang belum memiliki kesadaran terhadap apa yang dikerjakan, belum memahami keharusan menyebut nama Allah ketika menyembelih, serta belum bisa menyembelih secara baik, dalam arti belum mengetahui persyaratan penyembelihan seperti keharusan sampai terpotongnya saluran darah utama di leher hewan itu dan keharusan membaca basmalah.

e. Sembelihan Orang Gila dan Orang yang Sedang Mabuk

Menurut jumhur ulama, tidak sah sembelihan kedua golongan ini, sebab mereka tidak menyadari apa yang dikerjakan, seperti halnya anak kecil yang belum *mumayyiz*. Akan tetapi, madzhab Syafi'i—dalam pendapat yang lebih dianut di kalangan mereka—membolehkan sembelihan mereka. Sebab, secara umum mereka juga memiliki kesadaran dan kehendak ketika melakukan suatu aktivitas.[685]

f. Sembelihan Orang yang Mencuri dan Merampas Hewan Kurban

Jumhur ulama, kecuali madzhab Zahiri, membolehkan memakan sembelihan kedua kelompok ini, demikian juga sembelihan orang yang dipaksa melakukannya. Alasannya, mereka adalah orang yang memiliki kesadaran yang utuh dalam melakukan sesuatu. Di samping itu, kepemilikan bukanlah merupakan syarat sahnya penyembelihan.[686] Landasannya adalah sebuah hadits yang menyatakan sah atau halalnya memakan sembelihan kedua kelompok ini, sekalipun hukumnya makruh. Yaitu, hadits tentang seseorang yang memanggang atau memasak domba yang disembelih tanpa seizin pemiliknya. Rasulullah saw. lalu bersabda, "*Beri makanlah para tawanan dengan daging itu.*"[687]

Syarat-Syarat Orang yang Menyembelih

Dari uraian di atas, dapat dirangkum syarat-syarat yang harus dipenuhi seseorang yang akan menyembelih, yaitu sebagai berikut: *mumayyiz* dan berakal, Muslim atau dari golongan Ahlul Kitab (baik *dzimmi* atau *harbi* [yang memerangi kaum Muslimin] atau dari golongan Nasrani Bani Taghlib), secara sadar melakukan penyembelihan tersebut sekalipun dalam keadaan terpaksa melakukannya, laki-laki maupun perempuan, dalam kondisi suci ataupun sedang haid atau junub, melihat atau buta, dan seorang yang taat maupun fasik. Hal itu dikarenakan redaksi yang disebutkan dalam berbagai dalil yang berkaitan dengan masalah ini bersifat umum dan tidak ada pembatasan tertentu.

Haqaa'iq, jilid 5, hlm. 287; *Bidaayatul Mujtahid*, jilid 1, hlm. 438; *al-Qawaaniin al-Fiqhiyyah*, hlm. 181; *asy-Syarhul Kabiir*, jilid 2, hlm. 99; *Mughnil Muhtaaj*, jilid 4, hlm. 267; *al-Muhadzdzab*, jilid 1, hlm. 251; *Kasysyaaful Qinaa'*, jilid 6, hlm. 203; dan *al-Mughnii*, jilid 8, hlm. 564, 567, 573, dan 583.

685 *Ibid.*

686 *Bidaayatul Mujtahid*, jilid 1, hlm. 438 dan setelahnya; *al-Qawaaniin al-Fiqhiyyah*, hlm. 181.

687 HR Ahmad, Abu Dawud, dan ad-Daruquthni dari Ashim bin Kulaib (*Nailul Authaar*, jilid 5, hlm. 321 dan setelahnya).

Sebaliknya, tidak sah sembelihan seorang yang belum *mumayyiz*, gila maupun dalam kondisi mabuk (yaitu menurut jumhur ulama; berbeda dengan pendapat madzhab Syafi'i), sebagaimana tidak dibolehkan memakan sembelihan orang musyrik, Majusi, penyembah berhala, dan orang yang murtad. Adapun, dalam pandangan madzhab Syafi'i, hukumnya makruh memakan sembelihan yang dilakukan seorang yang buta, belum *mumayyiz*, gila, dan mabuk. Selain itu, makruh pula hukumnya menurut pendapat seluruh madzhab memakan sembelihan seorang Nasrani, Yahudi, fasik, dan orang yang melalaikan shalat.

Adapun dalil bagi dibolehkannya sembelihan kaum perempuan adalah riwayat yang menyebutkan bahwa pelayan perempuan Ka'ab bin Malik tengah menggembala sekelompok domba di bawah sebuah pohon. Tiba-tiba salah satu domba terluka (diterkam serigala). Perempuan itu langsung menyembelihnya dengan batu (sebelum domba itu mati). Nabi saw. lantas ditanya tentang hal itu. Beliau lalu menjawab, "*Makanlah domba itu.*"[688]

2. PERIHAL TATA CARA PENYEMBELIHAN

Dalam pembahasan ini terdapat tiga belas topik:

a. Jumlah yang Terpotong

Para ulama sepakat bahwa hewan sembelihan yang terpotong urat leher, urat makanan, dan tenggorokannya boleh dimakan. Akan tetapi, mereka berbeda pendapat mengenai batas minimal yang wajib dipotong dalam hewan sembelihan:

1. Abu Hanifah berpendapat:[689] bagian hewan sembelihan yang wajib terpotong ada empat bagian. Tiga di antaranya urat leher, urat makanan, dan tenggorokan. Jika salah satu dari ketiga itu tidak terpotong, maka sembelihannya tidak sah karena ada hadits yang berbunyi,

أَفْرِ الْأَوْدَاجَ بِمَا شِئْتَ

"*Potonglah urat-urat leher dengan apapun yang engkau inginkan.*"[690]

Kata *al-Audaaj* dalam hadits tersebut artinya urat-urat leher. Dan urat-urat leher yang dimaksud minimal ada tiga yang harus dipotong saat menyembelih hewan.

Abu Yusuf berpendapat bahwa dalam hewan sembelihan itu, tenggorokan, urat makanan, dan salah satu dari dua urat leher harus terpotong. Karena, tiap urat dalam leher tersebut memang harus dipotong, dan fungsi masing-masing urat tersebut juga berbeda-beda. Tenggorokan fungsinya untuk jalan napas, urat makanan untuk jalan makanan, sedangkan urat leher untuk jalan darah.

Imam Muhammad berkata, "Hewan sembelihan tidak halal dimakan, kecuali jika empat urat leher atau lebih sudah dipotong. Karena dengan itu maksud penyembelihan, yaitu keluarnya darah sudah tercapai."

2. Ulama Malikiyyah dalam pendapat *masyhur* berpendapat[691] bahwa dalam penyembelihan wajib hukumnya memotong seluruh tenggorokan dan urat-urat leher, na-

688 HR Ahmad dan Bukhari (*Nailul Authaar*, jilid 8, hlm. 139).

689 *Al-Badaa'i'*, Vol. 5, hlm. 41; *ad-Durrul Mukhtaar*, Vol. 5, hlm. 207; *Tabyiinul Haqaa'iq*, Vol. 5, hlm. 290; *al-Lubaab*, Vol. 3, hlm. 226; *Takmiilaatu Fathil Qadiir*, Vol. 8, hlm. 57.

690 Imam az-Zaila'i berberpendapat bahwa hadits ini *gharib*. Adapun redaksi hadits lain yang menguatkan adalah hadits riwayat Imam an-Nasa'i, Abu Dawud, dan Ibnu Majah dari Adi bin Hatim, "Alirkanlah darah dengan apa pun yang engkau kehendaki. Dan sebutlah nama Allah." Hadits lain riwayat Ibnu Abi Syaibah dari Rafi' bin Khadiij yang berbunyi, "Makanlah hewan sembelihan yang sudah dipotong, kecuali jika dipotong dengan gigi atau kuku." (*Nashbur Raayah*, Vol. 4, hlm. 185)

691 *Asy-Syarhul Kabiir*, Vol. 2, hlm. 99; *Bidaayatul Mujtahid*, Vol. 1, hlm. 431; *al-Qawaaniin al-Fiqhiyyah*, hlm. 184.

mun tidak disyaratkan harus memotong urat makanan. Pendapat mereka ini hampir sama dengan pendapat madzhab Hanafiyyah, sedangkan dalil yang mereka gunakan adalah hadits riwayat Rafi' bin Khadij yang berbunyi,

مَا أَنْهَرَ الدَّمَ وَذُكِرَ اسْمُ اللهِ عَلَيْهِ فَكُلْ

"Setiap hewan yang telah dialirkan darahnya, dan disebutkan nama Allah maka boleh dimakan."[692]

Dan juga, hadits riwayat Abu Umamah yang berbunyi,

مَا أَفْرَى الْأَوْدَاجَ مَالَمْ يَكُنْ قَرْضَ سِنٍّ، أَوْ جَزَّ ظُفُرٍ

"Setiap sembelihan yang sudah potong urat-urat lehernya (boleh dimakan) asalkan memotongnya tidak menggunakan gigi atau kuku."[693]

Hadits yang pertama mengindikasikan hanya memotong sebagian urat leher. Namun, hadits kedua mengindikasikan pemotongan seluruh urat leher, dan itu tidak mungkin dilaksanakan kecuali dengan memotong kerongkongan. Pendapat inilah yang dianggap lebih jeli, teliti, dan shahih karena mengandung unsur kehati-hatian.

3. Ulama Syafi'iyyah dan Hanabilah berpendapat[694] bahwa menyembelih hewan itu harus dengan memotong kerongkongan (jalan napas) dan urat jalan makanan, karena keduanya itu adalah unsur kehidupan. Dan dalam menyembelih hewan, disunnahkan agar memotong dua urat yang ada di leher karena hal itu termasuk cara menyembelih yang baik, dan juga sebagai upaya solusi keluar dari perbedaan pendapat. Memotong kerongkongan dan urat jalan makanan dilakukan, dengan syarat hewan tersebut masih hidup atau tidak dalam keadaan sekarat. Jika memotong dua urat tersebut tidak secara langsung, maka sembelihan tersebut tidak halal dimakan karena terhitung bangkai, dan penyembelihannya tidak ada manfaatnya.

b. Tempat Bagian yang Dipotong dari Hewan Sembelihan

Para ulama sepakat bahwa jika yang dipotong itu bagian jakun (bagian atas kerongkongan) di bagian tengahnya, dan sebagian keluar ke arah badan, dan sebagian lagi ke bagian kepala, maka sembelihannya tetap halal.

Jika jakun tidak dipotong pada bagian tengahnya, dan sebagian jakun itu keluar ke arah badan, maka sembelihannya tidak boleh dimakan menurut mayoritas ulama madzhab selain Hanafiyyah. Alasannya, karena memotong kerongkongan itu termasuk syarat dalam penyembelihan. Hal itu tidak dapat terlaksana kecuali dengan memotong jakun. Dan jika yang dipotong itu bagian atas jakun, maka kerongkongan masih tetap utuh tidak terpotong. Oleh karena itu, dua bola jakun harus tetap tersisa, satu bagian atas dan satunya lagi bagian bawah. Jika tidak, maka sembelihannya tidak sah karena namanya bukan menyembelih, melainkan mencabik.

Akan tetapi, sembelihan semacam itu menurut ulama Hanafiyyah dan sebagian Malikiyyah hukumnya tetap sah dan boleh dima-

692 *Muttafaq 'alaa Shihhatihi* (HR Jamaah) (*Nailul Authaar*, Vol. 8, hlm. 141).

693 HR ath-Thabrani (*Nashbur Raayah*, Vol. 4, hlm. 186).

694 *Mughnil Muhtaaj*, Vol. 4, hlm. 270; *al-Muhadzdzab*, Vol. 1, hlm. 252; *Kasysyaaful Qinaa'*, Vol. 6 ,hlm. 204; *al-Mughnii*, Vol. 8, hlm. 575; *Bujairimi al-Khathiib*, Vol. 4, hlm. 248.

kan. Karena, menurut mereka dalam penyembelihan tidak disyaratkan memotong kerongkongan. Artinya, jika pemotongan hewan tersebut di atas jakun, maka hukumnya boleh[695] karena syarat penyembelihan hewan hanyalah memotong beberapa urat-urat leher, dan penyembelihan itu sudah memenuhi syarat ini.

Ulama Hanafiyyah dalam pendapat *al-mukhtaar* mengatakan bahwa setiap hewan yang disembelih ketika masih hidup, hukumnya boleh dimakan. Pendapat inilah yang difatwakan oleh ulama Hanafiyyah, karena Allah SWT berfirman yang artinya,

"Diharamkan bagimu (memakan) bangkai, darah, daging babi, dan (daging) hewan yang disembelih bukan atas (nama) Allah, yang tercekik, yang dipukul, yang jatuh, yang ditanduk, dan yang diterkam binatang buas, kecuali yang sempat kamu sembelih...." **(al-Maa'idah: 3)**

Ayat ini tidak dilengkapi penjelasan yang lengkap.

c. Menyembelih Hewan dari Tengkuknya

Ulama Malikiyyah berpendapat[696] bahwa hewan yang disembelih dari tengkuknya tidak boleh dimakan, tidak juga hewan yang disembelih dari sisi leher, meskipun hal itu sampai memotong sesuatu yang wajib dalam penyembelihan. Karena, penyembelihan dari tengkuk tidak akan sempurna kecuali setelah memotong urat saraf dalam punggung yang termasuk inti kehidupannya, sehingga penyembelihan itu terjadi pada hewan yang sudah terbunuh.

Mayoritas ulama berpendapat,[697] makruh hukumnya menyembelih hewan pada tengkuk, atau pada sisi lehernya karena itu termasuk penyiksaan terhadap hewan sembelihan. Akan tetapi jika disembelih secara cepat dan pisaunya tepat mengenai pada bagian yang memang seharusnya disembelih, maka hukumnya boleh dimakan. Akan tetapi jika tidak demikian, maka sembelihan tersebut tidak boleh dimakan karena dianggap bangkai. Penyembelihan ini sah jika memang hewan tersebut masih hidup ketika hendak disembelih, dan hal ini bisa diketahui dengan gerakan hewan atau mengalirnya darah ketika disembelih.

Dua hal ini menjadi bukti bahwa hewan sembelihan masih hidup sebelum disembelih. Jika tidak tahu atau bimbang akan keadaan hewan yang akan disembelih, apakah mati atau belum, maka perlu diperhatikan. Jika secara umum, hewan tersebut langsung diam setelah disembelih karena tajamnya pisau dan cepatnya proses penyembelihan, maka hukum sembelihannya itu boleh dimakan. Namun jika pisau yang digunakan itu tumpul sehingga proses penyembelihannya lambat hingga hewan tersebut merasakan kesakitan yang berkepanjangan, maka sembelihan itu tidak boleh dimakan karena diragukan kehalalannya. Apakah hewan tersebut mati karena disembelih pada bagian yang tepat, ataukah mati karena siksaan yang berkepanjangan.

d. Memotong *Nakha'*

Jika penyembelihan hewan hingga memotong *nakha'*-nya[698] atau sampai lehernya terputus, maka sembelihan hukumnya makruh

695 *Asy-Syarhul Kabiir*, Vol. 2, hlm. 99; *Bidaayatul Mujtahid*, Vol. 1, hlm. 432; *al-Lubaab Syarhul Kitaab*, Vol. 3, hlm. 225; *al-Qawaaniin al-Fiqhiyyah*, hlm. 184; *Raddul Muhtaar*, Vol. 5, hlm. 207.

696 *Bidaayatul Mujtahid*; *al-Qawaaniin al-Fiqhiyyah*; *asy-Syarhul Kabiir*, Vol. 2, hlm. 99; *Syarhur Risaalah*, Vol. 1, hlm. 379.

697 *Ad-Durrul Mukhtaar*, Vol. 5, hlm. 208; *al-Lubaab*, Vol. 3, hlm. 227; *Takmiilaatul Fath*, Vol. 8, hlm. 60; *asy-Syarhush Shaghiir*, Vol. 2, hlm. 379; *al-Qawaaniin al-Fiqhiyyah*; *Bidaayatul Mujtahid*; *al-Muhadzdzab*, Vol. 1, hlm. 252; *Mughnil Muhtaaj*, Vol. 4, hlm. 271; *Kasysyaaful Qinaa'*, Vol. 6, hlm. 205; *al-Miizaan*, Vol. 2, hlm. 60; *al-Mughnii*, Vol. 8, hlm. 578.

698 *An-Nakha'* adalah urat putih yang berasal dari otak dan berujung hingga ke bagian *ajbu dzanab* di sekitar pinggul.

menurut mayoritas ulama selain Hanabilah.[699] Dalilnya riwayat Umar r.a. bahwa ia melarang menyembelih hewan hingga memotong *nakha'*-nya karena hal itu menambah kesakitan pada hewan. Akan tetapi, hal itu tidak haram karena pemotongan *nakha'* terjadi setelah melewati batas sembelihan. Artinya, hewan tersebut sudah disembelih.

Adapun ulama Hanabilah, mereka berpendapat bahwa hewan sembelihan secara mutlak boleh dimakan jika memang sudah disembelih dengan pisau atau pedang. Hal ini difatwakan oleh imam Ali dan Imran bin Hushain.

e. Menyembelih dengan Spontan atau Cepat

Mempercepat proses penyembelihan termasuk syarat kesempurnaan penyembelihan menurut mayoritas ulama fiqih.[700] Jika penyembelih mengangkat tangannya sebelum sempurnanya penyembelihan, lantas ia lanjutkan lagi dengan spontan dan cepat, maka sembelihannya tetap boleh dimakan. Akan tetapi jika jaraknya lama, maka hewan sembelihan tidak boleh dimakan, karena hewan tersebut tidak dianggap disembelih, melainkan mati karena luka di lehernya bukan karena disembelih. Ulama Hanafiyyah berpendapat[701] bahwa dalam penyembelihan hewan disunnahkan untuk mempercepat proses pemotongannya dan makruh hukumnya melambatkan proses penyembelihan. Karena, Rasul mengajarkan agar meringankan kesakitan hewan yang disembelih, dan salah satunya dengan mempercepat proses penyembelihannya.

f. Syarat-Syarat Penyembelihan

Pada pembahasan terdahulu sudah dijelaskan bahwa syarat-syarat penyembelihan adalah dengan memotong urat leher, prosesnya cepat, dan penyembelih adalah seorang Muslim atau Ahlul Kitab. Akan tetapi, selain syarat tersebut masih ada lagi syarat yang lain yaitu sebagai berikut:

1. Niat: yaitu berkehendak hati untuk menyembelih agar halal dimakan, bukan hanya sekadar mencabut nyawa seekor hewan. Para ulama fiqih sepakat untuk mensyaratkan niat untuk menyembelih hewan tertentu meski salah perkiraan, atau salah jenis yang disembelih, atau salah sasaran. Jika urat leher hewan sudah telanjur dipotong tanpa niat menyembelih, maka sembelihannya tidak boleh dimakan. Karena, hukumnya sama saja seperti misalnya melempar hewan dengan sebuah pisau atau sejenisnya. Lantas pisau tersebut tepat mengenai leher hewan, atau mengenai hewan lain, atau tujuan melempar pisau itu hanya sekadar ingin membunuh hewan tanpa niat menyembelih, maka hewan tersebut tidak boleh dimakan.[702]
2. Membaca basmalah ketika menyembelih. Tepatnya ketika tangan mulai bergerak untuk menyembelih leher hewan. Disunnahkan juga untuk membaca takbir bersama basmalah dengan mengucapkan "bismillahi Allahu Akbar." Mayoritas ulama selain Syafi'iyyah berkata,[703] disyaratkan untuk membaca basmalah ketika me-

699 *Ad-Durrul Mukhtaar*; *Bidayaatul Mujtahid*; *al-Muhadzdzab*; dan *al-Qawaaniin al-Fiqhiyyah*, hlm.185; *al-Lubaab ma'al Kitaab*, Vol. 3, hlm. 227.

700 *Raddul Muhtaar*, Vol. 5, hlm. 207; *Bidayaatul Mujtahid*; *al-Qawaaniin al-Fiqhiyyah*; *Mughnil Muhtaaj*, Vol. 4,hlm. 271; *Kasysyaaful Qinaa'*, Vol. 6, hlm. 204; *Syarh Risaalatul Qairawaanii*, Vol. 1, hlm. 379.

701 *Al-Badaa'i'*, Vol. 5, hlm. 60.

702 Imam an-Nawawi dalam kitab *Minhaj* berkata, "Jika seseorang memegang pisau lantas pisau itu terjatuh dari tangannya dan tepat mengenai hewan buruan atau kambing misalnya, maka hewan tersebut tidak boleh dimakan." (*Mughnil Muhtaaj*, Vol. 4, hlm. 276)

703 *Al-Badaa'i'*, Vol. 5, hlm. 46; *Takmiilaatul Fath*, Vol. 8, hlm. 54; *Tabyiinul Haqaa'iq*, Vol. 5, hlm. 288; *ad-Durrul Mukhtaar*, Vol. 5, hlm. 210; *asy-Syarhul Kabiir*, Vol. 2, hlm. 106; *Bidayaatul Mujtahid*, Vol. 1, hlm. 434; *al-Qawaaniil al-Fiqhiyyah*, hlm. 185; *Kasysyaaful Qinaa'*, Vol. 6, hlm. 206; *al-Mughnii*, Vol. 8, hlm. 565.

nyembelih dan ketika melepaskan anjing terlatih untuk berburu. Jika seseorang sengaja tidak membaca basmalah ketika menyembelih atau yang sejenisnya, maka sembelihannya tidak sah. Akan tetapi, kalau lupa atau yang menyembelih itu seorang Muslim yang bisu, maka sembelihannya tetap boleh dimakan, karena Allah SWT berfirman yang artinya, *"Dan janganlah kamu memakan dari apa (daging hewan) yang (ketika disembelih) tidak disebut nama Allah, perbuatan itu benar-benar suatu kefasikan. Sesungguhnya setan-setan akan membisikkan kepada kawan-kawannya agar mereka membantah kamu. Dan jika kamu menuruti mereka, tentu kamu telah menjadi orang musyrik."* **(al-An'aam: 121)**

Ulama Hanabilah menambahkan bahwa siapa saja yang tidak membaca basmalah ketika menyembelih, baik sengaja maupun lupa, maka sembelihannya tidak boleh dimakan. Akan tetapi setelah diteliti kembali, sebagian mereka berpendapat bahwa membaca basmalah gugur hukumnya kalau memang lupa dalam sembelihan, namun tidak gugur dalam perburuan. Ulama Zhahiriyyah berkata, "Dalam sembelihan, disyaratkan untuk membaca basmalah secara mutlak, dan hewan sembelihan tidak boleh dimakan jika tidak dibacakan basmalah, baik karena sengaja maupun lupa."

Ulama Syafi'iyyah berpendapat,[704] membaca basmalah ketika hendak menyembelih hukumnya sunnah, bukan wajib, namun jika tidak membaca basmalah hukumnya makruh karena Allah SWT berfirman yang artinya,

"Maka makanlah dari apa (daging hewan) yang (ketika disembelih) disebut nama Allah, jika kamu beriman kepada ayat-ayat-Nya." **(al-An'aam: 118)**

artinya, jika sengaja tidak membaca basmalah atau lupa, maka sembelihannya tetap halal, karena dalam ayat lain Allah juga berfirman yang artinya,

"Diharamkan bagimu (memakan) bangkai, darah, daging babi, dan (daging) hewan yang disembelih bukan atas (nama) Allah, yang tercekik, yang dipukul, yang jatuh, yang ditanduk, dan yang diterkam binatang buas, kecuali yang sempat kamu sembelih...." **(al-Maa'idah: 3)**

Ayat ini tidak menyebutkan harus membaca basmalah, dan lagi, Allah juga membolehkan sembelihan Ahlul Kitab yang umumnya mereka tidak membaca basmalah. Hal ini menunjukkan bahwa membaca basmalah ketika hendak menyembelih hukumnya tidak wajib, melainkan hanya sunnah.

Adapun hewan sembelihan yang haram dimakan adalah hewan yang disembelih dengan menyebut selain nama Allah, atau sembelihan bagi berhala. Inilah yang dimaksud firman Allah SWT yang artinya,

"Dan janganlah kamu memakan dari apa (daging hewan) yang (ketika disembelih) tidak disebut nama Allah, perbuatan itu benar-benar suatu kefasikan. Sesungguhnya setan-setan akan membisikkan kepada kawan-kawannya agar mereka membantah kamu. Dan jika kamu menuruti mereka, tentu kamu telah menjadi orang musyrik." **(al-An'aam: 121)**

Dalil yang digunakan ulama Syafi'iyyah dalam menentukan hukum sunnah adalah beberapa hadits berikut.

704 *Mughnil Muhtaaj*, Vol. 4, hlm. 272; *al-Muhadzdzab*, Vol. 1, hlm. 252.

عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهَا: أَنَّ قَوْمًا قَالُوْا يَا رَسُوْلَ اللهِ إِنَّ قَوْمًا يَأْتُوْنَنَا بِاللَّحْمِ وَلَا نَدْرِي أَذَكَرُوا اسْمَ اللهِ عَلَيْهِ أَمْ لَا؟ فَقَالَ رَسُوْلُ اللهِ ﷺ سَمُّوا اللهَ عَلَيْهِ وَكُلُوْهُ.

Sayyidah Aisyah menceritakan bahwa suatu kaum pernah bertanya kepada Rasulullah saw., "Ya Rasulullah, kami pernah diberi daging oleh masyarakat, dan kami tidak tahu apakah pada saat penyembelihannya itu disebutkan nama Allah ataukah tidak." Rasul menjawab, "*Kalian bacakanlah basmalah pada daging itu, lantas makanlah.*"[705]

Hadits ini dalam riwayat Imam Malik terdapat penambahan kalimat, "Dan mereka itu termasuk muallaf." Berdasarkan hadits ini, jika membaca basmalah itu hukumnya wajib saat penyembelihan, maka Rasul tidak akan membolehkan memakan daging tersebut karena masih ada keraguan di dalamnya.

Kemudian hadits riwayat Adi bin Hatim. Ia berkata, "Suatu hari aku bertanya kepada Rasulullah saw. tentang hukum hewan buruan. Lantas beliau menjawab, '*Jika engkau melepaskan anak panah, maka saat itulah engkau membaca basmalah.*'"[706]

Dikuatkan juga dengan hadits riwayat ash-Shalt as-Sadusi yang meriwayatkan bahwa sembelihan seorang Muslim itu hukumnya halal, baik saat penyembelihan membaca basmalah maupun tidak.[707] Ulama fiqih menyebutkan bahwa hadits ini dengan redaksi yang aneh, yaitu, "Seorang Muslim itu ketika menyembelih pasti atas nama Allah, baik dia membaca basmalah maupun tidak saat penyembelihan." Hadits lain menceritakan bahwa suatu hari seorang lelaki bertanya kepada Rasulullah saw., "Ada seorang Muslim menyembelih hewan dan ia lupa tidak membaca basmalah." Rasul menjawab, "*Nama Allah itu bersama tiap Muslim.*"[708] Riwayat lain menyebutkan, "*Nama Allah itu ada pada tiap mulut Muslim.*" Atau, "*Nama Allah itu ada pada hati tiap Muslim.*"

Adapun hadits-hadits yang menyebutkan tentang perintah untuk membaca basmalah ketika menyembelih, maka perintah di situ masuk dalam kategori sunnah, seperti hadits yang berbunyi, "*Makanlah hewan yang engkau buru dengan anak panahmu dan dibacakan basmalah!*" Pendapat ini lebih ringan daripada pendapat ulama lain, namun dalil-dalil mayoritas ulama lebih kuat dan luas.

g. Sunnah-Sunnah dalam Penyembelihan

Berikut ini termasuk sunah-sunnah yang dilakukan ketika menyembelih hewan sembelihan:[709]

1. Membaca basmalah termasuk sunnah menurut ulama Syafi'iyyah yang tidak menjadikannya wajib. Kemudian membaca takbir setelah bacaan basmalah. Redaksinya, "Bismillahi Allahu Akbar." Bukan "Bismillahi wasmi Muhammad." Ulama Syafi'iyyah menambahkan agar membaca shalawat atas Nabi saw. ketika menyembelih, karena itu termasuk bentuk ketaatan.
2. Proses penyembelihannya dilakukan pada siang hari. Menurut ulama Hanafiyyah, *makruh tanzih* hukumnya menyembelih

705 HR Bukhari, an-Nasa'i, dan Ibnu Majah (*Nailul Authaar*, Vol. 5, hlmm. 139; *Nashbur Raayah*, Vol. 4, hlm. 183).

706 HR Imam Enam (*Nashbur Raayah*, Vol. 4, hlm. 184)..

707 Hadits ini *mursal* dan diriwayatkan oleh Abu Dawud (*Nashbur Raayah*, Vol. 4, hlm. 183).

708 HR ad-Daruquthni, hadits ini dhaif (*Nashbur Raayah*, Vol. 4, hlm. 183).

709 *Al-Badaa'i'*, Vol. 5, hlm. 60; *ad-Durrul Mukhtaar*, Vol. 5, hlm. 208; *Tabyiinul Haqaa'iq*, Vol. 5, hlm. 291; *Takmiilaatul Fath*, Vol. 8, hlm. 60; *Bidayaatul Mujtahid*, Vol. 1, hlm. 435; *al-Qawaaniin al-Fiqhiyyah*, hlm. 185; *asy-Syarhul Kabiir*, Vol. 4, hlm. 271; *al-Muhadzdzab*, Vol. 1, hlm. 251; *Kasysyaaful Qinaa'*,Vol. 6, hlm. 208.

hewan sembelihan pada malamhari, karena dianalogikan dengan penyembelihan hewan kurban, dan juga karena takut salah dalam penyembelihan. Telah diriwayatkan dari Rasulullah saw. bahwa beliau melarang penyembelihan hewan kurban pada malam hari, dan juga panen pada malam hari.[710]

3. Orang yang menyembelih dan hewan yang akan disembelih menghadap kiblat karena arah kiblat itu termasuk arah yang mulia, sedangkan penyembelihan itu termasuk ibadah, jadi sunnahnya untuk menghadap kiblat. Para sahabat Nabi juga melakukan hal tersebut, karena Rasulullah saw. ketika menyembelih menghadapkan hewan kurbannya ke arah kiblat. Saat menyembelih, beliau juga membaca ayat yang artinya, *"Aku hadapkan wajahku kepada (Allah) yang menciptakan langit dan bumi dengan penuh kepasrahan (mengikuti) agama yang benar, dan aku bukanlah termasuk orang-orang musyrik."* **(al-An'aam: 79)**

   Akan tetapi jika tidak menghadap kiblat karena lupa atau ada uzur, hewan sembelihan tetap halal dimakan.

4. Menidurkan hewan sembelihan di atas lambung sebelah kiri dengan perlahan-lahan dan kepalanya sedikit diangkat. Kemudian penyembelih memegang kulit kerongkongan hewan dan memanjangkannya hingga terlihat kulit luarnya. Setelah itu, hewan disembelih dengan menjalankan pisau pada kerongkongan di bawah jakun dan berhenti pada tulang punggung. Akan tetapi jika kesulitan maka boleh juga menidurkan hewan tersebut pada sisi kanan, namun hukumnya makruh, dan sebaiknya memilih posisi yang lain.

   Kemudian setelah disembelih, biarkan kaki hewan bebas bergerak dan dapat mengembuskan napasnya yang terakhir dengan tenang, kecuali jika yang disembelih itu unta. Kalau unta, afdhalnya disembelih pada posisi berdiri dengan lutut kiri terikat karena Allah SWT berfirman yang artinya,

   "Dan unta-unta itu Kami jadikan untukmu bagian dari syiar agama Allah, kamu banyak memperoleh kebaikan padanya. Maka sebutlah nama Allah (ketika kamu akan menyembelihnya) dalam keadaan berdiri (dan kaki-kaki telah terikat). Kemudian apabila telah rebah (mati), maka makanlah sebagiannya dan berilah makan orang yang merasa cukup dengan apa yang ada padanya (tidak meminta-minta) dan orang yang meminta. Demikianlah Kami tundukkan (unta-unta itu) untukmu, agar kamu bersyukur." **(al-Hajj: 36)**

5. Penyembelihan unta sunnahnya dalam keadaan berdiri dengan lutut kiri terikat, sedangkan penyembelihan kerbau dan binatang ternak lain, sunnahnya dalam keadaan berbaring miring sebelah kiri dan membiarkan kaki sebelah kanan terlepas tanpa diikat. Dalam hal ini Allah berfirman yang artinya, *"Dan unta-unta itu Kami jadikan untukmu bagian dari syiar agama Allah, kamu banyak memperoleh kebaikan padanya. Maka sebutlah nama Allah (ketika kamu akan menyembelihnya) dalam keadaan berdiri (dan kaki-kaki telah terikat)...."* **(al-Hajj: 36)** Ibnu Abbas berkata, "Artinya berdiri dengan tiga kaki."[711] Adapun untuk kambing da-

710 HR ath-Thabrani dari Ibnu Abbas, akan tetapi dalam isnadnya ada yang *matruk*. Sedangkan dalam riwayat Baihaqi disebutkan bahwa Rasulullah saw. melarang memotong atau panen dan menyembelih pada malam hari. Hadits ini termasuk kategori mursal. Nailul Authar, Vol. 5, hlm. 126.

711 HR al-Hakim dan hadits ini menurutnya shahih.

lam *Shahih Bukhari* dan *Shahih Muslim*, penyembelihannya dalam keadaan berbaring, dan hewan yang lainnya diikutkan dengan kambing. Para ulama tidak berbeda pendapat akan sunnahnya posisi penyembelihan unta dan hewan lainnya karena Allah telah berfirman yang artinya, *"Maka laksanakanlah shalat karena Tuhanmu, dan berkurbanlah (sebagai ibadah dan mendekatkan diri kepada Allah)."* **(al-Kautsar: 2)** dalam ayat lain Allah juga berfirman, *"Allah memerintahkan kamu agar menyembelih seekor sapi betina."* **(al-Baqarah: 67)** Imam Mujahid berkata, "Kita diperintahkan untuk berkurban dan Bani Israil diperintahkan untuk menyembelih."[712] Dalam hadits telah dituturkan bahwa Rasulullah saw. berkurban dengan *badanah* dan dua kambing yang disembelih beliau sendiri."[713]

6. Memotong semua urat leher dan mempercepat proses penyembelihan. Makruh hukumnya memotong sebagian urat dan meninggalkan sebagian yang lain, karena hal itu memperlambat kematian hewan. Dan sunnahnya juga, pemotongan hewan itu tidak sampai pada urat putih pada tulang belakang atau sampai memisahkan kepala dari jasadnya karena hal itu makruh.
7. Menajamkan pisau yang akan digunakan untuk menyembelih sebelum digunakan tanpa sepengetahuan hewan tersebut. Artinya, ketika mengasah pisau, hewan yang akan disembelih jangan sampai tahu atau melihat. Karena, hewan juga tahu tentang alat atau benda yang dapat mencelakainya, sebagaimana ia tahu tentang adanya bahaya yang mengancam. Rasulullah saw. bersabda, *"Allah telah memerintahkan untuk berbuat baik dalam segala hal. Karena itu, jika kalian membunuh, maka bunuhlah dengan baik. Jika kalian menyembelih, maka sembelihlah dengan cara yang baik pula. Tajamkahlah mata pisau kalian dan biarkanlah hewan sembelihan mati dengan tenang."*[714]

   Diriwayatkan dalam kitab *Sunan al-Baihaqi* bahwa Umar r.a. pernah memukul seseorang yang telah membaringkan kambing dan menginjak kepala kambing itu sambil mengasah pisau. Diriwayatkan dari Ibnu Abbas, ia berkata, "Rasulullah saw. pernah melihat seorang lelaki sedang menginjak seekor kambing yang siap disembelih sambil mengasah pisau, sedang mata kambing itu tak lepas dari pisau yang sedang diasah. Lantas Rasul bersabda, '*Mengapa tidak engaku asah pisau sebelumnya? Ataukah engkau ingin membuatnya merasakan sakitnya mati dua kali?*'"[715]

   Disunnahkan pula ketika menyembelih kambing agar kambing-kambing lain yang juga akan disembelih tidak melihat proses penyembelihan, karena Ibnu Umar meriwayatkan bahwa Rasulullah saw. memerintahkan agar menajamkan pisau untuk menyembelih dan tidak melakukan proses penyembelihan di hadapan hewan lain."[716]
8. Memperlakukan hewan yang akan disembelih dengan halus dan tidak kasar. Tidak membantingnya ke tanah atau tindak kasar lainnya, karena hal itu menambah rasa sakit pada hewan yang semestinya tidak diperlukan.

---

712 *Al-Mughnii*, Vol. 8, hlm. 575.
713 *Muttafaq 'alaih.*
714 HR Ahmad, Muslim, an-Nasa'i, dan Ibnu Majah dari Syaddad bin Aus (*Nailul Authaar*, Vol. 8, hlm. 141).
715 HR ath-Thabrani dalam kitab *al-Kabiir* dan *al-Aushath*. Perawi hadits ini shahih (*Majma'uz Zawaa'id*, Vol. 4, hlm. 33).
716 HR Ahmad dan Ibnu Majah.

h. Hal-Hal yang Makruh dalam Penyembelihan

Yang termasuk makruh dalam penyembelihan adalah meninggalkan sunnah-sunnah yang sudah disebutkan di atas, dan secara detailnya berikut hal-hal makruh dalam penyembelihan:

1. Tidak membaca basmalah, menurut ulama yang tidak mewajibkannya atau tidak mensyaratkannya, dan mereka itu adalah ulama Syafi'iyyah dan sebagian Malikiyyah. Atau, merangkai basmalah dengan nama Muhammad atau yang lainnya. Adapun menurut Hanafiyyah, ketika menyembelih, seorang penyembelih makruh membaca doa, "*Allaahumma taqabbal min fulaan*" (Ya Allah, terimalah kurban atau sembelihannya si fulan). Akan tetapi jika doa itu diucapkan sebelum basmalah dan dibaringkannya hewan sembelihan, atau diucapkan setelah sembelihan selesai, maka hukumnya boleh.
2. Menghadapkan hewan sembelihan ke arah selain kiblat. Hal ini makruh karena menyalahi sunnah.
3. Membarengkan penyembelihan kambing dan unta juga hukumnya makruh menurut Hanafiyyah. Namun, makruh menurut Syafi'iyyah dan Hanabilah karena tidak ada larangan dalam hal itu.
4. Penyiksaan atau menambahkan rasa sakit pada hewan sembelihan yang sebenarnya tidak perlu, seperti memotong kepala, mematahkan lutut, menyembelih hingga sampai pada urat belakang, menyembelih dari tengkuk, menjagal kaki hewan hingga terbanting pada tempat penyembelihan, mengasah pisau di depan hewan yang terbaring dan siap disembelih, menyembelih di hadapan binatang ternak lain, dan memotong urat belakang sebelum suhu hewan sembelihan menjadi dingin. Karena, al-Farafishah pernah berkata kepada Umar r.a., "Kalian memakan makanan yang tidak kami makan." Umar bertanya, "Makanan apakah yang engkau maksudkan wahai Abu Hasan?" ia menjawab, "Kalian terburu-buru dalam penyembelihan hewan sebelum nyawanya benar-benar keluar dari raganya."

Kemudian Umar memerintahkan seorang penyeru untuk menyampaikan bahwa aturan menyembelih itu di kerongkongan dan bagian anggota yang disembelih bagi orang yang mampu. Dan janganlah terburu-buru menghabisi nyawa sembelihan sebelum nyawanya keluar dari jasad dengan sendirinya."[717]

i. Macam-Macam Cara Penyembelihan

Menurut ulama Malikiyyah, ada empat macam hewan sembelihan yang halal dimakan:

1. Dengan mengalirkan darah atau dengan berburu, atau melukai bagian hewan liar yang tidak dapat disembelih secara wajar, bukan pada hewan jinak seperti kambing atau burung dara. Akan tetapi jika yang jinak itu menjadi liar maka boleh disembelih dengan melukainya.
2. Menyembelih pada bagian kerongkongan dengan memotong tenggorokan dan seluruh urat leher untuk jenis burung meskipun burung unta, dan untuk kambing.
3. Memotong pada pertengahan dada untuk unta dan jerapah. Adapun untuk sapi, maka boleh melakukan penyembelihan seperti biasa.
4. Melakukan perbuatan yang dapat menghilangkan nyawa dengan alat atau sarana yang menghasilkan penyembelihan pada belalang karena menurut Malikiyyah belalang itu tidak boleh dimakan kecuali setelah disembelih. Pendapat ini berbeda de-

717 *Al-Muhadzdzab*, Vol. 1, hlm. 253.

ngan pendapat umumnya fuqaha. Adapun menyembelihan belalang, menurut mereka boleh dengan cara memisahkan kepalanya dari jasad atau dengan cara lainnya.

Untuk unta dan jerapah, penyembelihannya harus *nahr*, sedangkan untuk yang lain memakai penyembelihan *dzabh*. Jika hewan yang seharusnya di-*nahr* tetapi malah di-*dzabh*, meskipun lupa namun sebenarnya mampu tanpa ada kondisi darurat, maka sembelihannya tidak boleh dimakan. Akan tetapi dalam keadaan darurat, penyembelihan unta boleh menggunakan *dzabh*. Selain unta, hewan lain juga boleh di-*nahr* jika dalam kondisi mendesak, seperti misalnya hewan yang terjatuh ke jurang, atau tidak ada alat untuk *dzabh* atau *nahr*.

Kesimpulannya: bahwa binatang ternak menurut Malikiyyah, jika menjadi liar, maka tidak boleh dimakan. Akan tetapi jika binatang yang aslinya liar kemudian jinak dan lari, maka hukumnya boleh dimakan karena termasuk hewan buruan.

Ulama Syafi'iyyah juga membagi cara penyembelihan menjadi tiga bagian, yaitu *dzabh*, *nahr*, dan *'aqr*. *Dzabh* adalah penyembelihan dengan memotong *halaq* (leher bagian atas) dan urat lewatan makanan. Semua hewan juga menggunakan penyembelihan model ini.

Adapun *nahr* adalah memotong pertengahan dada hewan atau leher bagian bawah. Penyembelihan cara ini hukumnya sunnah untuk menyembelih unta.

Adapun *'aqr* adalah penyembelihan ketika kondisi darurat, yaitu dengan cara melukai hewan di bagian mana pun dari tubuh hewan tersebut dengan tujuan menghilangkan nyawanya. Penyembelihan ini bisa dilakukan terhadap hewan sembelihan yang lari dan susah ditangkap.

Berdasarkan pendapat di atas, mayoritas ulama selain Malikiyyah berpendapat bahwa penyembelihan itu ada dua macam: penyembelihan *ikhtiyariyyah* dan *idhthiraariyyah* atau bisa diartikan berburu.

Definisi *ikhtiyariyyah* adalah penyembelihan dengan melukai tenggorokan antara bagian atas dan bawah, ketika hewan tersebut dapat dikuasai.

Adapun penyembelihan *idhthiraariyyah* adalah dengan melukai hewan di bagian mana saja saat hewan tersebut tidak dapat dikuasai. Artinya sama seperti berburu. Penyembelihan cara ini digunakan dalam keadaan tertentu atau, menurut mayoritas ulama selain Malikiyyah, digunakan untuk hewan-hewan liar, bukan yang jinak. Bisa juga digunakan pada hewan yang sebenarnya jinak lantas tiba-tiba menjadi liar dan tidak bisa ditangkap. Penyembelihan dengan cara seperti ini juga disebut *'aqr*, yaitu melenyapkan nyawa dengan melukai hewan di bagian mana pun dari tubuhnya. Artinya, penyembelihan dalam keadaan darurat atau penyembelihan *'aqr* itu menggunakan alat yang dapat mematikan, bukan dengan benda berat atau batu. Artinya, tidak hanya sekadar melukai atau menusuk, atau hanya mengalirkan darah dari tubuh hewan tersebut. Akan tetapi dalam penyembelihan itu, disyaratkan oleh Syafi'iyyah agar luka yang ditimbulkan itu menyebabkan kematian.

Adapun menurut Malikiyyah, hewan sembelihan tidak halal dimakan jika disembelih dengan cara penyembelihan *idhthiraariyyah* kalau memang hewan tersebut ternak yang jinak.

Jika binatang ternak yang asalnya jinak lantas menjadi liar dan tidak memungkinkan untuk disembelih dengan cara *ikhtiyariyyah*, maka penyembelihannya menurut Malikiyyah dengan cara melukai tubuhnya. Jadi, mirip seperti berburu burung atau hewan liar. Dalilnya hadits riwayat Rafi' bin Khadij, ia berkata, "Kami pernah bersama Rasulullah saw. dalam

perjalanan. Dan di tengah perjalanan itu kami melihat unta salah salah satu penduduk menjadi liar dan lari, sedangkan mereka tidak mempunyai kuda sehingga salah satu penduduk itu memanah unta tersebut dengan anak panahnya. Kemudian Rasul bersabda, *'Sesungguhnya sebagian binatang ternak itu punya sifat liar seperti binatang lain yang memang liar. Dan jika sifat liarnya itu keluar, maka lakukanlah seperti apa yang dilakukan pada unta ini.'"*[718] Pendapat inilah yang *arjah* daripada pendapat lain.

Ulama Hanafiyyah berpendapat,[719] jika hewan yang seharusnya penyembelihannya di-*nahr*, namun *dzabh* atau sebaliknya yang seharusnya di-*dzabh* tetapi di-*nahr*, maka hukumnya boleh dimakan tetapi makruh. Akan tetapi menurut Syafi'iyyah dan Hanabilah, hukumnya tetap boleh dimakan dan tidak makruh, karena tidak ada dalil yang melarangnya.

j. Hewan Sembelihan yang Haram Dimakan

Ulama Hanafiyyah berkata,[720] "Ada tujuh bagian hewan sembelihan yang tidak boleh dimakan, yaitu darah yang mengalir, kemaluan hewan jantan, kemaluan hewan betina, qubul, ghuddah,[721] kandung kencing, dan kandung empedu." Allah sendiri telah berfirman dalam Al-Qur'an yang artinya,

...وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ ...﴿١٥٧﴾

"...dan yang menghalalkan segala yang baik bagi mereka dan mengharamkan segala yang buruk bagi mereka...." **(al-A'raaf: 157)**

Tujuh bagian hewan tersebut secara naluri termasuk bagian yang kotor. Imam Mujahid dalam riwayatnya juga berkata, "Ada beberapa hal dari kambing yang tidak disukai oleh Rasulullah saw. yaitu darah, kemaluan hewan jantan, kemaluan hewan betina, qubul, *ghuddah*, kandung kencing, dan kandung empedu." Maksud kalimat tidak suka di situ menunjukkan arti *makruh tahrim*. Karena, salah satu dari tujuh hal itu adalah darah yang hukumnya haram. Dan diriwayatkan dari Abu Hanifah, ia berkata, "Darah itu haram, dan aku membenci enam perkara lainnya."

Darah yang mengalir hukumnya sudah jelas haram, karena ada nash Al-Qur'an yang berbunyi,

"Katakanlah, 'Tidak kudapati di dalam apa yang diwahyukan kepadaku, sesuatu yang diharamkan memakannya bagi yang ingin memakannya, kecuali daging hewan yang mati (bangkai), darah yang mengalir, daging babi—karena semua itu kotor—atau hewan yang disembelih bukan atas (nama) Allah.' Tetapi barangsiapa terpaksa bukan karena menginginkan dan tidak melebihi (batas darurat) maka sungguh, Tuhanmu Maha Pengampun, Maha Penyayang." **(al-An'aam: 145)**

k. Dampak Penyembelihan Induk pada Janinnya

Penyembelihan Janin itu ada empat keadaan:[722]

---

718 HR *Jama'ah* (*Nailul Authaar*, Vol. 8, hlm. 143).

719 Ada satu pendapat menurut Hanafiyyah bahwa boleh hukumnya menggunakan penyembelihan *idhthirariyyah*, yaitu dengan melukainya pada selain bagian yang disembelih, jika hewan buruan didapat dalam keadaan hidup atau hampir mati dan waktu tidak cukup untuk menyembelihnya dengan cara *dzabh*, atau tidak ada alat untuk *dzabh*. Akan tetapi, pendapat lain mengatakan penyembelihan tersebut tidak halal kecuali jika urat hewan tersebut dipotong.

720 *Al-Badaa'i'*, Vol. 5, hlm. 61; *Raddul Muhtaar*, Vol. 5, hlm. 219.

721 *Ghuddah* adalah daging yang tumbuh di antara kulit dan daging disebabkan suatu penyakit.

722 *Al- Badaa'i'*, Vol. 5, hlm. 42; *Tabyiinul Haqaa'iq*, Vol. 5, hlm. 293; *al-Lubaab*, Vol. 3,hlm. 228; *al-Qawaaniin al-Fiqhiyyah*, hlm. 183; *Bidaayatul Mujtahid*, Vol. 1, hlm. 428; *asy-Syarhul Kabiir*, Vol. 2, hlm. 114; *Mughnil Muhtaaj*, Vol. 4, hlm. 579, 306; *al-Mughnii*, Vol. 8, hlm. 579; *Syarhur Risaalah*, Vol. 1, hlm. 381.

a. Induk janin mati sebelum disembelih. Dalam keadaan ini ulama sepakat, keduanya yaitu induk dan janin tidak boleh dimakan.
b. Janinnya lahir sebelum induk disembelih. Dalam hal ini, janin tidak boleh dimakan sebelum disembelih.
c. Janin didapati masih hidup setelah induknya disembelih. Jika janin tersebut juga disembelih, maka halal dimakan. Namun jika janin tersebut keburu mati sebelum disembelih, maka tidak boleh dimakan karena termasuk bangkai. Akan tetapi menurut Malikiyyah, sembelihan induknya juga termasuk sembelihan bagi janinnya.
d. Janin didapati mati setelah induknya disembelih. Dalam keadaan ini ulama berbeda pendapat.
    1) Abu Hanifah, Zafar, dan Hasan bin Ziyad berpendapat bahwa janin tersebut tidak boleh dimakan, meskipun induknya sudah disembelih. Karena, Allah SWT telah mengharamkan bangkai dan hewan yang mati tercekik. Dan dalam hal ini, janin tersebut sudah mati sehingga dihukumi bangkai. Bangkai itu adalah hewan yang mati bukan karena disembelih. Janin tersebut juga tetap haram hukumnya karena mati tercekik.

       Janin tersebut tidak diikutkan pada penyembelihan induknya, karena bisa dimungkinkan masih hidup setelah induknya disembelih. Sehingga, ia wajib disembelih tersendiri agar menjadi halal. Dan tidak cukup hanya dengan menyembelih induknya saja, karena maksud penyembelihan adalah mengeluarkan darah agar terpisah dari daging. Jadi, hukum penyembelihannya tidak bisa diikutkan pada penyembelihan induknya.

       Adapun maksud dari hadits yang berbunyi, "Penyembelihan janin ikut pada penyembelihan induknya" adalah penyamaan. Artinya, cara sembelihan janin itu sama dengan cara penyembelihan induknya. Kesimpulannya: janin yang mati, menurut Hanafiyyah tidak boleh dimakan, baik janin tersebut sudah ditumbuhi rambut atau belum. Artinya, penciptaan janin itu sudah sempurna atau belum, karena janin belum dianggap sempurna sebelum penciptaannya sempurna.
    2) Mayoritas ulama termasuk juga dua sohib Abu Hanifah, yaitu Imam Muhammad dan Abu Yusuf, berpendapat bahwa janin yang sudah mati ketika keluar dari rahim induknya yang sudah disembelih, hukumnya boleh dimakan dan halal. Halal juga hukumnya jika ia mati dalam perut induknya, atau ketika keluar sempat bergerak seperti layaknya hewan yang sekarat ketika disembelih.

Menurut ulama Malikiyyah, janin tersebut halal dengan syarat penciptaannya sudah sempurna dan sudah tumbuh rambut. Pendapat ini berdasarkan hadits riwayat Ibnul Mubarak dari Ibnu Abi Laila. Ia berkata, "Rasulullah saw. bersabda, '*Sembelihan janin itu tergantung sembelihan induknya, baik janin itu sudah ditumbuhi rambut maupun belum.*'"

Ulama Syafi'iyyah dan Hanabilah sendiri menghalalkan makan daging janin yang didapati mati dalam perut, ketika induknya disembelih, baik sudah ditumbuhi rambut maupun belum.

Dalil yang digunakan oleh mayoritas ulama adalah hadits yang berstatus *hasan* yang berbunyi, "Sembelihan janin itu ikut pada sem-

belihan induknya."[723] Pendapat inilah yang menurut saya lebih shahih, karena berdasarkan hadits Rasulullah yang *sharih.* Secara logika, juga bisa diterima bahwa sembelihan janin itu ikut sembelihan induknya karena masih merupakan bagian dari induknya. Jadi, tidak penting menetapkan syarat bahwa janin itu sudah punya nyawa. Ibnu Rusyd yang bermadzhab Maliki sendiri berpendapat bahwa makna hadits secara umum melemahkan penetapan syarat yang dilakukan oleh sebagian ulama Malikiyyah, mengenai tumbuhnya rambut pada janin. Karena, pemahaman umum hadits tersebut tidak bisa dikhususkan hanya dengan analogi.

I. Hukum Menyembelih Hewan yang Sekarat atau Sakit

Jika ada binatang ternak yang sedang sekarat hampir mati karena tertabrak atau musibah lain, atau hewan tersebut sedang sakit lantas disembelih, maka apakah sembelihan tersebut halal dimakan?

1) Pengaruh Menyembelih Hewan yang Hampir Mati Karena Musibah

Jika hewan yang hampir mati itu karena tercekik, atau terkena lemparan, atau dilukai oleh binatang buas seperti srigala, lantas pemilik hewan tersebut masih sempat ataupun tidak sempat menyembelihnya sebelum mati, maka dalam hal ini ada empat hukum.

a. Jika hewan tersebut mati sebelum disembelih, maka ulama sepakat bahwa hukumnya tidak boleh dimakan karena Allah berfirman yang artinya, *"Diharamkan bagimu (memakan) bangkai, darah, daging babi, dan (daging) hewan yang disembelih bukan atas (nama) Allah, yang tercekik, yang dipukul, yang jatuh, yang ditanduk, dan yang diterkam binatang buas, kecuali yang sempat kamu sembelih...."* **(al-Maa'idah: 3)** Lima jenis hewan di atas mulai dari hewan yang tercekik hukumnya tidak halal dimakan jika sudah terlanjur mati dan belum sempat disembelih.

b. Jika hewan tersebut masih hidup lantas disembelih, maka halal dimakan karena Allah berfirman dalam Al-Qur'an yang artinya, *"...kecuali yang sempat kamu sembelih...."* **(al-Maa'idah: 3)**

c. Jika bagian yang seharusnya disembelih[724] pada hewan tersebut tidak ada, maka tidak boleh dimakan menurut ulama Malikiyyah. Namun menurut Imam Ali dan Ibnu Abbas, boleh dimakan. Hewan tersebut masih perlu disembelih menurut Syafi'iyyah dan Hanabilah jika memang masih hidup. Sedangkan menurut Hanafiyyah, sembelihan pada hewan seperti itu masih berpengaruh jika hewan itu masih hidup, atau dalam keadaan tidak tahu hidup matinya, namun lantas hewan itu bergerak atau keluar darah. Hukum ini berlaku bagi hewan yang diterkam oleh srigala sehingga perutnya terkoyak, dan berlaku juga bagi hewan yang tercekik, yang jatuh, dan yang ditanduk, karena dalilnya adalah firman Allah SWT yang artinya, *"...kecuali yang sempat kamu sembelih...."* **(al-Maa'idah: 3)**

d. Hewan yang sudah sekarat namun bagian yang seharusnya disembelih masih ada. Menurut Hanafiyyah, sembelihan masih berpengaruh baginya dan halal dimakan. Pendapat ini juga diamini oleh Malikiyyah

723 Hadits ini diriwayatkan oleh sebelas sahabat, yaitu Abu Sa'id al-Khudri, Jabir, Abu Hurairah, Ibnu Umar, Abu Ayyub, Ibnu Mas'ud, Ibnu Abbas, Ka'b bin Malik, Abu Darda', Abu Umamah, dan Ali (*Nashbur Raayah*, Vol. 4, hlm. 189; *Nailul Authaar*, Vol. 8, hlm. 144).

724 Yaitu salah satu dari lima perkara: urat leher terpotong, isi otak berantakan, isi perut terburai, urat makan dan minum bagian atas terkoyak, dan terpotongnya urat belakang (*al-Qawaaniin al-Fiqhiyyah*; *asy-Syarhul Kabiir*, Vol. 2, hlm. 113).

dalam *qaul masyhur*-nya, dengan syarat selama hewan tersebut dipastikan masih hidup. Akan tetapi, sebagian Malikiyyah berpendapat bahwa sembelihan pada hewan tersebut tidak berpengaruh dan tidak boleh dimakan. Adapun ulama Syafi'iyyah dan Hanabilah sendiri, membolehkan penyembelihan hewan sekarat jika memang bisa dipastikan masih hidup. Jika ragu akan keadaan hewan tersebut, apakah sudah mati atau belum, maka hukumnya tidak boleh disembelih.

Berdasarkan jabaran di atas, hukum hewan yang sekarat menurut Hanafiyyah dan Syafi'iyyah penyembelihan tetap dilaksanakan. Akan tetapi, ulama lain berpendapat sebaliknya. Malikiyyah punya dua pendapat. Sedangkan Ibnu Qasim berkata, "Hewan tersebut disembelih dan boleh dimakan."

Perbedaan pendapat dalam masalah hewan yang sudah sekarat dan hewan yang hilang bagian sembelihan adalah, karena berbeda dalam memahami *istitsna'* atau pengecualian dalam ayat di atas. Apakah *istitsna'* tersebut *muttashil* atau *munqathi'*? Ulama yang berpendapat *istitsna'* tersebut *muttashil* pemahamannya, bahwa sembelihan tetap dilakukan pada hewan-hewan tersebut pada ayat di atas. Namun bagi ulama yang berpendapat *istitsna'*-nya *munqathi'*, maka pemahamannya sembelihan tidak dilakukan pada hewan-hewan tersebut.

e. Adapun yang dimaksud dengan kepastian hidupnya hewan yang disyaratkan Hanafiyyah dan Malikiyyah adalah, adanya tanda-tanda kehidupan, baik gerakan kaki, kedipan mata, maupun masih ada napasnya meskipun lemah. Intinya hewan tersebut masih hidup, baik dalam waktu lama maupun singkat. Minimal hidupnya kira-kira hidupnya hewan setelah disembelih. Akan tetapi, Syafi'iyyah dan Hanabilah menambahkan sedikit untuk batas minimal, tidak hanya seukuran hidupnya hewan setelah disembelih, namun lebih lama dari itu.

2) *Pengaruh Sembelihan pada Hewan yang Sakit*

Para ulama sepakat bahwa sembelihan pada hewan yang sakit belum sekarat tetap berpengaruh. Artinya setelah disembelih, hewan tersebut halal dimakan. Akan tetapi, ulama berbeda pendapat pada hewan sakit yang hampir mati karena sakitnya.[725]

Mayoritas ulama berpendapat, dan ini juga pendapat masyhur madzhab Malikiyyah, bahwa sembelihan tetap diberlakukan pada hewan tersebut. Akan tetapi, sebagian ulama berpendapat sebaliknya, hewan tersebut tidak disembelih.

Penyebab perbedaan pendapat di atas karena adanya benturan antara qiyas dan *atsar*. Mayoritas ulama dalam pendapatnya menggunakan dasar hadits riwayat Ka'b bin Malik tentang seorang wanita yang menggembalakan kawanan kambing di suatu tempat. Lantas ketika melihat salah satu kambingnya sekarat hampir mati, ia buru-buru mendekatinya dan menyembelihnya dengan batu. Dan ketika Rasulullah saw. ditanya tentang kejadian itu beliau bersabda, *"Makanlah daging kambing itu."*[726]

Ulama yang lain berpendapat menggunakan dasar qiyas, yaitu bahwa yang namanya menyembelih itu hanya berlaku bagi hewan yang masih hidup, sedangkan hewan yang sakit dan sekarat mati itu hukumnya hewan mati.

725 *Bidaayatul Mujtahid*, Vol. 1, hlm. 428; *al-Qawaaniin al-Fiqhiyyah*, hlm. 181.

726 HR Ahmad dan Bukhari (*Nailul Authaar*, Vol. 8, hlm. 139).

Ulama Hanafiyyah sendiri dalam fatwanya cenderung masuk dalam kelompok mayoritas. Namun, mereka membuat perincian lagi tentang menyembelih hewan yang sedang sakit dan tiga keadaan hewan yang tercekik, yang jatuh, yang ditanduk. Perincian hukumnya sebagai berikut.[727]

a. Jika kambing atau hewan tersebut di atas diketahui masih hidup meski sudah tidak bergerak atau tidak mengeluarkan darah, maka masih boleh disembelih dan halal dimakan.
b. Jika kambing atau hewan tersebut tidak diketahui apakah masih hidup atau sudah mati, lantas ia bergerak atau mengeluarkan darah, maka halal dimakan. Akan tetapi jika tidak bergerak dan tidak mengeluarkan darah, maka tidak halal hukumnya. Hidup matinya hewan tersebut dapat diketahui dengan terbukanya mata dan mulut, kakinya lurus, dan bulunya melemas, adalah tanda kematian. Karena dengan keadaan itu, hewan tersebut tenang dalam kematian. Akan tetapi, jika tanda-tanda menunjukkan yang sebaliknya, mata dan mulut terkatup, kakinya tidak tidak lurus, dan bulunya juga berdiri, berarti hewan tersebut masih hidup.

Ulama Malikiyyah sendiri menjelaskan lima tanda untuk menentukan bahwa seekor hewan masih hidup, yaitu[728] mengalirnya darah, berlari atau melompat baik dengan kaki maupun dengan tangan, kedipan mata, gerakan ekor, dan masih bernapas. Jika hewan tersebut bergerak namun darahnya tidak mengalir, maka hukumnya masih tetap halal. Namun bila darahnya mengalir tetapi tidak bergerak, maka tidak boleh dimakan. Karena, gerakan merupakan bukti yang lebih kuat untuk menunjukkan kehidupan seekor hewan daripada mengalirnya darah. Adapun jika hewan tersebut bergerak lemah, maka hal itu bukanlah tanda kehidupan karena daging memang akan bergerak setelah dikuliti.

Adapun menurut Syafi'iyyah dan Hanabilah, tanda hidupnya seekor hewan ada tiga:[729]

1. *Al-Hayaat al-Mustamirrah*, artinya benar-benar hidup secara wajar sampai disembelih.
2. *Al-Hayaat al-Mustaqirrah*, artinya hewan tersebut masih mampu bergerak secara *ikhtiyariyyah* atau menunjukkan tanda-tanda bahwa ia masih hidup. Di antara tanda-tandanya adalah mengalirnya darah ketika disembelih. Akan tetapi menurut yang *ashah*, cukuplah gerakan yang kuat dari hewan tersebut adalah tanda ia masih hidup. Dan ketika menyembelih, tidak disyaratkan harus tahu bahwa hewan tersebut masih dalam keadaan *hayaat mustaqirrah*, cukup hanya dengan tanda yang menunjukkan bahwa ia masih hidup atau mengalirnya darah. Sembelihan seperti ini sudah sah dan halal dimakan, namun jika ragu akan kehidupan hewan tersebut, maka haram hukumnya memakan daging hewan tersebut.
3. *Hayaatul Madzbuuh* atau gerakan hidupnya hewan yang disembelih, yaitu hidup yang tidak disertai pendengaran, penglihatan, dan juga gerakan *ikhtiyariyyah*. Jenis ini, jika ada sebab yang menjadikannya sakit, seperti misalnya hewan tersebut sakit karena memakan tanaman yang membahayakan hingga membuatnya sekarat maka hukumnya tidak halal dimakan menurut pendapat yang mu'tamad.

727 *Ad-Durrul Mukhtaar wa Raddul Muhtaar*, Vol. 5, hlm. 217 dan 334.

728 *Al-Qawaaniin al-Fiqhiyyah*, hlm. 182; *Ahkaamul Qur'aan Lil-Jashaash*, Vol. 2, hlm. 306.

729 *Bujairimi al-Khathib*, Vol. 4, hlm. 248; *Kasysyaaful Qina'*, Vol. 6, hlm. 206; *Mughnil Muhtaaj*, Vol. 4, hlm. 271; *al-Mughnii*, Vol. 8, hlm. 583-585.

Akan tetapi jika tidak ada sebab yang membuatnya sekarat, seperti sakit hingga sekarat lantas disembelih maka hukumnya halal dimakan.

m. Pengaruh Sembelihan pada Hewan yang Tidak Dimakan

Maksud judul di atas adalah, bahwa sembelihan itu apakah berpengaruh pada halalnya memanfaatkan kulit hewan yang dagingnya tidak boleh dimakan dan menghilangkan najis dari hewan tersebut?

Dalam hal ini ada dua pendapat:

1. Ulama Hanafiyyah dan Malikiyyah dalam pendapat masyhurnya mengatakan[730] bahwa jika ada hewan yang tidak boleh dimakan, seperti binatang buas dan sejenisnya, lantas disembelih, maka daging, lemak, dan kulitnya menjadi suci, kecuali pada manusia dan babi. Karena, manusia mempunyai kehormatan dan kemuliaan. Adapun babi, karena memang ia najis *'ain*. Iman ad-Dardir dan ash-Shawi berkata, "Pendapat yang masyhur mengatakan bahwa proses penyembelihan itu tidak dapat menyucikan hewan yang asalnya memang haram dimakan seperti kuda, keledai, himar, anjing, dan babi. Adapun binatang buas dan burung yang liar, maka hukumnya suci jika disembelih.

   Adapun pendapat *ashah* yang difatwakan oleh Hanafiyyah adalah, bahwa daging dan lemak tidak dapat disucikan meskipun dengan disembelih. Namun, kulit bisa disucikan dengan sembelihan. Perincian seperti ini berlawanan dengan pendapat yang ada dalam kitab *al-Kanz*, *ad-Durrul Mukhtaar*, dan *al-Hidaayah*.

   Adapun dalil yang mereka gunakan adalah, bahwa sembelihan itu berpengaruh pada pembersihan najis basah dan darah yang mengalir. Jika memang sudah bersih, maka hewan itu suci sebagaimana dalam proses penyamakan. Sedangkan kulit dan daging, bukanlah termasuk yang basah dan juga bukan termasuk darah. Jika seekor hewan sudah jelas bukan termasuk hewan yang boleh dimakan dagingnya, maka hukum selainnya seperti semula, yaitu suci dan sembelihan berpengaruh padanya sebagaimana pengaruh samak pada pembersihan kulit. Jika kulitnya sudah suci setelah disamak, lantas terjatuh pada air dalam skala kecil, maka tidak lantas menjadi najis. Boleh hukumnya memanfaatkan kulit hewan yang tidak boleh dimakan. Namun, ada pendapat lain dari Hanafiyyah yang tidak membolehkannya, karena dianalogikan dengan makanan.

2. Ulama Syafi'iyyah dan Hanabilah berpendapat[731] bahwa penyembelihan tidak berpengaruh pada hewan yang tidak boleh dimakan, karena pengaruh sembelihan sebenarnya untuk memperbolehkan memakan daging hewan yang disembelih, sedangkan kulit itu termasuk bagian dari daging. Jadi, jika sembelihan tidak berpengeruh pada daging, maka tidak berpengaruh juga pada selainnya, seperti sembelihan orang Majusi atau sembelihan yang tidak sesuai dengan syara'. Dan dalam hal ini penyembelihan tidak boleh dikiaskan dengan penyamakan, karena penyamakan itu suatu proses untuk menghilangkan kotoran dan mengeringkan kulit sehingga bisa bertahan tidak sampai

---

730 *Tabyiinul Haqaa'iq*, Vol. 5,hlm. 296; *Takmiilaatul Fath*, Vol. 8,hlm. 64; *ad-Durrul Mukhtaar*, Vol. 1,hlm. 290, dan Vol. 5, hlm. 216; *al-Badaa'i'*, Vol. 1, hlm. 86; *Bidaayatul Mujtahid*, Vol. 1, hlm. 427; *al-Lubaab*, Vol. 3, hlm. 230; *al-Qawaaniin al-Fiqhiyyah*, hlm. 181; *asy-Syarhush Shaghiir*, vol. 1, hlm. 45; *Syarhur Risaalah*, Vol. 1,hlm. 384; *asy-Syarhul Kabiir*, Vol. 1, hlm. 56.

731 *Mughnil Muhtaaj*, Vol. 1, hlm. 58; *al-Mughnii*, Vol. 1, hlm. 71.

berubah. Sedangkan penyembelihan itu, prosesnya bukan seperti itu, sehingga tidak bisa disamakan dengan penyamakan.

Ulama Syafi'iyyah telah menjelaskan haramnya menyembelih hewan yang tidak boleh dimakan dagingnya, meskipun tujuannya untuk membuat hewan tersebut tenang, seperti misalnya menyembelih *himar* yang menderita penyakit kronis yang membuatnya menderita.[732] Rasulullah saw. sendiri telah melarang membunuh anjing, kecuali anjing hitam legam. Beliau malah menyuruh untuk membunuhnya.[733]

3. ALAT UNTUK MENYEMBELIH

Para fuqaha telah sepakat bahwa segala sesuatu yang dapat mengalirkan darah dan memotong urat leher hewan, baik itu berupa besi, batu, kayu, tongkat, maupun kaya, maka alat tersebut boleh digunakan untuk menyembelih.

Akan tetapi, kemudian mereka berbeda pendapat mengenai gigi, kuku, dan tulang, apakah ketiga benda itu termasuk alat untuk menyembelih atau bukan. Dalam hal ini ada dua pendapat. Ulama Hanafiyyah dan Malikiyyah secara umum cenderung membolehkan ketiganya untuk menyembelih, namun Syafi'iyyah dan Hanabilah tidak memperbolehkannya. Di antara dua pendapat itu yang *aula* atau *ashah* adalah pendapat Syafi'iyyah dan Hanabilah, yaitu tidak bolehnya menyembelih dengan ketiga benda tersebut, karena ada hadits shahih yang digunakan sebagai dalil.

1. Ulama Hanafiyyah berpendapat,[734] boleh hukumnya menyembelih dengan benda atau alat apa pun, asalkan bisa memotong urat leher dan mengalirkan darah meskipun dengan api atau kulit tebu, atau batu pipih seperti pisau, atau dengan kuku, tulang, tanduk, dan gigi yang memang dapat digunakan untuk mengalirkan darah atau memotong urat leher. Akan tetapi untuk empat benda terakhir, hukum penggunaannya makruh, karena dapat menimbulkan bahaya atau menyakiti hewan yang disembelih, seperti menyembelih dengan pisau tumpul. Dalil yang mereka gunakan adalah hadits Nabi yang berbunyi, "*Alirkanlah darah dengan benda apa pun.*"[735] Riwayat lain mengatakan, "*Potonglah urat leher dengan menggunakan benda apa pun.*"[736] Berdasarkan hadits tersebut, maka ulama Hanafiyyah membolehkan penyembelihan dengan benda apa pun termasuk kuku, tulang, tanduk, dan gigi, karena benda-benda tersebut juga dapat memenuhi syarat penyembelihan, sehingga fungsinya sama seperti pisau, batu, dan besi.

Jika kuku dan tulang itu masih berada pada tempatnya (belum terpisah), maka tidak boleh digunakan untuk menyembelih, meskipun dapat memotong urat dan mengalirkan darah. Pendapat ini sudah menjadi kesepakatan, karena sesuai dengan bunyi nash hadits.

Adapun pengecualian gigi dan kuku dalam hadits riwayat Rafi' bin Khadij dimungkinkan pada selain yang terlepas, yang masih berada pada tempatnya. Ka-

---

732 *Bujairimi al-Khaatib*, Vol. 4, hlm. 248.

733 HR Ahmad dan Lima Ashhabus Sunan. Hadits ini dianggap shahih oleh imam at-Tirmidzi (*Nailul Authaar*, Vol. 8, hlm. 128).

734 *Takmiilaatu Fathil Qadiir*, Vol. 8, hlm. 59; *Tabyiinul Haqaa'iq*, Vol. 5, hlm. 290; *ad-Durrul Mukhtaar*, Vol. 5, hlm. 207; *al-Luubaab Syarhul Kitaab*, Vol. 3, hlm. 227.

735 Redaksi hadits ini di dalam *Sunan an-Nasa'i* dan *Musnad Ahmad* melalui riwayat Adi bin Hatim. Lengkapnya, "Alirkanlah darah dengan benda apa pun dan sebutlah nama Allah." (*Nashbur Raayah*, Vol. 4, hlm. 187)

736 Menurut Imam az-Zaila'i, hadits ini *gharib* (*Nashbur Raayah*, Vol. 4, hlm. 185).

rena, kuku yang masih menempel pada tempatnya sukar untuk membunuh karena bergantung pada tempatnya itu.

Selain memakruhkan penyembelihan dengan empat alat di atas, ulama Hanafiyyah juga memakruhkan penyembelihan menggunakan alat lain selain besi dan pisau, jika memang tidak perlu dan di situ ada besi atau pisau yang digunakan untuk menyembelih. Alasannya, karena termasuk menyiksa hewan tanpa ada keperluannya, dan juga karena Rasul memerintahkan untuk menyembelih dengan cara yang santun.

2. Ulama Malikiyyah berpendapat,[737] jika memang ada besi atau alat yang lazim untuk menyembelih, seperti pisau dan sejenisnya, maka hukumnya sudah jelas. Akan tetapi jika yang ada itu selain besi, seperti batu, kaca, kuku, dan gigi, maka ada empat *qaul* dari Imam Malik:

   Pertama, boleh hukumnya secara mutlak baik *muttashil* maupun *munfashil*. *Kedua*, tidak boleh secara mutlak dan jika disembelih dagingnya tetap tidak boleh dimakan. *Ketiga*, hukumnya tergantung. Boleh hukumnya jika *munfashil*, dan tidak boleh jika *muttashil*. *Keempat*, makruh menyembelih menggunakan gigi secara mutlak, dan boleh dengan kuku secara mutlak.

   Jika kemudian tidak ada alat lain selain kuku dan gigi, maka boleh menggunakan keduanya untuk menyembelih, meskipun hanya dengan sepotong tulang tajam.

3. Ulama Syafi'iyyah dan Hanabilah berpendapat[738] halal hukumnya menyembelih dengan setiap alat atau benda tajam yang dapat memotong dengan mudah seperti besi, tembaga, emas, kayu, rotan, batu, dan kaca, kecuali kuku dan gigi. Syafi'iyyah menambahkan juga, kecuali segala jenis tulang, baik *muttashil* maupun *munfashil*, baik tulang manusia maupun yang lainnya. Alasan tidak bolehnya menyembelih dengan gigi adalah, karena ia termasuk tulang sehingga benda apa pun yang termasuk tulang tidak boleh digunakan untuk menyembelih. Akan tetapi, ulama Hanabilah memperbolehkan menyembelih dengan tulang.[739] Dalil yang mereka gunakan adalah hadits Nabi melalui riwayat Rafi' bin Khadij dalam *Musnad Ahmad* dan Enam Imam Hadits. Rafi' berkata, "Ya Rasulullah, besok kami akan berperang namun kami tidak mempunyai pisau." Rasul bersabda, "*Apa saja yang bisa mengalirkan darah dan disebutkan nama Allah ketika menyembelih, maka makanlah dagingnya, selama tidak menggunakan gigi dan kuku. Karena, gigi itu termasuk tulang, sedangkan kuku itu alat penyembelihan orang Habasyah.*"

Pisau Tumpul

Jika seseorang menyembelih dengan pisau tumpul, maka hukumnya boleh menurut Syafi'iyyah dengan dua syarat. *Pertama*, penyembelihannya tidak membutuhkan kekuatan penyembelih. *Kedua*, pemotongan kerongkongan dan urat laluan makanan dilakukan sebelum selesainya gerakan hewan ketika disembelih. Pendapat ini hampir sama dengan pendapat Hanabilah, yaitu jika alat atau pisau

---

737 *Asy-Syarhul Kabiir*, Vol. 2, hlm. 107; *asy-Syarhush Shaghiir*, Vol. 2,hlm. 178; *Bidaayatul Mujtahid*, Vol. 1, hlm. 433; *al-Qawaaniin al-Fiqhiyyah*, hlm. 183.

738 *Mughnil Muhtaaj*,Vol. 4, hlm. 272; *al-Muhadzdzab*, Vol. 1, hlm. 252; *al-Mughnii*, Vol. 8, hlm. 573; *Kasysyaaful Qinaa'*, Vol. 6, hlm. 203-205.

739 Alasannya, karena tulang secara umum masuk pada alat yang boleh digunakan untuk menyembelih, namun kemudian ada pengecualian khusus, yaitu kuku dan gigi. Tulang lain selain keduanya, hukumnya boleh digunakan untuk menyembelih, karena *manthuq* lebih didahulukan daripada *ta'liil*.

yang digunakan itu tumpul sehingga proses penyembelihan jadi lambat yang menyebabkan hewan sembelihan tersiksa, maka hukumnya tidak boleh dimakan, karena proses penyembelihannya diragukan.

Kesimpulannya: mayoritas ulama membolehkan proses penyembelihan menggunakan tulang, sedangkan Syafi'iyyah mengharamkan penyembelihan dengan tulang secara mutlak. Adapun penyembelihan dengan gigi dan kuku, ulama Hanafiyyah membolehkannya jika terlepas dari tempatnya. Sedangkah Syafi'iyyah dan Hanabilah, mengharamkan penyembelihan dengan keduanya, baik masih menyatu maupun sudah terlepas. Ibnu Rusyd dari kalangan Malikiyyah berpendapat boleh menyembelih dengan menggunakan gigi dan kuku, dengan syarat terpisah dari tempatnya. Namun jika masih menempel, hukumnya tidak boleh sebagaimana pendapat Hanafiyyah.

4. HEWAN YANG DISEMBELIH

Secara umum, pembahasan ini berkaitan dengan hewan sembelihan, sedangkan pembahasan khususnya sudah dipaparkan pada tema "makanan dan minuman."

Proses penyembelihan adalah syarat utama yang menjadikan halalnya hewan darat yang memang boleh dimakan, karena Allah SWT telah berfirman dalam Al-Qur'an yang artinya,

"Diharamkan bagimu (memakan) bangkai, darah, daging babi, dan (daging) hewan yang disembelih bukan atas (nama) Allah, yang tercekik, yang dipukul, yang jatuh, yang ditanduk, dan yang diterkam binatang buas, kecuali yang sempat kamu sembelih...." **(al-Maa'idah: 3)**

Dalam ayat ini terdapat pengecualian setelah pernyataan haram, dan itu artinya sesuatu yang dikecualikan itu hukumnya mubah.

Hewan diklasifikasikan menjadi tiga kelompok menurut aturan penyembelihan yang syar'i yaitu hewan darat, hewan air, dan hewan amfibi.

a. Hewan Laut

Hewan laut adalah hewan-hewan yang tidak dapat hidup kecuali di air. Ada dua pendapat ulama mengenai hukum memakan hewan laut.

1) Madzhab Hanafiyyah berpendapat[740] bahwa seluruh hewan yang hidup di air haram dimakan kecuali ikan. Ikan halal dimakan meskipun tanpa disembelih, kecuali ikan yang mati dan terapung dengan perut di permukaan air. Dalil yang mereka gunakan adalah firman Allah yang artinya, *"Diharamkan bagimu (memakan) bangkai ...."* **(al-Maa'idah: 3)** dan juga firman-Nya yang artinya, *"...dan mengharamkan bagi mereka segala yang buruk."* **(al-A'raaf: 157)** Segala hewan air selain ikan, seperti kodok, kepiting, ular, dan sejenisnya, semuanya termasuk buruk.

   Rasulullah saw. sendiri juga melarang memanfaatkan obat yang terbuat dari kodok, selain juga beliau melarang membunuhnya.[741] Pelarangan di sini adalah larangan memakan kodok. Karena, pelarangan membunuh itu bisa jadi karena kemuliaannya, seperti membunuh manusia, atau bisa jadi karena haram dimakan, seperti burung *shard*[742] dan hudhud. Dalam hal ini, kodok bukanlah termasuk ka-

740 *Al-Badaa'i'*, Vol. 5, hlm. 35-39; *Tabyiinul Haqaa'iq*, Vol. 5, hlm. 294-297; *Takmiilaatul Fath*, Vol. 8, hlm. 61-65; *ad-Durrul Mukhtaar*, Vol. 5, hlm. 214-217; *al-Lubaab*, Vol. 3, hlm. 228-231.

741 HR Abu Dawud, an-Nasa'i, al-Hakim, dan Imam Ahmad dari riwayat Ishaq bin Rahawaih. Dikatakan bahwa ada seorang dokter bertanya kepada Rasulullah mengenai kodok yang dibuat obat. Beliau melarang membunuh kodok (*Nashbur Raayah*, Vol. 4, hlm. 201).

742 *Shard* adalah jenis burung yang kepalanya besar badannya putih dan punggungnya hijau. Mencari mangsanya dengan berburu jenis burung yang kecil.

tegori mulia, sehingga pelarangan membunuhnya karena haram dimakan.

Adapun dalil haramnya makan ikan yang mati terapung adalah hadits yang berbunyi, "*Apa pun yang dilemparkan oleh laut atau terdampar ke darat, maka makanlah. Namun yang mati di laut dan terapung, janganlah dimakan.*"[743]

2) Mayoritas ulama selain Hanafiyyah berpendapat[744], dan pendapat inilah yang lebih shahih, bahwa hewan air seperti ikan dan sejenisnya yang tidak dapat hidup kecuali di air seperti kepiting, ular air, anjing laut, babi laut, dan sejenisnya, hukumnya halal dimakan tanpa harus disembelih. Bagaimana pun matinya tidak menjadi persoalan, baik mati karena terbentur batu, mati karena dipukul, atau karena pasang surut air, baik mati tenggelam maupun terapung, jika memang tidak dikhawatirkan membawa penyakit yang membahayakan. Mayoritas ulama selain Hanafiyyah pendapatnya sama mengenai hewan air, namun untuk babi laut, Imam Malik memakruhkannya. Ia berkata, "Kalian memberinya nama babi." Imam Laits bin Sa'ad sendiri berkata, "Adapun hukum babi laut, keduanya tidak boleh dimakan dalam keadaan bagaimana pun."

Dasar yang digunakan mayoritas ulama dalam pengambilan hukumnya adalah firman Allah dalam Al-Qur'an yang artinya,

"Dihalalkan bagimu hewan buruan laut dan makanan (yang berasal) dari laut sebagai makanan yang lezat bagimu, dan bagi orang-orang yang dalam perjalanan; dan diharamkan atasmu (menangkap) hewan darat, selama kamu sedang ihram. Dan bertakwalah kepada Allah yang kepada-Nya kamu akan dikumpulkan (kembali)." **(al-Maa'idah: 96)**

Penyebutan "binatang buruan laut" dalam ayat di atas berarti hewan laut lain selain ikan. Rasulullah saw. sendiri ketika ditanya mengenai hukum berwudhu dengan air laut beliau menjawab, "*Laut itu suci airnya dan halal bangkainya.*"[745] Dalam hadits lain, beliau juga bersabda, "*Telah dihalalkan bagi kita dua bangkai dan dua darah. Dua bangkai itu adalah bangkai ikan dan bangkai belalang. Adapun dua darah yang halal bagi kita adalah hati dan limpa.*"[746] Hadits lain mengatakan, "*Allah telah menyembelih hewan yang ada di laut untuk manusia.*"[747] Ada juga hadits shahih dalam *Shahih Bukhari* dan *Shahih Muslim* juga Ahmad mengenai ikan paus yang panjangnya mencapai 60 kaki. Hadits ini menceritakan tentang Abu Ubaidah beserta kerabatnya yang menemukan ikan paus tersebut terdampar di tepi laut dalam keadaan mati. Lantas, mereka memakannya selama satu bulan hingga mereka kenyang dan gemuk, bahkan mereka menyisakan untuk diberikan kepada Nabi saw. dan beliau pun ikut makan.[748]

743 HR Abu Dawud dan Ibnu Majah. Hadits ini termasuk dhaif (*Nashbur Raayah*, Vol. 4, hlm. 202; *Takhriij Ahaadiits Tuhfatul Fuqahaa*, Vol. 3, hlm. 70).

744 *Bidaayatul Mujtahid*, Vol. 1, hlm. 425; *al-Qawaaniin al-Fiqhiyyah*, hlm. 171-181; *Mughnil Muhtaaj*, Vol. 4, hlm. 267; *al-Muhadzdzab*, Vol. 1, hlm. 250; *al-Mughnii*, Vol. 8, hlm. 606-608; *Kasysyaaful Qinaa'*, Vol. 6, hlm. 202.

745 HR Imam Lima, Malik, Ibnu Abi Syaibah, dan dianggap shahih oleh Ibnu Khuzaimah, Ibnu Hibban, dan Imam at-Tirmidzi (*Subulus Salaam*, Vol. 1, hlm. 14; *Nailul Authaar*, Vol. 8, hlm. 149).

746 HR Ahmad dan Ibnu Majah (*Subulus Salaam*, Vol. 1, hlm. 25; *Nailul Authaar*, Vol. 8, hlm. 147).

747 HR ad-Daruquthni. Imam Bukhari juga menyebutkan hadits yang hampir sama dengan derajat *mauquf*. Redaksinya adalah, "Setiap hewan yang ada di laut itu telah disembelih." (*Nailul Authaar*, Vol. 8, hlm. 150)

748 HR Ahmad dan pemilik Kutubus Sittah (*Jam'ul Fawaa'id*, Vol. 1, hlm. 542; *Nashbur Raayah*, Vol. 4, hlm. 204).

b. Hewan Darat

Hewan darat adalah hewan-hewan yang tidak dapat hidup kecuali di darat. Hewan darat ini dibagi lagi menjadi tiga jenis.

Pertama, hewan yang tidak punya darah sama sekali, seperti belalang, lalat, semut, lebah, ulat, cacing, tawon, lebah, kumbang, kalajengking, hewan-hewan berbisa, dan lain-lain. Semuanya tidak boleh dimakan, kecuali belalang karena yang lainnya termasuk binatang buruk dan Allah sendiri mengharamkan yang buruk,

"...dan mengharamkan bagi mereka segala yang buruk." **(al-A'raaf: 157)**

Akan tetapi, belalang dengan berbagai jenisnya dihalalkan, atau dengan kata lain dikecualikan dari pengelompokan di atas dengan hadits Nabi yang berbunyi, *"Telah dihalalkan bagi kita dua bangkai, yaitu bangkai ikan dan bangkai belalang."*

Ulama Malikiyyah sedikit berbeda dalam pengambilan hukum belalang. Mereka mensyaratkan belalang itu harus disembelih atau ada mati karena sebab, bisa dengan memotong anggota tubuhnya, membakarnya, atau dengan merebusnya. Alasannya, karena semua hewan darat yang tidak berdarah menurut mereka perlu juga disembelih. Ulama Hanabilah berpendapat, makruh hukumnya menelan belalang hidup-hidup, karena itu termasuk menyakitinya. Menurut mereka juga, haram hukumnya menelan ikan hidup-hidup.[749]

Kedua, hewan darat yang tidak mempunyai darah yang mengalir seperti ular, tokek dan sejenisnya, reptil atau tokek besar, segala jenis serangga, dan hama tanah baik tikus maupun kutu unta, landak, biawak, jenis tikus, musang dan sejenisnya, dan cacing, haram dimakan karena termasuk *khabits* atau buruk dan Rasul juga menyuruh untuk membunuhnya.[750] Rasulullah saw. bersabda, *"Ada beberapa hewan berbahaya yang boleh dibunuh, baik di tanah halal maupun haram yaitu ular, burung gagak yang berbintik, tikus, dan anjing gila."*

Ulama Hanafiyyah, dan satu *qaul* ulama Malikiyyah mengharamkan memakan daging biawak, karena Rasulullah saw. melarang Aisyah memakannya ketika ia bertanya mengenai biawak.

Akan, tetapi mayoritas ulama membolehkan memakan daging biawak, karena Rasulullah saw. membiarkan para sahabat makan daging biawak di hadapan beliau. Ibnu Abbas meriwayatkan bahwa Khalid bin Walid pernah makan daging biawak di hadapan Rasulullah saw., dan beliau melihatnya. Beliau lantas bersabda, *"Tidak, hewan ini tidak haram. Hanya saja tidak ada hewan seperti ini di lingkunganku sehingga aku sedikit aneh melihatnya."* Ulama Malikiyyah membolehkan memakan daging keong jika direbus atau dipanggang, bukan yang mati dengan sendirinya.

Ulama Syafi'iyyah membolehkan memakan daging landak, musang, rubah, *yarbu'* (sejenis tikus), *al-fanak* (sejenis musang), dan *as-samuur* (sejenis musang) karena dianggap baik oleh orang Arab. Kriterianya, apa saja yang dianggap oleh penduduk Hijaz termasuk baik, maka halal hukumnya. Sebaliknya jika dianggap buruk, maka haram hukumnya karena Allah dalam Al-Qur'an telah berfiman yang artinya,

---

749 *Al-Badaa'i',* Vol. 5, hlm. 36; *Bidaayatul Mujtahid,* Vol. 1, hlm. 425; *al-Qawaaniin al-Fiqhiyyah,* hlm. 181; *Mughnil Muhtaaj,* Vol. 4, hlm. 303; *al-Mughnii,* Vol. 8, hlm. 573; *Kasysyaaful Qinaa',* Vol. 6, hlm. 202.

750 *Al- Badaa'i',* Vol. 5, hlm. 36; *Bidaayatul Mujtahid,* Vol. 1, hlm. 454; *al-Qawaaniin al-Fiqhiyyah,* hlm. 172; *Mughnil Muhtaaj,* Vol. 4, hlm. 299; *al-Mughnii,* Vol. 8, hlm. 585.

"...dan yang menghalalkan segala yang baik bagi mereka dan mengharamkan segala yang buruk bagi mereka...." **(al-A'raaf: 157)**

Ketiga, hewan darat yang mempunyai darah mengalir ditubuhnya. Dan itu ada yang jinak dan ada yang buas.

Adapun binatang ternak yang jinak seperti unta, sapi, dan kambing hukumnya halal dimakan karena Allah telah berfirman yang artinya,

"Dan hewan ternak telah diciptakan-Nya untuk kamu, padanya ada (bulu) yang menghangatkan dan berbagai manfaat, dan sebagiannya kamu makan." **(an-Nahl: 5)**

dan juga firman-Nya yang berbunyi,

"... Hewan ternak dihalalkan bagimu, kecuali yang akan disebutkan kepadamu...." **(al-Maa'idah: 1)**

Haram hukumnya memakan daging *bighal* (peranakan kuda dan keledai) dan keledai, namun halal hukumnya memakan daging kuda meskipun *makruh tanzih* menurut Abu Hanifah[751] karena ada hadits riwayat Jabir yang menyatakan bahwa Nabi saw. pada Perang Khaibar melarang memakan daging keledai piaraan dan mengizinkan memakan daging kuda,[752] dan juga *bighal* yang terlahir dari keledai. Karena, hewan yang terlahir itu hukumnya ikut induknya dalam hal halal haramnya. Demikian juga haram hukumnya sesuatu yang terlahir dari hubungan manusia dan binatang buas. Pendapat Syafi'iyyah ini berbeda dengan Hanafiyyah dan Hanabilah yang cenderung membolehkannya karena dilihat dari asalnya.

Adapun sebab yang menjadikan makruhnya makan daging kuda menurut Hanafiyyah adalah, karena kuda itu kendaraan yang ditunggangi dan berjihad, serta adanya hadits-hadits yang berbeda mengenai halal dan haramnya kuda. Karena itu, daging kuda dimakruhkan untuk berhati-hati.[753] Akan tetapi yang masyhur menurut Malikiyyah, hukum daging kuda adalah haram.

Kemudian para ulama sepakat bahwa halal hukumnya hewan-hewan jinak jenis burung yang tidak berkuku seperti ayam, burung dara, itik, bebek, dan angsa. Akan tetapi, hewan-hewan jinak yang buas hukumnya tetap haram, seperti anjing dan kucing.[754]

Adapun hewan-hewan yang liar atau ganas atau binatang buas: menurut mayoritas ulama selain Malikiyyah hukumnya haram memakan setiap hewan atau burung yang berkuku karena ia makan bangkai, dan juga haram makan daging hewan buas yang bertaring seperti singa, srigala, anjing hutan, macan tutul, macan kumbang, musang, kucing, tupai, jenis musang, musang, beruang, kera, gajah, dan *ad-dilqu* (hewan yang mirip seperti musang).

Haram juga memakan burung yang berkuku tajam, seperti burung elang dengan berbagai jenisnya, burung hantu, burung gagak,

---

751 *Al-Badaa'i',* Vol. 5, hlm. 37; *Bidaayatul Mujtahid,* Vol. 1, hlm. 455; *asy-Syarhul Kabiir,* Vol. 1, hlm. 49; *al-Qawaaniin al-Fiqhiyyah,* hlm. 172; *Mughnil Muhtaaj,* Vol. 4, hlm. 298; *al-Mughnii,* Vol. 8, hlm. 586.

752 *Muttafaq 'alaih.*

753 Ada hadits shahih yang terdapat dalam *Shahih Bukhari* dan *Shahih Muslim* dari riwayat Asma' ia berkata, "Pada masa Rasulullah saw. kami pernah menyembelih kuda dan dagingnya kami makan di Madinah." Adapun hadits riwayat Khalid tentang pelarangan daging kuda, Imam Ahmad berkata, "hadits tersebut *munkar.*" Abu Dawud malah berpendapat hadits itu sudah dihapus hukumnya, sedangkan berdalil dengan ayat *"Dan (Dia telah menciptakan) kuda, bagal, dan keledai, untuk kamu tung-gangi dan (menjadi) perhiasan. Allah menciptakan apa yang tidak kamu ketahui."* **(an-Nahl: 8)** tidak dapat diterima, karena ayat ini termasuk Makkiyyah, sedangkan daging keledai diharamkan pada Perang Khaibar, yaitu pada tahun ketujuh Hijriyah.

754 *Al-Badaa'i',* Vol. 5, hlm. 39; *Mughnil Muhtaaj,* Vol. 4, hlm. 300 dan 302; *al-Mughnii,* Vol. 8, hlm 592; *al-Qawaaniin al-Fiqhiyyah,* hlm.172; *al-Muhadzdzab,* Vol. 1, hlm. 248.

sejenis burung nasar, burung nasar, burung rajawali, burung martin, kelelawar, dan sejenisnya.[755]

Ulama Syafi'iyyah mengharamkan makan daging *babgha'* dan burung merak karena buruk dagingnya. Mereka juga mengharamkan burung hudhud dan burung *shard*.[756] Akan tetapi, dalam madzhab Hanabilah ada dua pendapat mengenai hudhud dan *shard*. Menurut Imam Ahmad, keduanya halal karena tidak termasuk burung yang mempunyai kuku panjang dan juga tidak buruk. Pendapat kedua menyatakan keharamannya, karena Rasulullah saw. melarang membunuh burung hudhud, *shard*, semut, dan lebah. Adapun dalil pengharaman setiap hewan berkuku tajam adalah hadits Nabi ketika di Khaibar. Beliau melarang memakan daging hewan buas berkuku tajam, dan hewan buas bertaring."[757]

Ada sebuah *qaul* dari Imam Malik bahwa binatang buas yang berkaki empat hanya makruh hukumnya, dan itu yang *rajih* menurutnya. Akan tetapi, ada satu pendapat lagi yang mengatakan bahwa semua binatang buas berkaki empat haram hukumnya. Adapun untuk jenis burung hukumnya halal menurut Malikiyyah, baik yang berkuku tajam maupun tidak. Dalil yang digunakan adalah firman Allah yang artinya,

"Katakanlah, 'Tidak kudapati di dalam apa yang diwahyukan kepadaku, sesuatu yang diharamkan memakannya bagi yang ingin memakannya, kecuali daging hewan yang mati (bangkai), darah yang mengalir, daging babi -karena semua itu kotor- atau hewan yang disembelih bukan atas (nama) Allah. Tetapi barangsiapa terpaksa bukan karena menginginkan dan tidak melebihi (batas darurat) maka sungguh, Tuhanmu Maha Pengampun, Maha Penyayang.'" **(al-An'aam: 145)**

Jadi selain yang disebutkan dalam ayat ini hukumnya halal, sedangkan larangan dalam hadits menunjukkan makruh saja.

Dalam masalah hewan berkuku atau bertaring, ulama Syafi'iyyah mengharamkannya dengan catatan kuku atau taring tersebut kuat. Mereka menghalalkan hewan-hewan yang berkuku atau bertaring, tetapi kuku atau taringnya lemah seperti musang, sejenis tikus, dan anjing hutan. Adapun untuk burung gagak yang makan tanaman, hukumnya halal.

Ulama Hanabilah juga memberikan keringanan. Artinya, boleh memakan daging anjing hutan karena hadits riwayat Jabir yang berbunyi, "Rasulullah saw. pernah menyuruh kami untuk memakan daging anjing hutan. Lantas aku bertanya, 'Apakah itu termasuk hewan buruan?' Beliau menjawab, '*Ya*.'" Dalam redaksi lain disebutkan, "Aku pernah bertanya kepada Rasulullah saw. mengenai anjing hutan, lantas beliau manjawab, '*Anjing hutan itu termasuk hewan buruan. Dan jika orang yang sedang ihram memburunya, maka ia dikenai sangsi harus menyembelih kambing*.'"

Riwayat tentang *rukhshah* ini diriwayatkan oleh Sa'ad, Ibnu Umar, Abu Hurairah, Urwah bin Zubair, Ikrimah, dan Ishaq. Urwah berkata, "Orang Arab masih terus memakan daging anjing hutan, dan mereka tidak menganggap makan anjing hutan itu berbahaya." Imam Ahmad juga memberikan *rukhshah* untuk memakan hewan sejenis tikus, karena hukum asal itu adalah mubah selama belum ada dalil yang mengharamkannya.

---

755 *Al-Badaa'i'*, Vol. 5, hlm. 39; *Mughnil Muhtaaj*, Vol. 4, hlm. 300 dan 302; *al-Mughnii*, Vol. 8, hlm 592; *al-Qawaaniin al-Fiqhiyyah*, hlm. 172; *al-Muhadzdzab*, Vol. 1, hlm. 247; *al-Lubaab*, Vol. 3, hlm. 229.

756 *Shard* adalah jenis burung yang kepalanya besar, badannya putih, dan punggungnya hijau. Mencari mangsanya dengan berburu jenis burung yang kecil.

757 HR *Jama'ah* kecuali Bukhari dan at-Tirmidzi (*Nashbur Raayah*, Vol. 4, hlm. 192; *Nailul Authaar*, Vol. 8, hlm.116).

Adapun hewan buas selain yang bertaring dan berkuku hukumnya halal dimakan seperti kijang, sapi hutan, keledai hutan beserta segala jenisnya, kambing hutan, kijang orix, dan lain-lain. Dalilnya hadits Nabi yang berkaitan dengan keledai hutan, *"Makanlah dagingnya."*

Adapun kelinci, hukumnya juga halal dimakan, karena termasuk hewan yang baik dan tidak termasuk hewan yang bertaring. Rasulullah saw. sendiri yang mengizinkan untuk memakannya.[758]

Halal hukumnya memakan semua jenis burung liar yang tidak berkuku tajam seperti burung dara, burung puyuh, burung pipit, burung yang berjalan dengan satu kaki, burung gagak yang makannya tanaman dan biji-bijian, dan setiap hewan jenis burung meskipun berbeda warna, seperti burung bulbul, burung pipit kecil yang kepalanya merah, burung jalak, dan lain-lain.

Dalam pendapat yang *ashah* menurut Hanafiyyah, halal hukumnya memakan burung *'aq'aq*, yaitu jenis burung yang punya dua warna, putih dan hitam, ekornya panjang, namun sayapnya pendek, dan suaranya membuat orang berperasaan tidak enak. Burung ini terkadang makan biji dan terkadang makan bangkai sehingga ulama Syafi'iyyah mengharamkannya. Selain itu, Syafi'iyyah juga mengharamkan makan daging burung gagak yang besar atau disebut gagak gunung, karena hanya tinggal di pegunungan. Tetapi untuk gagak kecil, mereka masih berselisih. Ada yang mengharamkan dan ada juga yang menghalalkan, namun yang zahir menghalalkannya karena gagak jenis ini memakan tumbuh-tumbuhan.

Ulama Hanabilah mengharamkan makan burung *'aq'aq* karena burung ini pemakan bangkai. Imam Ahmad berkata, "Jika ia tidak makan bangkai, sebenarnya tidak apa-apa. Artinya, boleh dimakan."

c. Hewan Amfibi

Yang dimaksud hewan darat laut adalah jenis hewan yang dapat hidup di darat dan di air, seperti kodok, kura-kura, kepiting, ular, buaya, anjing laut, dan lain-lain. Untuk hewan jenis ini ada tiga pendapat ulama:

1) Ulama Hanafiyyah dan Malikiyyah berpendapat,[759] "Hewan yang bisa hidup di darat dan di laut haram dimakan karena termasuk *khabits*. Adapun untuk ular haram juga hukumnya karena berbisa, sedangkan Rasulullah saw. sendiri melarang membunuh kodok.[760] Jika kodok itu halal, Rasulullah saw. tidak akan melarang untuk membunuhnya.
2) Ulama Malikiyyah berpendapat, "Boleh hukumnya memakan daging kodok, serangga, kepiting, dan kura-kura, karena tidak ada nash atau dalil yang mengharamkannya. Adapun pengharaman dengan alasan *khabits*, haruslah dengan nash syar'i, bukan dengan pendapat manusia. Jadi, hewan-hewan yang dianggap *khabits* oleh manusia hukumnya tidak haram, selama tidak ada nash pengharamannya.
3) Ulama Hanabilah dalam hal ini memiliki perincian hukum.[761] Mereka berpendapat bahwa setiap hewan yang bisa hidup di darat dan di air tidak halal jika tanpa disembelih, seperti burung air, kura-kura, dan anjing laut, kecuali yang tidak punya

758 Muhammad bin Shafwan pernah berburu dan mendapatkan dua kelinci lantas disembelih. Ketika Rasul datang, beliau menyuruhnya untuk memakan kelinci itu. **(HR Ahmad, an-Nasa'i, dan Ibnu Majah)**

769 *Al-Lubaab Syarhul Kitaab*, Vol. 3, hlm. 230; *Takmiilaatul Fath*, Vol. 8, hlm. 62; *Mughnil Muhtaaj*, Vol. 4; hlm. 298; *al-Muhadzdzab*, Vol. 1, hlm. 250.

760 HR Ahmad dan Abu Dawud (*Nashbur Raayah*, Vol. 4, hlm. 201).

761 *Al-Mughnii*, Vol. 8, hlm. 606; *Kasysyaaful Qinaa'*, Vol. 6, hlm. 202.

darah seperti kepiting yang menurut Imam Ahmad hukumnya halal dimakan, meskipun tanpa disembelih. Karena, kepiting itu hewan laut yang hidup di darat. Ia juga tidak memiliki darah sehingga tidak perlu disembelih, berbeda dengan hewan yang memiliki darah yang harus disembelih dahulu sebelum dimakan. Akan tetapi, pendapat yang *ashah* sebagaimana dalam *Syarah al-Muqni'* karya Ibnu Muflih al-Hambali, kepiting itu tidak halal dimakan kecuali setelah disembelih.

Kodok juga tidak boleh dimakan, karena Rasulullah saw. melarang untuk membunuhnya. Dan itu menunjukkan haramnya kodok untuk dimakan, sebagaimana juga tidak boleh memakan daging buaya.

Tambahan: Berkaitan dengan Cara Penyembelihan Modern Menggunakan Alat-Alat Canggih

Dalam penyembelihan, tidak ada larangan untuk menggunakan peralatan yang fungsinya melemahkan perlawanan hewan ketika disembelih tanpa menimbulkan sakit pada hewan tersebut. Berdasarkan hal itu, maka dalam penyembelihan secara Islam diperbolehkan menggunakan metode bius modern tanpa mematikan sebelum proses penyembelihan, seperti menggunakan oksida khusus ketika menyembelih. Akan tetapi, haram hukumnya menyembelih dengan menembakkan pistol atau dengan aliran listrik, dengan tongkat pemukul, atau batu pemberat, dan metode lain yang meskipun tidak membahayakan tetapi menimbulkan sakit pada hewan.

Namun demikian, penggunaan alat-alat terlarang itu tidak lantas menjadikan hewan sembelihan haram dimakan. Adapun perusakan pada otak hewan dengan memukulnya, maka hewan sembelihan tidak boleh dimakan menurut Malikiyyah, karena dengan begitu hewan kehilangan tempat atau salurat sembelihan, yaitu otak. Akan tetapi jika tetap hidup, masih boleh dimakan menurut mereka. Adapun menurut Syafi'iyyah dan Hanabilah, hewan tadi tetap boleh dimakan jika masih hidup dan sempat disembelih. Menurut Hanafiyyah juga, masih boleh dimakan jika penyembelih segera memotong urat hewan tersebut. Metode penyembelihan modern sekarang cukup menggunakan alat penyembelih yang tajam dan proses pemotongannya cepat.

Boleh juga menyembelih melalui punggung leher menurut selain Malikiyyah. Namun hukumnya makruh, karena termasuk menyakiti hewan sembelihan.

Hewan yang ditusuk dengan benda tajam hingga mengeluarkan darah lantas baru disembelih hukumnya tidak boleh dimakan, sebelum benar-benar diketahui hewan tersebut setelah ditusuk masih hidup.

Di atas telah saya jelaskan bahwa memakan daging hewan sembelihan impor dari negara Kristen boleh hukumnya, meski waktu menyembelih tidak membaca basmalah, namun dengan syarat hewan tersebut disembelih, bukan dicekik atau lehernya terpisah. Akan tetapi, haram hukumnya hewan sembelihan dari negara atheis dan negara yang tidak beragama, seperti negara Jepang, India, dan negara komunis. Untuk sembelihan kaum Nasrani, menurut Malikiyyah halal dimakan setelah dibacakan takbir, namun hukumnya tetap makruh. Ulama Syafi'iyyah dan Syi'ah dalam tataran praktik cenderung bersikeras untuk tidak membolehkan sembelihan Ahlul Kitab.

Adapun bagi pelajar atau mahasiswa yang belajar di negara komunis, wajib baginya untuk tidak makan makanan yang mengandung daging. Jadi, makanannya hanya sayur-mayur, atau boleh dengan mengonsumsi daging kaleng dari Eropa misalnya.

B. BERBURU

Dalam bagian ini ada empat pembahasan:

Pembahasan *Pertama*: Definisi Berburu, Hukum, dan Pengesahannya

Pembahasan *Kedua*: Syarat-Syarat Bolehnya Berburu

Pembahasan *Ketiga*: Hewan yang Boleh Diburu

Pembahasan *Keempat*: Kapan Pemburu Punya Hak Kepemilikan atas Hewan Buruan

1. DEFINISI BERBURU, HUKUM, DAN PENGESAHANNYA

Definisi Berburu: berburu atau dalam bahasa Arab *shaid* berasal dari kata *shaada* yang artinya 'menangkap' atau 'mengambil.' Adapun dalam hal hewan buruan adalah setiap hewan buas atau liar yang menghindar dari manusia, baik hewan itu boleh dimakan maupun tidak, yang tidak mungkin ditangkap kecuali dengan suatu cara tertentu. Adapun berburu adalah berusaha menangkap hewan liar yang halal dimakan, dan tentunya bukan milik seseorang.[762]

Hukum berburu adalah mubah, asalkan bukan di Tanah Haram Mekah dan Madinah bagi yang bukan muhrim haji atau umrah. Hewan buruan boleh dimakan, karena Allah telah berfirman dalam Al-Qur'an yang artinya,

"... Tetapi apabila kamu telah menyelesaikan ihram, maka bolehlah kamu berburu...." **(al-Maa'idah: 2)**

Ayat ini merupakan perintah setelah didahului dengan pelarangan sehingga mengandung arti mubah. Dalam ayat lain, Allah SWT juga berfirman yang artinya,

"Dihalalkan bagimu hewan buruan laut dan makanan (yang berasal) dari laut sebagai makanan yang lezat bagimu, dan bagi orang-orang yang dalam perjalanan; dan diharamkan atasmu (menangkap) hewan darat, selama kamu sedang ihram. Dan bertakwalah kepada Allah yang kepada-Nya kamu akan dikumpulkan (kembali)." **(al-Maa'idah: 96)**

Pada ayat sebelumnya Allah SWT berfirman,

"Wahai orang-orang yang beriman! Janganlah kamu membunuh hewan buruan, ketika kamu sedang ihram (haji atau umrah)...." **(al-Maa'idah: 95)**

Pada ayat 4 surah yang sama, Allah SWT berfirman,

"Mereka bertanya kepadamu (Muhammad), 'Apakah yang dihalalkan bagi mereka?' Katakanlah, 'Yang dihalalkan bagimu (adalah makanan) yang baik-baik dan (buruan yang ditangkap) oleh binatang pemburu yang telah kamu latih untuk berburu, yang kamu latih menurut apa yang telah diajarkan Allah kepadamu.' Maka makanlah apa yang ditangkapnya untukmu, dan sebutlah nama Allah (waktu melepasnya). Dan bertakwalah kepada Allah, sungguh, Allah sangat cepat perhitungan-Nya." **(al-Maa'idah: 4)**

Dalam suatu riwayat hadits, Rasulullah saw. pernah bersabda kepada Adi bin Hatim, *"Jika engkau melepaskan anjingmu dengan mengucapkan bismillah, lantas anjing itu berhasil menangkap buruan dan mati, maka makanlah hasil buruan itu. Namun jika anjingmu memakannya, maka janganlah engkau memakan hasil buruan itu."*[763]

762 *Tabyiinul Haqaa'iq*, Vol. 6, hlm. 50; *al-Lubaab*, Vol. 3, hlm. 217; *Kasysyaaful Qinaa'*, Vol. 6, hlm. 211.

763 *Muttafaq 'alaih* (*Nailul Authaar*, Vol. 8, hlm. 134; *Talkhiishul Habiir*, Vol. 4, hlm. 133).

Diriwayatkan dari Abu Qatadah bahwa ia pernah bersama Rasulullah saw.. Lantas ketika melihat keledai liar, beliau tegak lurus di atas kuda, mengambil tombak dan dilemparkan tepat mengenai keledai tadi hingga mati. Kemudian para sahabat bertanya tentang hukum keledai tadi, dan Rasul menjawab, '*Ini makanan yang Allah berikan kepada kalian.*'"[764]

Diriwayatkan dari Abu Tsa'labah al-Khasyani bahwa Rasulullah saw. pernah bersabda, "*Hewan yang engkau bidik dengan anak panahmu sambil membaca basmalah dan dapat, maka makanlah hewan itu. Adapun hewan buruan yang engkau buru menggunakan anjingmu yang sudah terlatih dengan disertai basmalah ketika melepaskannya, maka boleh dimakan. Kemudian jika anjing yang engkau lepaskan itu bukan anjing yang terlatih, tetapi engkau masih sempat menyembelih hasil buruannya, maka makanlah hasil itu.*"[765] Para ulama sepakat tentang bolehnya memakan hewan hasil berburu.

Hukum berburu makruh jika hanya untuk bersenang-senang yang termasuk *lahwu* karena Rasulullah saw. bersabda, "*Janganlah engkau menjadikan seekor hewan sebagai sasaran.*"[766] Siapa saja yang membunuh burung pipit hanya untuk main-main, maka nanti burung itu pada hari Kiamat akan berteriak, "Ya Allah, orang ini telah membunuhku secara sia-sia tanpa memanfaatkannya."[767] Pembunuhan hewan hanya karena main-main ini hukumnya haram.

Hewan hasil buruan itu sebaik-baik makanan, karena jelas-jelas halal dan tidak syubhat. Bercocok tanam atau bertani juga termasuk sebaik-baik pekerjaan, karena lebih dekat pada arti makna tawakal kepada Allah, dan dekat pada pekerjaan halal. Pekerjaannya dilakukan dengan tangan sendiri, tetapi manfaatnya untuk banyak orang bahkan hewan juga ikut merasakan.

Di antara hal yang menguatkan keabsahan berburu adalah karena berburu itu termasuk usaha atau pekerjaan dengan memanfaatkan apa yang sudah diciptakan untuk manusia, agar membantu untuk bertahan hidup dan menjalankan taklif syar'i.

Ulama Malikiyyah membagi hukum berburu menjadi lima:[768] hukum berburu itu mubah jika untuk menyambung hidup, *mandub* jika untuk melapangkan kehidupan keluarga, wajib jika untuk menyambung hidup ketika darurat, makruh jika untuk main-main, dan haram jika tanpa tujuan dan menyia-nyiakan karena dianggap menyiksa hewan tanpa ada manfaatnya.

2. SYARAT-SYARAT BOLEHNYA BERBURU

Syarat-syarat bolehnya berburu ada lima belas menurut Hanafiyyah,[769] enam belas menurut Malikiyyah,[770] sedangkan Syafi'iyyah dan Hanabilah merangkumnya menjadi tujuh syarat.[771]

Syarat-syarat yang nanti akan dibahas ini berkaitan dengan orang yang berburu, alat untuk berburu, dan hewan buruan.

Perlu diperhatikan juga bahwa kumpulan syarat-syarat itu berlaku bagi hewan yang halal dimakan dan tidak sempat menyembe-

764 *Muttafaq 'alaih.*
765 *Muttafaq 'alaih.*
766 HR Muslim, an-Nasa'i, dan Ibnu Majah.
767 HR Imam Syafi'i, Ahmad, Ibnu Hiban, dan an-Nasa'i (*Nailul Authaar*, Vol. 8, hlm. 137).
768 *Al-Qawaaniin al-Fiqhiyyah*, hlm. 175; *asy-Syarhul Kabiir*, Vol. 2, hlm. 108.
769 *Raddul Muhtaar*, Vol. 5, hlm. 328; *Takmiilaatul Fath*, Vol. 8, hlm. 184.
770 *Al-Qawaaniin al-Fiqhiyyah*, hlm. 175-178; *asy-Syarhul Kabiir*, Vol. 2, hlm. 103-106; *Bidaayatul Mujtahid*, Vol. 1, hlm. 441-448.
771 *Mughnil Muhtaaj*, Vol. 4, hlm. 266; *al-Muhadzdzab*, Vol. 1, hlm. 253; *al-Mughnii*, Vol. 8, hlm. 539-545; *Kasysyaaful Qinaa'*, Vol. 6, hlm. 214-225.

lihnya karena sudah mati. Jika hewan buruan didapati masih hidup, maka wajib disembelih. Syarat-syarat ini berlaku hanya untuk hewan buruan darat, karena untuk hewan buruan laut hukumnya boleh secara mutlak, baik pemburunya itu Muslim atau kafir dan di mana pun ia berada.

a. Syarat-Syarat Orang yang Berburu

Syarat-syarat bagi seorang pemburu ada lima menurut Hanafiyyah, dan enam atau tujuh menurut Malikiyyah. Syarat-syarat itu sebagai berikut:

1) Seorang pemburu itu syaratnya harus mampu menyembelih atau orang yang sembelihannya sah secara syariat. Dan sebagaimana telah dijelaskan, bahwa seorang Muslim boleh atau diperkenankan untuk berburu. Namun orang atheis, murtad, majusi, dan kebatinan tidak diperkenankan berburu. Alasannya, karena berburu itu posisinya sama dengan menyembelih, sedangkan luka adalah alatnya yang diibaratkan sebagai pisau, dan gerakan memanah atau membidik hewan itu ibarat memotong urat leher. Sehingga, orang gila tidak boleh berburu menurut mayoritas ulama selain Syafi'iyyah karena pemburu itu ibarat orang yang menyembelih, jadi disyaratkan harus kompeten.

   Adapun bagi Ahlul Kitab, Yahudi, dan Nasrani, boleh hukumnya berburu menurut madzhab empat. Akan tetapi, Syafi'iyyah memberikan syarat halalnya hasil buruan Ahlul Kitab Yahudi itu jika ayahnya tidak tahu datangnya Islam yang menghapus agamanya. Sedangkan untuk Ahlul Kitab Nasrani, ia tahu ayahnya itu seorang Nasrani sebelum Islam. Jika ayah Ahlul Kitab itu seorang Majusi dan ibunya seorang Ahlul Kitab atau sebaliknya, maka yang dianggap adalah ayahnya menurut Imam Malik. Namun menurut Imam Syafi'i yang dianggap adalah ibunya. Sedangkan menurut Abu Hanifah, yang dianggap adalah yang sembelihannya sah, baik itu ibu maupun ayah, karena seorang anak yang terlahir dari musyrik dan Ahlul Kitab terhitung Ahlul Kitab.

   Selain itu, seorang anak juga mengikuti salah satu dari kedua orang tua yang lebih ringan bahayanya. Adapun menurut Imam Ahmad, menganggap anak yang terlahir dari seorang musyrik dan Ahlul Kitab hukumnya seperti anak yang terlahir dari seorang Majusi dan Ahlul Kitab yang hewan buruannya tidak boleh dimakan.[772]

2) Syarat yang kedua, ketika melepas anjing untuk berburu, tidak bersama dengan orang yang hewan buruannya tidak halal. Syarat ini sudah menjadi kesepakatan para ulama. Boleh juga syarat ini dijadikan satu dengan syarat pertama, sehingga dihitung satu syarat. Dalil syarat ini adalah hadits Adi bin Hatim yang intinya ketika melepas anjing untuk berburu itu tidak bersamaan dengan anjing lain milik orang yang tidak halal hasil buruannya. Jika seorang Majusi berbarengan dengan seorang Muslim dalam berburu dan menyembelih atau bersamaan melepaskan anjing untuk berburu, atau sama-sama melepaskan anak panah dan anjing atau anak panah milik Muslim meluncur belakangan, lantas ternyata mendapatkan hewan buruan tanpa diketahui anjing siapa atau anak panah siapa yang melukainya, maka hewan buruan tidak boleh dimakan. Karena, di situ terdapat syubhat atau berkumpulnya dua hal yang berbeda, yaitu halal dan haram. Untuk

772 *Al-Qawaaniin al-Fiqhiyyah*, hlm. 176; *ad-Durrul Mukhtaar*, Vol. 5, hlm. 210; *Kasysyaaful Qinaa'*, Vol. 6, hlm. 215.

berhati-hati, maka hukum yang diambil adalah cenderung yang haram.[773] Ketentuan ini juga diterapkan ketika bergabungnya anjing yang terdidik untuk berburu dan anjing yang tidak. Atau, anjing yang ketika melepasnya dibacakan basmalah dan yang tidak, namun ini menurut mayoritas ulama yang mensyaratkan pembacaan basmalah ketika melepasnya.

3) Syarat ketiga adalah adanya niat berburu atau niat melepaskan anjing untuk berburu. Syarat ini juga disepakati ulama. Kemudian jika anjing tersebut mengejar hewan buruan dengan kehendak dirinya sendiri dan berhasil, maka hasil buruan itu tidak boleh dimakan. Karena dalam riwayat Adi bin Hatim, Rasul bersabda, *"Jika engkau melepaskan anjingmu yang sudah terlatih untuk berburu disertai bacaan basmalah, maka makanlah hasil tangkapannya."*

   Kemudian jika anjing tersebut mengejar hewan buruan dengan kehendak dirinya sendiri, namun pemiliknya membacakan basmalah dan menyemangatinya dengan bentakan sehingga lari anjing lebih kencang, maka hewan tangkapannya boleh dimakan menurut Hanabilah dan Hanafiyyah. Alasannya, karena bentakan semangat itu dianggap sebagai niat melepaskan anjing. Namun menurut Malikiyyah dan Syafi'iyyah dalam pendapat *ashah*-nya tidak membolehkan makan hewan tangkapan anjing tersebut. Karena, di situ terdapat gabungan antara keinginan anjing sendiri dan semangat dari pemiliknya sehingga lebih cenderung tidak boleh.[774] Akan tetapi, menurut saya pendapat awallah yang lebih *rajih*.

4) Syarat keempat, tidak meninggalkan membaca basmalah secara sengaja. Syarat ini diusung oleh mayoritas ulama, namun menurut Syafi'iyyah hal ini bukanlah termasuk syarat. Sunnahnya adalah membaca basmalah ketika melempar atau melepaskan anjing untuk berburu, sebagaimana sunnahnya membaca basmalah bagi penyembelih, atau bisa juga menambahkan takbir karena memang ada hadits yang menganjurkannya. Dan menurut mayoritas ulama, jika waktu melepaskan anjing, dengan sengaja tidak membaca basmalah, maka tangkapannya tidak boleh dimakan berdasarkan firman Allah SWT yang artinya,

   "Dan janganlah kamu memakan dari apa (daging hewan) yang (ketika disembelih) tidak disebut nama Allah...." **(al-An'aam: 121)**

   dan juga firman-Nya yang artinya,

   "... Maka makanlah apa yang ditangkapnya untukmu, dan sebutlah nama Allah (waktu melepasnya). Dan bertakwalah kepada Allah, sungguh, Allah sangat cepat perhitungan-Nya." **(al-Maa'idah: 4)**

   Kemudian jika meninggalkan basmalah karena lupa, maka hewan tangkapannya boleh dimakan menurut Malikiyyah dan Hanafiyyah. Namun menurut Hanabilah, tangkapannya tetap tidak boleh dimakan,[775] berbeda dengan hewan sembelihan yang tetap boleh dimakan meskipun lupa tidak membaca basmalah ketika menyembelihnya. Dalilnya ucapan Ibnu Abbas, "Siapa saja yang lupa tidak membaca basmalah, maka tidak apa-apa."

---

773 *Al-Lubaab*, Vol. 3, hlm. 219; *asy-Syarhul Kabiir*, Vol. 2, hlm. 105; *Mughnil Muhtaaj*, Vol. 4, hlm. 266; *Kasysyaaful Qinaa'*, Vol. 6, hlm. 215; *al-Muhadzdzab*, Vol. 1, hlm. 253.

774 *Al-Mughnii*, Vol. 8, hlm. 541; *asy-Syarhul Kabiir*, Vol. 2, hlm. 104; *Mughnil Muhtaaj*, Vol. 4, hlm. 276; *Takmiilaatul Fath*, Vol. 8, hlm. 181.

775 *Al-Mughnii*, Vol. 8, hlm. 540.

Rasyid bin Rabi'ah berkata, Rasulullah saw. bersabda, "*Sembelihan seorang Muslim itu halal hukumnya, meskipun tidak membaca basmalah selama tidak disengaja.*" Adapun ayat yang artinya,

...وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ.... ﴿١٢١﴾

"Dan janganlah kamu memakan dari apa (daging hewan) yang (ketika disembelih) tidak disebut nama Allah...." **(al-An'aam: 121)**

menunjukkan sembelihan yang dengan sengaja tidak disebutkan basmalah, karena lanjutan ayat tersebut berbunyi,

"...perbuatan itu benar-benar suatu kefasikan...." **(al-An'aam: 121)**

artinya, memakan daging hewan sembelihan yang lupa tidak dibacakan basmalah ketika menyembelihnya tidaklah termasuk suatu kefasikan.

Menurut ulama Hanabilah, sembelihan dan perburuan tidak sama. Karena, penyembelihan hewan buruan itu tidak pada tempatnya, sehingga basmalah di situ sebagai penguat, sedangkan penyembelihan normal harus pada tempatnya yaitu leher. Adapun hadits yang menunjukkan wajibnya membaca basmalah adalah riwayat Adi bin Hatim, ia berkata,

"Aku pernah bertanya kepada Rasulullah, 'Ya Rasul, saya melepaskan anjing saya untuk berburu dengan bacaan basmalah.' Beliau menjawab, '*Jika anjingmu sudah dilepas dengan bacaan basmalah, lantas ia mendapatkan hewan tangkapan dalam keadaan mati, maka makanlah hasil tangkapan itu. Namun jika anjingmu memakan hasil tangkapannya, maka engkau jangan ikut memakannya, karena ia menangkap untuk dirinya sendiri.*' Lantas aku bertanya lagi, 'Saya pernah melepaskan anjing untuk berburu, tetapi kemudian ia kembali bersama anjing lain, dan saya tidak tahu anjing mana yang berhasil mendapatkan tangkapan.' Rasul bersabda, '*Kalau begitu, jangan engkau makan hasil tangkapannya, karena ia mengaku hanya membacakan basmalah untuk anjingmu, bukan untuk anjing lain.*'"[776]

Ulama Syafi'iyyah berpendapat[777] boleh hukumnya memakan hewan sembelihan dan hasil buruan yang tidak dibacakan basmalah, baik karena lupa maupun sengaja. Dalilnya adalah sabda Nabi saw., "*Seorang Muslim itu menyembelih atas nama Allah, baik ia membaca basmalah maupun tidak.*"[778] Dan juga hadits riwayat Abu Hurairah, bahwasanya Rasulullah saw. pernah ditanya, "Bagaimana sekiranya salah seorang dari kami menyembelih lantas lupa tidak membaca basmalah?" Beliau menjawab, "*Nama Allah itu ada pada hati setiap Muslim.*"[779]

Adapun larangan yang terdapat dalam firman Allah yang artinya, *"Dan janganlah kamu memakan dari apa (daging hewan) yang (ketika disembelih) tidak disebut nama Allah, perbuatan itu benar-benar suatu kefasikan...."* **(al-An'aam: 121)** terikat dengan fasiknya hewan sembelihan. Kefasikan ini dalam Al-Qur'an ditafsiri dengan sembelihan untuk selain Allah, karena kalimat dalam ayat yang berbunyi,

776 *Muttafaq 'alaih* antara Ahmad dan asy-Syaikhani (*Nailul Authaar*, Vol. 8, hlm. 134).

777 *Mughnil Muhtaaj*, Vol. 4, hlm. 272.

778 Imam Zaila'i berkomentar, "hadits ini *gharib*."

779 HR ad-Daruquthni, namun juga dhaif. Hadits lain yang artinya hampir sama berbunyi, "Sembelihan Muslim itu halal, baik menyebut nama Allah maupun tidak." (*Nashbur Raayah*, Vol. 4, hlm. 183; *al-Mughnii*, Vol. 8, hlm. 540).

"...perbuatan itu benar-benar suatu kefasikan...." **(al-An'aam: 121)**

tidak boleh diikutkan pada kalimat sebelumnya, karena keduanya berbeda. Yang pertama berbentuk *fi'liyyah insya'iyyah*, sedangkan yang kedua *ismiyyah khabariyyah*.

Adapun hadits-hadits yang menganjurkan untuk bacaan basmalah hukumnya hanyalah sunnah, bukan wajib.

5) Syarat kelima, seorang pemburu tidak boleh disibukkan oleh pekerjaan lain ketika sedang melepaskan anjing dan mengambil hasil tangkapan. Imam Malik berkata, "Seorang pemburu harus memerhatikan anjing atau anak panah yang telah dilepaskannya."

   Sebab ditentukannya syarat ini, karena seorang pemburu dituntut untuk mengikuti atau memerhatikan hewan yang diburu agar bisa langsung menyembelihnya jika kedapatan masih hidup. Karena jika lalai, dan mendapatkan hewan buruannya mati tanpa disembelih, maka hukumnya tidak boleh dimakan. Karena, sebenarnya ia mampu menyembelihnya jika tidak lalai.

   Jika hewan buruan didapati masih hidup, ada beberapa pendapat ulama mengenai hukumnya. Ulama Hanafiyyah berpendapat,[780] jika hewan buruan didapati masih bisa hidup satu atau setengah hari, lantas dibiarkan mati tanpa disembelih, maka hukumnya tidak boleh dimakan karena seharusnya disembelih. Allah berfirman, *"...kecuali yang sempat kamu sembelih...."* **(al-Maa'idah: 3)** dan sabda Nabi saw. kepada Adi bin Hatim, *"Jika engkau melepaskan anjingmu dengan mengucapkan bismillah, lantas anjing itu berhasil menangkap buruan dalam keadaan hidup, maka sembelihlah hasil tangkapannya."*

   Adapun jika hewan tangkapan itu masih hidup, namun hanya sekadar hidupnya hewan setelah disembelih atau dalam keadaan sekarat mati, maka tidak boleh disembelih karena ia sudah menjadi bangkai. Akan tetapi jika hidupnya di atas itu, artinya agak cukup lama, namun tidak memungkinkan disembelih karena tidak ada alat untuk menyembelihnya atau sempitnya waktu, maka menurut riwayat yang zahir, hukumnya tidak boleh dimakan. Akan tetapi menurut riwayat lain dari tiga ulama Hanafiyyah, hewan tersebut boleh dimakan. Dan pendapat inilah yang *ashah*.

   Adapun jika tidak dapat disembelih karena memang tidak mampu untuk menyembelih karena tangannya lemah atau sebab lain sehingga hewan itu mati, maka hukumnya boleh dimakan karena memang tidak mampu untuk menyembelih.

   Ulama Malikiyyah berpendapat,[781] jika anjing yang untuk berburu sudah kembali atau setelah seseorang melepaskan anak panahnya, lantas ia mendapatkan hasil buruan yang tidak hilang *manfadz maqaathil*-nya maka disembelih, namun jika tidak sempat maka tidak boleh dimakan.

   Ulama Syafi'iyyah dan Hanabilah berpendapat,[782] jika hewan tangkapan itu masih hidup, namun hanya sekejap atau

780 *Takmiilaatul Fath*, Vol. 8, hlm. 178; *al-Lubaab*, Vol. 3, hlm. 219; *Tabyiinul Haqaa'iq*, Vol. 6, hlm. 53; *ad-Durrul Mukhtaar*, Vol. 5, hlm. 334.

781 *Al-Qawaaniin al-Fiqhiyyah*, hlm. 176.

782 *Mughnil Muhtaaj*, Vol. 4, hlm. 269; *al-Muhadzdzab*, Vol. 1, hlm. 254; *al-Mughnii*, Vol. 8, hlm. 547; *Kasysyaaful Qinaa'*, Vol. 6, hlm. 214.

sekadar lama hidupnya hewan setelah disembelih, maka boleh dimakan tanpa disembelih karena sembelihan pada hewan seperti itu juga tidak ada manfaatnya. Akan tetapi menurut Syafi'iyyah, sunnahnya tetap disembelih agar hewan juga merasa tenang. Hewan tangkapan yang keadaannya seperti itu tetap halal dimakan, karena melepas anjing untuk berburu itu sudah dianggap menyembelih. Akan tetapi jika masih hidup agak lama, maka perlu diperhatikan hal-hal berikut:

a) Jika ada uzur sehingga tidak sempat menyembelihnya, maka hukumnya tetap boleh dimakan. Yang termasuk uzur adalah sempitnya waktu sehingga tidak sempat menyembelihnya, sibuk menghadapkan hewan yang akan disembelih ke arah kiblat, sibuk mencari tempat penyembelihan, sibuk mengambil pisau, atau ada binatang buas yang menghalangi sehingga tidak sempat menyembelihnya dan hewan tangkapan itu sudah mati terlebih dahulu, maka hukumnya tetap halal dimakan.

b) Jika hewan tangkapan atau buruan mati karena kelalaian pemburu, seperti misalnya ia tidak punya pisau, ada pisau tetapi tumpul, kesalahan menyembelih hewan tersebut pada punggungnya, hewan tersebut dicuri orang lain, atau susah mengeluarkan pisau dari sarungnya, maka hewan tersebut haram dimakan, karena semua contoh di atas termasuk kesalahan atau kelalaian pemburu. Dalam hal ini Rasul saw. bersabda, "*Tangkapan yang dibawa anjingmu yang engkau lepaskan dengan membaca basmalah dan engkau sempat menyembelihnya, maka hasil tangkapan itu boleh dimakan. Namun jika tidak sempat disembelih, maka jangan dimakan.*"

6) Syarat selanjutnya adalah seorang pemburu yang berburu di darat tidak sedang berihram, baik ihram haji maupun umrah. Akan tetapi, boleh jika berburu di laut karena Allah berfirman,

> *"Dihalalkan bagimu hewan buruan laut dan makanan (yang berasal) dari laut sebagai makanan yang lezat bagimu, dan bagi orang-orang yang dalam perjalanan; dan diharamkan atasmu (menangkap) hewan darat, selama kamu sedang ihram. Dan bertakwalah kepada Allah yang kepada-Nya kamu akan dikumpulkan (kembali)."* **(al-Maa'idah: 96)**

Dalam hadits shahih juga disebutkan, "Hewan buruan darat halal bagi kalian meski kalian sedang ihram, asalkan kalian tidak memburunya atau tidak diburu untuk kalian." Dalam syarat ini dibedakan antara berburu hewan darat dan hewan laut, karena berburu hewan laut bagi seorang musafir itu untuk menambah bekal, sedangkan berburu hewan darat itu masuknya *tarfiih* atau hiburan yang membutuhkan waktu dan kekuatan yang memalingkan dari ibadah ihram yang sedang dilakukan.

7) Seorang pemburu harus melihat dan memerhatikan hewan buruannya, lantas melepaskan anjing untuk memburu atau menangkapnya. Syarat ini disebutkan oleh Malikiyyah, Syafi'iyyah, dan Hanabilah.[783] Akan tetapi, syarat ini bisa digabungkan atau masuk dalam syarat ketiga.

Jika seorang pemburu sudah mengetahui adanya hewan buruan, meski ia bu-

783 *Asy-Syarhul Kabiir*, Vol. 2, hlm. 104; *al-Qawaaniin al-Fiqhiyyah*, hlm. 176; *al-Mughnii*, Vol. 8, hlm. 545; *Kasysyaaful Qinaa'*, Vol. 6, hlm. 214; *al-Muhadzdzab*, Vol. 6, hlm. 255; *Mughniil Muhtaaj*, Vol. 4, hlm. 277.

ta, lantas ia melepaskan anjingnya untuk berburu dan berhasil menangkapnya, maka tangkapan itu boleh dimakan. Karena, sah hukumnya hasil buruan orang buta menurut Malikiyyah dan Hanabilah. Adapun jika pemburu hanya asal melepaskan anjingnya tanpa melihat atau tidak merasakan adanya hewan yang diburu, namun kemudian anjingnya mendapat tangkapan, maka hukum tangkapan itu tidak boleh dimakan menurut sebagian ulama. Karena, pemburu tidak melepas anjing untuk berburu, namun anjing itu sendiri yang berburu.

Demikian juga hukumnya anak panah yang dilepaskan tanpa ada sasaran yang jelas, namun akhirnya mengenai hewan buruan, atau melempar anak panah ke atas dan kebetulan mengenai hewan buruan hingga mati, maka hukumnya tidak boleh dimakan. Hal ini hukumnya sama dengan meletakkan pisau dengan posisi sedemikian rupa, lantas ada kambing yang tersembelih dengan sendirinya. Akan tetapi jika seseorang melepaskan anjingnya untuk berburu di dalam gua atau di semak belukar, namun ia tidak tahu di tempat itu ada hewan buruan, dengan niat akan menyembelih hewan buruan yang ditemukannya, atau ia tahu di tempat itu ada hewan buruan, namun ia tidak melihatnya, lantas anjingnya mendapatkan tangkapat dalam keadaan mati, maka ia boleh dimakan menurut Malikiyyah.

Akan tetapi, ulama Syafi'iyyah mensyaratkan agar orang yang berburu itu bisa melihat dan tidak buta. Menurut mereka, tidak halal hukumnya hewan buruan orang buta, karena niatnya tidak sah yang disebabkan karena tidak bisa melihat hewan buruan, sehingga hukumnya seperti anjing yang berburu dengan sendirinya. Dalam pelaksanaan syarat ini, saya menyebutkan dua hal, yaitu ketika hilangnya hewan buruan yang telah dipanah dan ketika jatuhnya hewan buruan ke sungai atau jatuh dari ketinggian setelah dipanah.

Pertama, jika seorang pemburu telah melepaskan anak panahnya pada hewan buruan, lantas hewan tersebut hilang dari pandangannya karena masih sempat lari kencang. Kemudian ia menemukan hewan tersebut sudah mati dan tidak ada sebab kematiannya, kecuali anak panah yang ia lepaskan,[784] maka hewan tersebut boleh dimakan menurut Hanafiyyah dan Hanabilah. Namun, dengan syarat si pemburu itu benar-benar mencari dengan serius dan tidak disibukkan dengan hal lain. Jika ia sibuk dengan hal lain dan kemudian menemukan hewan buruannya mati dan menemukan bekas anak panah lain, atau bimbang apakah benar yang membunuh itu anak panahnya atau bukan, maka hewan tersebut tidak boleh dimakan. Karena, bisa jadi hewan itu mati karena sebab lain.

Ibnu Abbas berkata, "Makanlah hewan buruan yang engkau lihat dan tinggalkan yang tidak engkau lihat." Dalam riwayat Adi bin Hatim, Rasululah saw. bersabda, *"Jika engkau melepaskan anak panah pada seekor hewan, lantas setelah sehari atau dua hari baru ketemu dan tidak ada bekas anak panah lain selain panahmu, maka boleh dimakan. Namun jika hewan tersebut jatuh ke air, maka tidak boleh dimakan."*

Ulama Syafi'iyyah dalam *qaul azhar*-nya berpendapat, jika anak panah itu menimbulkan luka yang dapat mematikan, lantas hewan tersebut lari dan kemudian ditemukan sudah mati, namun si pemburu tidak yakin bahwa anak panahnya yang menyebabkan hewan

784 *Al-Lubaab*, Vol. 3, hlm. 220; *Tabyiinul Haqaa'iq*, Vol. 6, hlm. 57; *Takmilaatul Fath*, Vol. 8, hlm. 183; *asy-Syarhul Kabiir*, Vol. 2, hlm. 104; *al-Muhadzdzab*, Vol. 1, hlm. 254; *al-Mughnii*, Vol. 8, hlm. 553; *Kasysyaaful Qinaa'*, Vol. 6, hlm. 218; *Bidaayatul Mujtahid*, Vol. 1, hlm. 446; *Mughnil Muhtaaj*, Vol. 4, hlm. 227; *al-Qawaaniin al-Fiqhiyyah*, hlm. 178.

tersebut mati, maka hukumnya haram, tidak boleh dimakan. Dalilnya hadits Nabi saw., riwayat Adi bin Hatim, ia berkata, "Ya Rasulullah, pekerjaan kami adalah berburu. Salah satu dari kami pernah memanah seekor hewan, namun hewan tersebut lari dan hilang. Kemudian kami menemukannya setelah dua malam tiga hari dan hewan tersebut sudah mati. Bagaimana hukumnya?" Rasul bersabda, *"Jika engkau hanya menemukan bekas anak panahmu dan tidak ada tanda-tanda diterkam binatang buas, dan engkau tahu yang membuatnya mati adalah anak panahmu, maka makanlah hewan itu."*[785]

Ulama Malikiyyah dalam *qaul masyhur*nya berpendapat, jika hewan tersebut ditemukan setelah satu atau dua hari dan sudah mati dengan kehilangan *manfuudzul maqaathil*, maka ia tidak boleh dimakan, karena mungkin hewan itu mati karena hewan lain. Dalilnya adalah hadits dari Aisyah yang intinya bahwa Nabi saw. tidak suka (makruh) memakan daging buruan jika hewan itu hilang setelah dipanah. Beliau bersabda, *"Siapa tahu hewan itu mati karena gangguan hewan lain."*

Kesimpulannya: hewan buruan yang menghilang setelah dipanah dan tidak diketahui sebab kematiannya, maka hewan itu tidak boleh dimakan.

Kedua, jika hewan buruan yang sudah dipanah terjatuh ke sungai atau jatuh dari ketinggian, atau tertimpa sesuatu hingga mati, maka hukumnya tidak boleh dimakan menurut kesepakatan ulama.[786] Akan tetapi jika jatuhnya langsung ke tanah, maka hukumnya boleh dimakan, karena hal itu tidak mungkin dihindarkan. Berbeda dengan keadaan yang pertama tadi yang memang bisa dihindarkan. Hadits riwayat Adi bin Hatim, Rasulullah saw. bersabda, *"Jika hewan tersebut terjatuh ke air, maka tidak boleh dimakan."* Hal ini jika memang panah tidak menghilangkan *manfadzul maqaathil* hewan tersebut. Namun jika sampai menghilangkan, maka hewan tersebut tetap boleh dimakan, meski terjatuh ke air atau jatuh dari ketinggian.

b. Syarat-Syarat Alat untuk Berburu

Alat untuk berburu itu ada dua macam, yaitu berupa senjata dan berupa hewan.

1) ***Alat berburu yang berupa senjata***: disyaratkan harus tajam, seperti tombak, panah, pedang, dan sejenisnya. Kemudian jika seseorang melempar hewan buruan dengan pedang atau sejenisnya hingga terpotong menjadi dua, atau kepalanya terpotong, maka menurut mayoritas ulama semuanya boleh dimakan termasuk kepalanya.[787] Namun, bagian yang terpotong dari hewan yang masih hidup tidak boleh dimakan, karena hukumnya seperti bangkai. Akan tetapi jika hewan yang terpotong itu sudah mati, maka boleh dimakan.

   Pendapat Hanafiyyah juga tidak jauh beda dengan mayoritas ulama, yaitu jika seekor hewan dilempar dengan senjata dan terpotong menjadi dua, maka hukumnya boleh dimakan. Namun hasil potongan itu tidak bisa langsung dimakan, karena menunggu atau memastikan bagian yang lain mati terlebih dahulu. Jika hewan itu terpotong menjadi tiga atau lebih, hukumnya tetap boleh dimakan semuanya. Kemudian, berburu menggunakan alat atau benda yang tidak boleh digunakan untuk

785 HR Ahmad dan Bukhari (*Nailul Authaar*, Vol. 8, hlm. 135; *Jaami'ul Ushul*, Vol. 7, hlm. 444).

786 *Al-Lubaab*, Vol. 3, hlm. 220; *Takmiilaatul Fath*, Vol. 8, hlm. 184; *Tabyiinul Haqaa'iq*, Vol. 6, hlm. 58; *al-Qawaaniin al-Fiqhiyyah*, hlm. 178; *asy-Syarhul Kabiir*, Vol. 2, hlm. 105; *Bidaayatul Mujtahid*, Vol. 1, hlm. 446; *Mughnil Muhtaaj*, Vol. 4, hlm. 274; *al-Muhadzdzab*, Vol. 1, hlm. 254; *al-Mughnii*, Vol. 8, hlm. 577; *Kasysyaaful Qinaa'*, Vol. 6, hlm. 218.

787 *Al-Qawaaniin al-Fiqhiyyah*, hlm. 176; *al-Mughnii*, Vol. 8, hlm. 556; *Bidaayatul Mujtahid*, Vol. 1, hlm. 447; *Mughnil Muhtaaj*, Vol. 4, hlm. 270.

menyembelih hukumnya tidak boleh, seperti berburu menggunakan gigi, kuku, dan tulang, berdasarkan perdebatan ulama seperti yang telah disebutkan di atas.

Tidak boleh juga hukumnya berburu menggunakan alat pemberat[788] seperti batu, tanah liat berbentuk bulat, tongkat berujung lancip, anak panah tanpa bulu dan mata panah, kecuali jika benar-benar tajam dan yakin mampu menusuk tepat pada sasaran, bukan memukul yang hanya menyisakan memar pada hewan. Tusukan dengan bagian alat yang tajam sama halnya dengan membunuh dengan anak panah. Namun, membunuh dengan sisi mata tajam artinya membunuh dengan alat pemberat. Dalilnya riwayat Adi bin Hatim, ia berkata, "Saya pernah melempar hewan buruan kayu *mi'radh*[789] dan tepat mengenai sasaran. Bagaimana hukumnya?" Rasul bersabda, *"Jika engkau memukulnya dengan bagian yang tajam hingga menusuknya, maka boleh dimakan. Namun jika yang membuatnya mati itu bagian yang tumpul, maka tidak boleh dimakan."*[790]

Dalam hadits lain Rasulullah saw. melarang perbuatan *khadzaf*, yaitu memukul dengan batu atau kerikil, dan itu tidak membunuh hewan buruan, namun hanya merusakkan mata dan menanggalkan gigi."[791]

Oleh karena itu, jika seorang pemburu atau penyembelih membunuh hewan dengan benda berat, atau benda berat dengan ujung tajam, atau dengan anak panah tanpa mata panah yang tajam, atau dengan benda lancip dan tumpul bersamaan lantas kemudian mati karena keduanya, yaitu karena luka dan memar, atau mati tercekik perangkap, maka hukumnya haram dimakan, karena pembunuhannya bukan menggunakan benda tajam.[792] Demikianlah hukum berburu menggunakan *mi'radh*. Yaitu jika hewan buruan itu mati karena bagian alat yang tumpul dan tidak menimbulkan luka, maka hukumnya haram dimakan, seperti misalnya burung mati terkena batang anak panah, bukan pada bagian yang tajamnya, atau terkena bagian punggung pedang yang tidak tajam.

Hewan hasil buruan yang didapat dengan menggunakan senapan peluru yang ujungnya tumpul juga tidak boleh dimakan, kecuali jika buruan itu masih hidup dan sempat disembelih. Syekh Mahmud Hamzah di Damaskus memfatwakan bolehnya memakan hewan buruan yang didapat dengan senapan atau peluru biasa, karena alat tersebut membunuh dengan sangat cepat.

Kesimpulannya: boleh hukumnya memakan hewan buruan yang didapat menggunakan alat yang tajam seperi tombak, pedang, panah, dan sejenisnya, karena memang diperbolehkan di dalam Al-Qur'an. Sebagaimana bolehnya memakan hewan buruan yang didapat dengan menggunakan alat pemberat, jika memang

788 *Takmillaatul Fath*, Vol. 8, hlm. 185; *al-Lubaab*, Vol. 3, hlm. 221; *Tabyiinul Haqaa'iq*, Vol. 6, hlm. 58; *al-Qawaaniin al-Fiqhiyyah*, hlm. 176; *Bidaayatul Mujtahid*, Vol. 1,hlm. 441; *Mughnil Muhtaaj*, Vol. 4, hlm. 274; *al-Muhadzdzab*, Vol. 1, hlm. 254; *al-Mughnii*, Vol. 8, hlm. 558; *Kasysyaaful Qinaa'*, Vol. 6, hlm. 217.

789 Imam al-Qurthubi berkata, "*Mi'radh* adalah kayu berat yang ujungnya tongkat lancip, namun terkadang juga tumpul." Ibnu Tin berkata, "*Mi'radh* adalah tongkat yang ujungnya besi tajam yang digunakan untuk berburu."

790 HR Bukhari, Muslim, dan Ahmad (*Nailul Authaar*, Vol. 8, hlm. 130).

791 HR Ahmad, Bukhari, Muslim, an-Nasa'i, dan Abu Dawud (*Jaami'ul Ushuul*, Vol. 7, hlm. 452).

792 *Mughnil Muhtaaj*, Vol. 4, hlm. 274; *al-Muhadzdzab*, Vol. 1, hlm. 254; *Bidaayatul Mujtahid*, Vol. 1, hlm. 446; *al-Mughnii*, Vol. 8, hlm. 559.

membunuhnya dengan bagian yang tajam dan sampai menyobek tubuh hewan tersebut. Akan tetapi jika tidak sampai merobek tubuh, maka hewan buruannya tidak boleh dimakan karena Rasul bersabda, "*Apa saja yang mati terkoyak, maka makanlah.*" Perincian dalam hadits ini berlaku bagi hewan yang dibunuh menggunakan benda berat, menurut mayoritas ulama.

2) ***Alat berburu berupa hewan***: boleh hukumnya berburu menggunakan hewan yang sudah terdidik untuk berburu, dan tidak memakan hasil buruan menurut ulama selain Malikiyyah. Binatang buas seperti anjing, macan, harimau, kucing, dan jenis burung seperti elang, burung *nasar*, dan sejenisnya yang memang bisa dididik untuk berburu, hukumnya boleh berdasarkan firman Allah SWT yang artinya,

"Mereka bertanya kepadamu (Muhammad), 'Apakah yang dihalalkan bagi mereka?' Katakanlah, 'Yang dihalalkan bagimu (adalah makanan) yang baik-baik dan (buruan yang ditangkap) oleh binatang pemburu yang telah kamu latih untuk berburu, yang kamu latih menurut apa yang telah diajarkan Allah kepadamu. Maka makanlah apa yang ditangkapnya untukmu, dan sebutlah nama Allah (waktu melepasnya). Dan bertakwalah kepada Allah, sungguh, Allah sangat cepat perhitungan-Nya.'" **(al-Maa'idah: 4)**

Ibnu Abbas berkata, "Yang dimaksud dalam ayat ini adalah anjing yang terdidik atau setiap jenis burung atau binatang buas yang dididik untuk berburu. Selain ayat di atas, ada juga hadits Nabi saw. yang menyatakan bolehnya berburu menggunakan hewan terlatih. Diriwayatkan dari Adi bin Hatim, ia berkata, "Aku pernah bertanya kepada Rasulullah saw. mengenai berburu menggunakan elang, dan beliau menjawab, '*Jika elang itu menangkapkan buruan untukmu, maka makanlah hasil tangkapannya.*'"

Di atas sudah dijelaskan, bahwa segala binatang buas yang bisa dilatih dapat digunakan untuk berburu. Namun, Abu Yusuf membuat pengecualian pada macan dan beruang, karena keduanya bisa bekerja kecuali untuk dirinya sendiri. Kalau macan karena kegagahannya, sedangkan beruang karena dianggap hina. Kemudian sebagian ulama juga menambahkan burung rajawali ke dalam pengecualian tersebut. Babi juga masuk dalam pengecualian karena najis *'ain* dan tidak boleh dimanfaatkan.

Imam Ahmad juga dalam hal ini memberian pengecualian. Yang dikecualikan adalah anjing hitam legam, karena anjing ini tidak boleh dipelihara. Bahkan, Rasulullah saw. menyuruh untuk membunuhnya, dan tidak boleh digunakan untuk berburu. Beliau bersabda, "*Hati-hatilah dengan anjing hitam legam yang punya dua titik, karena dia itu setan.*"[793] Rasulullah saw. menyebut anjing hitam itu setan, sehingga tidak boleh dipelihara karena kita dilarang memelihara setan. Kemudian, bolehnya memakan hasil buruan yang didapati sudah mati itu masuknya *rukhshah* atau keringanan, sehingga tidak diperkenankan menggunakan perkara yang diharamkan seperti *rukhshah* yang lain. Dan ayat di atas yang bersifat umum dikhususkan oleh hadits ini.[794]

Menurut Hanabilah, disunnahkan membunuh babi dan tidak boleh dimanfaat-

793 HR Muslim.

794 *Al-Mughnii*, Vol. 8, hlm. 547; *Kasysyaaful Qinaa'*, Vol. 6, hlm. 220.

kan. Adapun untuk anjing gila, menurut Hanabilah wajib dibunuh meskipun anjing itu terlatih, dan haram hukum memeliharanya.

3) Syarat-Syarat Hewan yang Dipergunakan untuk Berburu[795]

Syarat-syarat hewan yang dipergunakan untuk berburu ada enam.

Pertama, hewan yang digunakan untuk berburu harus terlatih. Artinya hewan tersebut sudah berubah dari tabiatnya semula dan tunduk di bawah kendali pemilik hewan tersebut sebagai alat, bukan untuk berburu dengan kehendak dirinya sendiri. Syarat ini telah disepakati oleh para ulama dengan dalil dari Al-Qur'an.

Cara mendidik atau melatih anjing menurut Hanafiyyah adalah dengan meninggalkan makan sebanyak tiga kali. Adapun untuk mengajarkan elang dan sejenisnya adalah memanggilnya dan ia memenuhi panggilan, namun tidak disyaratkan meninggalkan makan hewan buruan. Pendapat ini dari Ibnu Abbas. Dan juga, karena tanda-tanda hewan terlatih itu berbeda-beda. Untuk anjing dan sejenisnya yang termasuk kategori buas, bisa diketahui dengan ia meninggalkan kebiasaan makannya. Sedangkan untuk burung, caranya dengan melakukan tes agar ketika dipanggil burung itu memenuhi panggilan, atau kembali jika dipanggil.

Riwayat lain menyebutkan, Abu Hanifah berpendapat bahwa melatih hewan itu tidak dapat dipastikan dengan tiga kali percobaan, namun harus dengan pendapat pelatih yang ahli.

Menurut Abu Hanifah, hewan yang sudah dilatih berburu maka hasil buruannya bisa dimakan setelah hewan itu berburu untuk yang ketiga kalinya. Akan tetapi menurut Muhammad dan Abu Yusuf, hasil tangkapan masih belum boleh dimakan, karena sempurnanya setelah tiga kali percobaan.[796] Untuk berburu menggunakan hewan, yang wajib dilakukan adalah niat melepaskan, tetapi tidak disyaratkan membentak atau melarangnya.

Adapun menurut Syafi'iyyah dan Hanabilah, dalam mendidik atau melatih haruslah memerhatikan tiga hal. Yaitu, jika dilepaskan hewan itu pergi, jika ditahan ia berhenti, dan jika mendapatkan tangkapan tidak ia makan. Akan tetapi menurut Malikiyyah, cukup hanya dua syarat yang pertama.[797] Kemudian, diharuskan kedua syarat tersebut dicoba berulang-ulang, hingga hewan tersebut terlatih tanpa adanya hitungan jumlah latihan tertentu menurut Syafi'iyyah dan Malikiyyah, namun dikembalikan kepada pelatih hewan yang profesional. Minimal percobaan adalah dua kali lebih. Adapun permintaan minimal menurut Hanabilah, adalah tiga kali percobaan.

Menurut sebagian Malikiyyah, syarat "jika dilarang maka hewan diam atau berhenti" tidak berlaku bagi burung elang, karena ia tidak termasuk yang dilarang atau dibentak.

Adapun dalil yang mensyaratkan hewan pemburu tidak boleh memakan hasil tangkapannya, adalah hadits Adi bin Hatim, Rasulullah saw. bersabda, *"Jika melepaskan anjingmu un-*

795 *Raddul Muhtaar*, Vol. 5, hlm. 328; *Bidaayatul Mujtahid*, Vol. 1, hlm. 444; *al-Qawaaniin al-Fiqhiyyah*, hlm. 176.

796 *Takmiilaatul Fath*, Vol. 8, hlm. 173; *al-Lubaab*, Vol. 3, hlm. 218.

797 *Asy-Syarhul Kabiir*, Vol. 2, hlm. 103; *Bidaayatul Mujtahid*, Vol. 1, hlm. 443; *al-Qawaaniin al-Fiqhiyyah*, hlm. 176; *Mughnil Muhtaaj*, Vol. 4, hlm. 275; *al-Muhadzdzab*, Vol. 1, hlm. 253; *al-Mughnii*, Vol. 8, hlm. 542; *Kasysyaaful Qinaa'*, Vol. 6, hlm. 221.

tuk berburu dan engkau bacakan basmalah lantas ia berhasil mendapatkan tangkapan dalam keadaan mati, maka makanlah. Namun jika anjingmu memakan hasil tangkapannya, maka janganlah dimakan, karena aku takut anjing itu menangkap untuk dirinya sendiri."

Jika sudah jelas bahwa hewan yang dilepas untuk berburu itu sangat terlatih, lantas ia memakan sedikit dari hasil tangkapannya, maka hasil tangkapannya tidak halal dimakan menurut pendapat yang *arjah* mayoritas ulama selain Malikiyyah. Dasarnya adalah hadits Adi bin Hatim di atas. Alasannya, karena tidak memakan hasil tangkapan itu termasuk syarat dalam pelatihan hewan pemburu. Akan tetapi untuk jenis burung elang, hasil tangkapannya tetap boleh dimakan, meskipun elang tersebut sudah memakannya sedikit. Dalam hal ini boleh, karena elang itu dalam pelatihannya tidak seperti anjing.

Ulama Malikiyyah berpendapat hasil tangkapan tersebut tetap boleh dimakan, karena firman Allah SWT yang artinya,

"... Maka makanlah apa yang ditangkapnya untukmu, dan sebutlah nama Allah (waktu melepasnya). Dan bertakwalah kepada Allah, sungguh, Allah sangat cepat perhitungan-Nya." **(al-Maa'idah: 4)**

dan juga hadits Nabi riwayat Abu Tsa'labah, *"Hewan yang engkau bidik dengan anak panahmu dan engkau bacakan basmalah, boleh dimakan. Kemudian hewan tangkapan yang engkau dapatkan dengan anjingmu dan engkau bacakan basmalah ketika melepasnya, maka makanlah. Hewan tangkapan yang engkau peroleh dengan anjingmu yang belum terlatih dan engkau sempat sembelih, maka makanlah."*[798]

Hewan buruan yang didapat oleh anjing sebelum ia makan, maka halal hukumnya sebagaimana halalnya hewan yang ditangkap anjing setelah ia berburu dan memakannya.[799]

Apakah wajib hukumnya mencuci bekas mulut anjing?

Ulama Syafi'iyyah dan sebagian Hanabilah berpendapat[800] bekas mulut anjing itu najis yang tidak bisa ditolelir, karena sudah jelas kenajisannya sehingga wajib dibasuh sebanyak tujuh kali dan salah satunya dengan debu. Ulama Malikiyyah dan sebagian Hanabilah berpendapat bahwa bekas mulut anjing itu tidak perlu dicuci, karena Allah dan Rasul-Nya menyuruh atau membolehkan memakan hewan yang ditangkap oleh anjing tanpa menyuruh untuk membasuhnya. Dan anjing sendiri suci menurut Malikiyyah.

Kedua, hewan yang digunakan untuk berburu syaratnya harus menuruti perintah ketika dilepaskan meskipun tanpa kejelasan menurut Hanafiyyah. Akan tetapi menurut Malikiyyah, Syafi'iyyah, dan Hanabilah, ketika melepaskan hewan untuk berburu itu harus jelas hewan yang diburu.[801] Karena, jika anjing yang digunakan untuk berburu itu mengejar hewan buruan dengan kehendaknya sendiri maka hasil tangkapannya tidak boleh dimakan. Jika seseorang telah merasakan adanya hewan buruan lantas ia memanah atau me-

798 *Muttafaq 'alaih* (*Nailul Authaar*, Vol. 8, hlm. 130).

799 *Al-Mughnii*, Vol. 8, hlm. 545.

800 *Mughnil Muhtaaj*, Vol. 4, hlm. 276; *al-Mughnii*, Vol. 8, hlm. 546; *al-Muhadzdzab*, Vol. 1, hlm. 253.

801 *Raddul Muhtaar*, Vol. 5, hlm. 328; *Takmiilaatul Fath*, Vol. 8, hlm. 181; *Tabyiinul Haqaa'iq*, Vol. 6, hlm. 54; *asy-Syarhul Kabiir*, Vol. 2, hlm. 106; *al-Qawaaniin al-Fiqhiyyah*, hlm. 177; *al-Mughnii*, Vol. 8, hlm. 545; *Mughnil Muhtaaj*, Vol. 4, hlm. 277; *Kasysyaaful Qinaa'*, Vol. 6, hlm. 222; *al-Muhadzdzab*, Vol. 1, hlm. 255.

lepaskan hewan untuk memburunya dan berhasil, maka hewan tangkapan itu halal dimakan menurut Hanafiyyah.

Jika anjing untuk berburu itu lari dengan sendirinya mengejar hewan buruan, lantas dibentak atau dilarang dan ia kembali, tidak meneruskan pengejarannya kemudian ia diperintah untuk mengejar lagi dan mendapat hewan buruan, maka hewan tangkapannya itu halal dimakan. Namun jika tadi anjingnya tidak kembali setelah dilarang, dan tambah lari kencang, maka hasil tangkapannya boleh dimakan menurut Hanafiyyah dan Hanabilah. Karena, bentakan di situ dianggap pelepasan. Akan tetapi menurut Malikiyah dan Syafi'iyyah, hasil tangkapannya tetap tidak boleh dimakan, karena lebih condong pada hal yang dilarang, yaitu lari mengejar hewan buruan dengan kehendak dirinya sendiri, bukan atas perintah pemiliknya.

Jika seseorang melepas anjing untuk berburu hewan yang sudah ditunjuknya, tetapi anjing tersebut mendapatkan hewan lain, maka hasil tangkapan itu tidak boleh dimakan menurut Hanafiyyah. Kecuali jika ketika melepas anjing tersebut tidak menunjuk hewan tertentu, hanya mengikuti apa yang diburu oleh anjing, atau berada di tempat tertentu seperti gua dan sejenisnya, maka hasil tangkapannya halal dimakan menurut Malikiyyah dalam *qaul masyhur*-nya. Kemudian, jika tempat yang digunakan untuk berburu itu terlalu luas atau melepas anjingnya itu untuk setiap hewan buruan, maka tidak boleh dimakan menurut mereka. Jika anjing masih bingung akan ada atau tidaknya hewan buruan di sekitarnya, lantas pemilik anjing melepasnya untuk berburu, padahal ia sendiri tidak melihat adanya hewan buruan, sedangkan tempatnya luas, namun anjing itu akhirnya dapat tangkapan, maka tidak boleh dimakan.

Adapun menurut Syafi'iyyah dan Hanabilah, syarat hewan yang akan diburu itu harus jelas. Jika kemudian seseorang melepaskan anak panah tanpa ada sasaran yang jelas, namun akhirnya mengenai sasaran dan mendapatkan hasil buruan, maka hewan tersebut haram dimakan, karena tidak jelasnya sasaran yang ia bidik.

Ketiga, hewan yang digunakan untuk berburu itu syaratnya tidak bercampur dengan hewan lain yang tidak terdidik untuk berburu. Syarat ini juga sudah disepakati oleh ulama. Akan tetapi jika jelas ketahuan bahwa yang mendapatkan hewan buruan itu adalah anjing yang terlatih maka boleh dimakan. Namun jika sebaliknya maka tidak boleh dimakan. Kemudian jika bingung, tetapi punya perkiraan bahwa yang membunuh hewan buruan itu adalah anjing yang dilepaskannya, maka di sini ada perbedaan pendapat ulama. Jika hewan tersebut belum mati dan masih sempat disembelih, maka hukumnya jelas halal sesuai dengan kesepakatan ulama.

Dalil syarat ini adalah riwayat Adi bin Hatim, ia berkata, "Aku pernah bertanya kepada Rasulullah saw., 'Ya Rasul, suatu ketika saya melepaskan anjing untuk berburu, namun kemudian ada anjing lain bersamanya.' Beliau menjawab, '*Jangan makan hasil tangkapannya, karena engkau hanya membacakan basmalah kepada anjingmu, bukan pada anjing lain.*'" Hadits lain menjelaskan, "Jika engkau mendapatkan anjing lain bersama anjingmu dan engkau takut anjing itulah yang mendapatkan buruan yang sudah mati, maka janganlah memakannya. Karena, yang engkau bacakan basmalah adalah anjingmu." Riwayat lain menyebutkan, "*Karena engkau tidak tahu anjing mana yang telah membunuhnya.*"[802]

Keempat, hewan yang dijadikan alat untuk memburu itu syaratnya harus membunuh

802 *Muttafaq 'alaih* (*Nailul Authaar*, Vol. 8, hlm. 134).

dengan menimbulkan luka. Artinya, jika membunuhnya dengan cara mencekit atau membunuh dengan benturan maka hukumnya tidak boleh dimakan menurut mayoritas ulama selain Syafi'iyyah[803] karena pembunuhan seperti itu sama halnya membunuh dengan batu atau senapan, dan Allah telah mengharamkan hewan buruan yang terbanting. Rasulullah saw. juga bersabda, *"Hewan yang dialirkan darahnya dengan dibacakan basmalah maka makanlah."* Hadits ini menunjukkan bahwa hewan yang tidak dialirkan darahnya tidak boleh dimakan. Karena itu, luka yang dihasilkan oleh hewan buruan adalah syarat yang harus dipenuhi.

Ulama Syafi'iyyah berpendapat,[804] jika luka yang dihasilkan oleh anjing pemburu itu membuat hewan buruan mati, maka hukumnya tetap boleh dimakan dalam *qaul azhhar* karena Allah SWT berfirman,

"... Maka makanlah apa yang ditangkapnya untukmu, dan sebutlah nama Allah (waktu melepasnya). Dan bertakwalah kepada Allah, sungguh, Allah sangat cepat perhitungan-Nya." **(al-Maa'idah: 4)**

Mengapa dibolehkan memakannya? Karena, sangat sulit untuk melatih anjing pemburu untuk tidak membunuh kecuali dengan hanya melukai. Dalam riwayat Adi bin Hatim, Rasullah saw. bersabda, *"Hewan yang telah engkau ajarkan untuk berburu, baik itu anjing maupun elang, lantas engkau lepaskan untuk berburu dengan bacaan basmalah, maka makanlah hasil tangkapannya."* Aku bertanya, "Meskipun hewan tangkapan itu mati?" Beliau menjawab, *"Ya, meskipun mati, dan tidak dimakan sedikit pun. Artinya hewan pemburu itu menangkapkan untukmu."*[805]

Kelima, hewan yang dijadikan untuk berburu syaratnya tidak memakan hasil buruan sedikit pun. Karena jika ia ikut memakannya, maka tidak halal untuk dimakan. Syarat ini bisa juga digabungkan dengan syarat pertama.

Syarat ini menurut mayoritas ulama selain Malikiyyah adalah yang paling *ashah* dari dua riwayat menurut Hanabilah, dan ini juga pendapat Hanafiyyah dalam hal anjing dan hewan buas sejenisnya.

Imam Malik dan generasi selanjutnya yang disebut ahli madzhab serta riwayat kedua dari Imam Ahmad berpendapat, bolehnya memakan jenis burung yang dimakan oleh hewan yang kita lepas untuk memburunya.

Ulama Hanafiyyah dan sebagian Hanabilah, seperti pemilik kitab *Kasysyaaful Qinaa'*[806] berpendapat, tidak boleh memakan hasil tangkapan yang sudah dimakan oleh anjing pemburu, karena berdasarkan hadits Nabi yang berbunyi, *"Jika hewan pemburu itu memakan hasil tangkapannya maka janganlah engkau memakannya, karena aku takut ia menangkap buruan untuk dirinya sendiri."* Akan tetapi jika hewan buruan itu berupa burung maka tetap boleh memakannya, meskipun hasil tangkapan juga sudah dimakan terlebih dahulu. Alasannya, karena didikan atau latihan yang diberikan untuk burung hanyalah menjalankan memburu jika diperintah dan kembali jika dipanggil. Ibnu Abbas sendiri berkata, "Jika yang makan itu anjing maka jangan kamu makan. Namun jika yang makan itu burung elang maka boleh dimakan."

---

803 *Raddul Muhtaar*, Vol. 5, hlm. 328; *Takmiilaatul Fath*, Vol. 8, hlm. 180; *al-Lubaab*, Vol. 3, hlm. 219; *asy-Syarhul Kabiir*, Vol. 3, hlm. 102; *Bidaayatul Mujtahid*, Vol. 1, hlm. 441; *al-Mughnii*, Vol. 8, hlm. 545; *Kasysyaaful Qinaa'*, Vol. 6, hlm. 222.

804 *Mughnil Muhtaaj*, Vol. 4, hlm. 276.

805 HR Ahmad dan Abu Dawud (*Nailul Authaar*, Vol. 8, hlm. 130).

806 *Raddul Muhtaar*, Vol. 5, hlm. 328; *al-Lubaab*, Vol. 3, hlm. 218; *Tabyiinul Haqaa'iq*, Vol. 6, hlm. 52; *Takmiilaatul Fath*, Vol. 8, hlm. 175; *Bidaayatul Mujtahid*, Vol. 1, hlm. 443; *Mughnil Muhtaaj*, Vol. 4, hlm. 275; *al-Mughnii*, Vol. 8, hlm. 543; *Kasysyaaful Qinaa'*, Vol. 6, hlm. 221.

Dalil yang digunakan oleh mayoritas ulama adalah hadits riwayat Adi bin Hatim yang berbunyi, *"Jika engkau melepaskan anjingmu untuk berburu dengan bacaan basmalah dan mendapatkan hasil, maka makanlah hasil tangkapannya."* Aku bertanya, "Meskipun hewan tangkapan itu mati?" Beliau menjawab, *"Ya, meskipun mati. Kecuali jika dimakan olehnya, maka kamu jangan memakannya karena aku takut ia menangkap hewan buruan untuk dirinya sendiri."* Secara zhahir, ayat Al-Qur'an juga menjelaskan hal itu. Ayat itu berbunyi,

"... Maka makanlah apa yang ditangkapnya untukmu, dan sebutlah nama Allah (waktu melepasnya). Dan bertakwalah kepada Allah, sungguh, Allah sangat cepat perhitungan-Nya." **(al-Maa'idah: 4)**

Ayat ini menggunakan kata *ditangkap* dan itu artinya hanya menangkap, tidak memakan hasil tangkapan. Selain itu, latihan terpenting yang diberikan pada hewan pemburu adalah untuk tidak memakan hasil tangkapan.

Ulama Malikiyyah dalam *qaul masyhur*-nya dan Imam Ahmad dalam satu riwayat mengambil dalil dari firman Allah yang berbunyi,

"... Maka makanlah apa yang ditangkapnya untukmu, dan sebutlah nama Allah (waktu melepasnya). Dan bertakwalah kepada Allah, sungguh, Allah sangat cepat perhitungan-Nya." **(al-Maa'idah: 4)**

dan juga hadits riwayat Abu Tsa'labah al-Khadzani, *"Jika engkau melepaskan hewan untuk berburu dengan ucapan basmalah, maka makanlah hasil tangkapannya."* Aku bertanya, "Meskipun sudah dimakan terlebih dahulu oleh hewan pemburu?" Beliau menjawab, *"Ya, meskipun sudah dimakan."* Adapun hadits riwayat Adi bin Hatim dianggap *mandub*, sedangkan hadits ini menunjukkan mubah. Dan lagi, hewan pemburu itu sudah terlatih sehingga semisal ia memakannya, kemungkinan juga karena memang lapar sekali atau memang geram pada hewan buruannya.

Di sini perlu diperhatikan bahwa hadits riwayat Adi bin Hatim kedudukannya lebih *ashah* daripada hadits riwayat Abu Tsa'labah, karena riwayat Adi bin Hatim itu *muttafaq 'alaih*. Selain itu, ia juga terkenal kuat hafalannya, sehingga redaksi haditsnya jelas dengan menyebutkan hukum dan alasan. Ibnu Rusyd al-Maliki menolak pendapat ulama Malikiyyah yang belakangan. Kata dia,[807] "Pendapat yang mereka kemukakan itu menyalahi nash hadits dan zahir Al-Qur'an, yaitu firman Allah yang berbunyi, *"... Maka makanlah dari apa yang ditangkapnya untukmu...."* **(al-Maa'idah: 4)** Arti menangkap itu sudah jelas, sehingga Rasul bersabda, *"Jika anjing itu memakan hasil tangkapannya, maka engkau jangan memakannya. Karena, aku takut ia menangkap untuk dirinya sendiri."*

Keenam menurut Malikiyyah,[808] syarat selanjutnya adalah hewan yang berhasil menangkap buruan itu tidak kembali lagi pada hewan buruannya. Karena jika ia kembali lagi mendekatinya, maka hasil itu tidak boleh dimakan. Demikian juga kalau ia sibuk dengan hewan buruan lain atau dengan buruan yang dimakannya maka tidak boleh dimakan. Syarat ini berlaku jika hewan pemburu itu telah membunuh tangkapannya. Namun jika masih hidup dan sempat disembelih maka harus disembelih dan boleh dimakan.

807 *Bidaayatul Mujtahid*, Vol. 1, hlm. 444.
808 *Al-Qawaaniin al-Fiqhiyyah*, hlm. 177.

c. Syarat-Syarat Hewan Buruan

Kalangan Malikiyyah (Madzhab Maliki)[809] menyebutkan lima syarat bagi bolehnya hewan diburu, sebagaimana kalangan Hanafiyyah[810] juga menyebutkan 5 syarat bagi hewan buruan juga. Namun, tiga syarat yang disebutkan oleh kalangan Hanafiyyah bisa dihitung sebagai satu syarat.

Saya akan menyebutkan syarat-syarat ini sesuai manhaj kalangan Malikiyyah. Karena, manhaj mereka lebih teliti dan lebih lengkap. Dan tampaknya menurut kalangan Hanafiyyah[811] boleh memburu hewan yang dagingnya boleh dimakan. Demikian juga boleh memburu hewan yang tidak dapat dimakan dagingnya, jika yang ingin dimanfaatkan adalah kulitnya, bulunya, tanduknya, atau untuk mencegah bahaya darinya.

Pertama, hewan yang diburu boleh dimakan menurut syariat. Karena, hewan yang haram dimakan menurut Hanafiyyah dan Malikiyyah tidak mengubah status haramnya hewan tersebut meskipun diburu maupun disembelih. Kalangan Hanafiyyah mengungkapkan tentang syarat ini dengan redaksi sebagai berikut: hewan tersebut tidak mengandalkan cakar atau taringnya, juga bukan termasuk serangga, serta bukan bagian dari hewan air kecuali ikan. Karena, selain ikan, seluruh hewan air hukumnya haram menurut mereka.

Kedua, hewan tersebut berstatus hewan liar. Dan pada kondisi normalnya, orang sulit menangkapnya seperti hewan liar dan burung. Dan jika ia adalah hewan jinak seperti unta, sapi, dan domba, kemudian hewan ini berubah menjadi liar, maka menurut kalangan Malikiyah hewan seperti ini tidak boleh dimakan dengan cara diburu. Sedangkan menurut madzhab lain, boleh dimakan dengan diburu. Karena pemburuan terhadapnya itu dapat dinilai sebagai penyembelihan secara darurat, sehingga dibolehkan karena darurat, sebagaimana kami telah jelaskan pada penjelasan jenis-jenis sembelihan.

Jika hewan liar menjadi jinak, setelah itu hewan tersebut lari maka ia boleh dimakan dengan cara diburu menurut kalangan Malikiyyah. Sebagaimana burung merpati boleh diburu dan dimakan, jika ia menjadi liar, menurut mereka. Karena, semua itu adalah bentuk pemburuan.

Kalangan Hanafiyyah mengungkapkan syarat ini dengan kata-kata mereka: hewan yang bisa mempertahankan diri mereka dengan dua sayap mereka dan tubuhnya.

Ketiga, hewan tersebut mati karena luka, bukan karena ditabrak hewan yang memburunya, juga bukan karena kaget, atau ketakutan melihat hewan yang memburunya. Ini syarat menurut kalangan jumhur selain Syafi'iyyah. Sedangkan kalangan Syafi'iyyah membolehkan memakan buruan yang dibunuh oleh hewan pemburu dengan berat tubuhnya, seperti menabrak dengan dadanya atau dahinya, sehingga hewan yang diburu itu mati tanpa luka. Hal ini seperti telah kami jelaskan pada syarat-syarat alat berburu.

Keempat, tidak ragu terhadap hewan yang telah dibidiknya, ketika hewan tersebut menyelinap hilang dari pandangannya setelah kena bidikannya. Sehingga, dia tidak ragu apakah hewan buruan yang dia temukan kemudian itu hewan yang sebelumnya kena di bidik atau bukan. Dan apakah hewan itu mati karena terbunuh alat buruannya atau bukan. Maka jika ia meragukan hal itu, ia tidak boleh memakannya. Jika hewan yang telah kena ia bidik itu hilang dari pandangannya selama

809 *Al-Qawaanin al-Fiqhiyyah*, hlm. 177 dan seterusnya dan *Bidaayatul Mujtahid*: 1/444.

810 *Raddul Mukhtaar*: 5/328.

811 *Al-Kitaab ma'al Lubaab*: 3/223.

satu malam, kemudian ia dapati keesokan harinya dalam keadaan sudah mati, menurut pendapat yang masyhur di kalangan Malikiyyah, hewan buruan tersebut tidak boleh dimakan. Sementara, boleh menurut pendapat yang lain jika sang pemburu terus mencari-cari hewan buruannya itu, dan tidak menyibukkan diri dengan hal lainnya. Dan ia yakin ia telah membidiknya dan mengenainya.

Kelima, agar dia menyembelihnya jika ia mendapati hewan buruan tersebut masih hidup, sesuai hadits Nabi saw. riwayat Adi r.a.,

وَإِنْ أَدْرَكْتَهُ حَيًّا فَاذْبَحْهُ

"Jika engkau mendapati (hewan buruan)-nya dalam keadaan hidup maka sembelihlah dia."

Sementara jika ia mendapatinya dalam keadaan mati, atau keburu mati sebelum sempat disembelih, atau tidak mampu menyembelihnya karena hewan tersebut melawan misalnya hingga hewan tersebut mati, dan belum sempat disembelih, maka boleh memakannya tanpa disembelih, menurut kesepakatan para fuqaha.[812]

Sedangkan jika hewan buruan tersebut dibunuh oleh hewan pemburu, sebelum dimakan hewan pemburu, maka hewan buruan tersebut juga boleh dimakan. Hal itu dengan syarat bahwa ia membunuhnya dengan melukainya, seperti telah kami jelaskan dalam syarat alat-alat berburu. Sedangkan kalangan Madzhab Hanabilah mengatakan bahwa jika seorang pemburu tidak membawa alat untuk menyembelih hewan buruannya, maka ia boleh melepas hewan pemburunya kepada hewan buruannya hingga hewan pemburunya itu membunuh hewan buruannya. Dan hewan buruan yang terbunuh itu boleh dimakan menurut mereka.[813] Karena, saat itu kondisinya tidak memungkinkan untuk menyembelih di leher dan tenggorokan, sehingga boleh dilakukan penyembelihan secara darurat. Sedangkan mayoritas ulama mengatakan hewan tersebut tidak boleh dimakan, karena ia adalah hewan buruan yang sudah tertangkap, sehingga tidak boleh dibunuh oleh hewan pemburu, sebagaimana halnya jika hewan buruan tersebut tertangkap dalam keadaan utuh dan hidup tanpa luka sedikit pun.

3. HEWAN YANG BOLEH DIBURU

Menurut Hanafiyyah,[814] boleh hukumnya berburu hewan yang ada di darat maupun yang ada di laut, baik yang boleh dimakan maupun yang tidak boleh dimakan. Untuk hewan yang boleh dimakan, yang dimanfaatkan adalah daging dan segala anggota tubuhnya. Namun untuk hewan yang tidak boleh dimakan, perburuannya dilakukan untuk memanfaatkan kulit, bulu, dan tulangnya, atau untuk mencegah bahaya yang ditimbulkan dari hewan tersebut. Pendapat ini juga diungkapkan oleh Malikiyyah, sebagaimana telah disebutkan di atas mengenai hewan yang boleh disembelih, kecuali buruan di tanah haram (Mekah dan Madinah) yang memang tidak diperkenankan berburu di sana, kecuali hewan yang membahayakan. Allah SWT sendiri berfirman,

---

812 *Takmiilatul Fath*: 8/178 dan seterusnya; *Tabyiinul Haqaa'iq*: 6/53; *al-Lubaab minal Kitaab*: 3/219 dan seterusnya; *al-Qawaanin al-Fiqhiyyah*: hlm. 178; *al-Muhadzdzab*: 1/253; *al-Mughnii*: 8/547 dan seterusnya; *Mughnil Muhtaaj*: 4/269.

813 Ini adalah pendapat Ibrahim an-Nakha'i. Dia berkata, "Jika engkau mendapati hewan buruan itu dalam keadaan hidup sedangkan engkau tidak mempunyai pisau untuk menyembelihnya maka lepaskanlah hewan pemburumu kepadanya hingga ia membunuhnya." Ini juga pendapat Hasan al-Bashri karena berpedoman dengan generalitas ayat Al-Qur'an surah al-Maa'idah: 4 (*Bidaayatul Mujtahid*: 1/445).

814 *Al-Badaa'i'*, Vol. 5, hlm. 61; *al-Kitaab ma'al Lubaab*, Vol. 3, hlm. 223; *Takmiilaatul Fath*, Vol. 8, hlm. 188; *Tabyiinul Haqaa'iq*, Vol. 6, hlm. 61.

"Tidakkah mereka memerhatikan, bahwa Kami telah menjadikan (negeri mereka) tanah suci yang aman, padahal manusia di sekitarnya saling merampok. Mengapa (setelah nyata kebenaran) mereka masih percaya kepada yang batil dan ingkar kepada nikmat Allah?" **(al-'Ankabuut: 67)**

Rasulullah saw. juga bersabda mengenai hewan buruan di tanah haram Mekah, *"Hewan buruannya tidak dibuat lari."* Untuk tanah haram Madinah, Rasulullah saw. juga bersabda bahwa hewan buruan di Madinah tidak boleh diburu.[815]

Setelah dua sabda di atas, Rasulullah saw. membuat pengecualian yang boleh diburu atau dibunuh, yaitu lima hewan berbahaya yang boleh dibunuh, baik di tanah halal maupun haram, yaitu ular, burung gagak yang berbintik, tikus, dan anjing gila.[816]

Berburu di laut hukumnya boleh bagi orang yang halal dan orang yang sedang berihram haji ataupun umrah, namun seorang muhrim tidak diperkenankan berburu di darat karena Allah berfirman yang artinya,

"Dihalalkan bagimu hewan buruan laut dan makanan (yang berasal) dari laut sebagai makanan yang lezat bagimu, dan bagi orang-orang yang dalam perjalanan; dan diharamkan atasmu (menangkap) hewan darat, selama kamu sedang ihram. Dan bertakwalah kepada Allah yang kepada-Nya kamu akan dikumpulkan (kembali)." **(al-Maa'idah: 96)**

dan juga karena Rasul bersabda, *"Hewan buruan darat halal bagi kalian meskipun sedang dalam keadaan berihram selama kalian tidak memburunya atupun diburukan untuk kalian."*[817] Diriwayatkan juga dari ash-Sha'b bin Jatsamah bahwa ia pernah memberi hadiah seekor keledai hutan kepada Rasulullah saw. yang waktu itu beliau sedang berada di Abwa', satu daerah yang terletak antara Mekah dan Madinah. Akan tetapi, pemberian itu beliau tolak, dan ketika melihat air muka si pemberi hadiah itu berubah, maka beliau bersabda, *"Aku tidak mengembalikan pemberianmu, hanya saja aku sedang berihram."*[818]

4. KAPAN SEORANG PEMBURU PUNYA HAK KEPEMILIKAN ATAS HEWAN BURUAN?

Dalam kitab *ad-durrul Mukhtaar wa Raddul Muhtaar*[819] disebutkan bahwa sebab-sebab kepemilikan ada tiga:

Perpindahan dari seorang pemilik ke pemilik yang lain dengan cara jual beli ataupun hibah, memiliki hak untuk menggantikan pemilik seperti dalam warisan dan kepemilikan asal, yaitu penguasaan secara hakiki dengan memanfaatkan kedua tangannya. Misalnya, membuka lahan baru yang tadinya kosong. Penguasaan *hukmi* dengan persiapan, seperti misalnya memasang jaring atau perangkap untuk berburu yang mubah dan belum ada pemiliknya. Jika kemudian hewan buruan itu milik seseorang, maka ia tidak berhak memilikinya. Jika seseorang di dalam hutan mengurus kayu milik orang lain, berarti ia tidak berhak memilikinya.

Penguasaan secara *hukmi* bisa dianggap sempurna jika dengan menggunakan tempat untuk berburu. Artinya jika seseorang memasang jaring, lantas ada burung yang tersangkut di jaring tersebut, maka dialah pemiliknya,

815 HR Ashaabus Sunan kecuali Ibnu Majah, *Jaami'ul Ushuul*, Vol. 10, hlm. 193.

816 *Muttafaq 'alaih* antara Ahmad dan Bukhari dan Muslim (*Nailul Authaar*, Vol. 5, hlm. 26).

817 HR Lima Ahli Hadits [Ahmad dan Ashabus Sunan kecuali Ibnu Majah] (*Nailul Authsar*, Vol. 5, hlm. 23).

818 HR Bukhari dan Muslim.

819 Lihat Vol. 5, hlm. 329.

baik ia berniat berburu maupun tidak. Akan tetapi jika ia memasang jaring dengan niat untuk mengeringkan atau menjemur misalnya, maka ia tidak berhak memilikinya, karena niatnya bukan untuk berburu.

Jika seseorang mendirikan kemah dengan niat untuk berburu, maka ia berhak memiliki hewan tangkapan. Tetapi jika tidak, maka ia tidak berhak memilikinya, karena kemah itu bukan tempat untuk berburu.

Kemudian jika ada hewan buruan yang masuk rumah seseorang dan ketika melihatnya, pemilik rumah langsung menurut pintu sehingga ia mampu untuk menangkapnya tanpa harus bersusah payah menyediakan jaring atau alat untuk berburu, maka orang tersebut berhak memilikinya. Akan tetapi jika ia menutup pintu namun tidak tahu ada hewan buruan di dalam rumah, maka ia tidak memilikinya.

Jika si A misalnya memasang perangkap dan ada hewan buruan yang terperangkap di dalamnya, namun hewan tersebut berhasil lolos dari perangkap dan lari untuk kemudian ditangkap oleh si B maka hewan tersebut milik si B, bukan milik si A. Akan tetapi jika si A berhasil menyusul hewan buruannya dengan jaraknya dekat hingga mampu menangkapnya, lantas hewan itu lari maka si B juga tidak berhak memilikinya. Demikian halnya orang yang mengambil tidak berhak memiliki ikan yang lepas dari jaring sebelum diangkat dari air karena yang berhak adalah yang memiliki jaring ikan tersebut. Adapun jika pemilik jaring itu sudah mengeluarkan ikan dari jaring, namun masih dekat dengannya, dan kemudian ikan itu masuk lagi ke air lantas ditangkap orang lain maka orang yang menangkap terakhir inilah yang memilikinya karena segala perkara itu dilihat dari *maqashid*nya.

Jika seseorang membidik hewan buruan tepat mengenai sasaran, namun hewan tersebut masih kuat dan tidak mengeluarkannya dari lingkaran penghalang untuk diambil oleh orang lain (masih mungkin dimiliki orang lain), dan lantas ada orang lain yang juga membidik hewan tersebut hingga membuatnya lemah maka hewan tersebut menjadi miliknya, bukan milik pembidik pertama. Rasulullah saw. sendiri bersabda, *"Hewan buruan itu milik orang yang mengambilnya."*[820]

Jika pembidik pertama telah mampu melemahkan hewan buruan lantas ada orang lain yang memanah hewan tersebut hingga mati, maka hewan tersebut tidak boleh dimakan, karena kemungkinan hewan itu mati karena panah kedua. Dan panah kedua tidak dianggap penyembelihan secara syar'i, karena hewan tersebut sudah lemah dan mampu disembelih dengan cara biasa atau sembelihan *ikhtiyariyyah*. Kemudian sebagai gantinya, pemanah kedua membayar ganti rugi kepada pemanah pertama, karena pemanah kedua dianggap merusak hewan buruan milik pemanah pertama. Namun, harga yang ditetapkan adalah harga hewan terluka, bukan hewan yang masih bugar.[821]

Pendapat Malikiyyah[822] sama seperti pendapat Hanafiyyah, yaitu bahwa hewan buruan itu tidak dimiliki kecuali setelah diambil artinya diburu dengan niat berburu, atau dengan menangkapnya. Kemudian jika si A misalnya melihat hewan buruan, namun hewan itu sudah keburu dipanah oleh si B, maka pemiliknya adalah si B. Jika seseorang telah berhasil memanah hewan buruan, namun ia berhasil lari dan dipanah lagi oleh orang lain, maka hewan buruan itu milik siapa? Milik pemanah per-

820 Imam Zaila'i berkomentar, "hadits ini gharib." (*Nashbur Raayah*, Vol. 4, hlm. 318).

821 *Takmiilaatul Fath*, Vol. 8, hlm. 187; *Tabyiinul Haqaa'iq*, Vol. 6, hlm. 60; *al-Lubaab ma'al Kitaab*, Vol. 3, hlm. 222.

822 *Al-Qawaaniin al-Fiqhiyyah*, hlm. 178

tama atau pemanah kedua? Ulama berbeda pendapat dalam hal ini, kecuali jika menjadi liar atau buas setelah dipanah oleh yang pertama, maka hewan itu milik pemanah kedua.

Jika seseorang sedang mengejar hewan buruannya, lantas hewan itu masuk ke rumah orang, maka jika masuknya hewan itu karena dipaksa, hewan itu milik pemburu, namun jika masuk dengan sendirinya tanpa paksaan, hewan itu milik pemilik rumah.

Ulama Syafi'iyyah[823] juga pendapatnya sama dengan Malikiyyah dan Hanafiyyah, yaitu bahwa hewan buruan itu dimiliki dengan penguasaan atau dengan menangkapnya, meski tidak dengan niat untuk memilikinya, seperti layaknya hukum hal-hal mubah lainnya. Bisa juga dimiliki dengan memburunya dengan niat berburu. Meletakkan tangan dalam hal ini seperti mengikat dengan tangannya, jika memang pada hewan tersebut tidak ada tanda-tanda bekas milik orang lain, seperti misalnya ada pewarna, sayap yang dipotong, dan kalung. Kepemilikan ini berlaku jika si pemburunya bukan sedang ihram atau bukan murtad, meskipun tidak berniat memilikinya. Jika seseorang mendapatkan hewan buruan maka ia berhak memilikinya dan itu hukumnya mubah. Kepemilikannya hanya dengan meletakkan tangan pada hewan tersebut.

Hewan buruan juga dapat dimiliki dengan cara diburu atau dilukai dengan luka yang melemahkannya, seperti mematahkan sayap sehingga tidak mampu terbang dan melompat. Hewan buruan yang sudah seperti itu otomatis milik pemburu, meski ia belum meletakkan tangannya pada hewan buruannya. Hewan buruan juga dapat dimiliki dengan jatuhnya hewan tersebut pada perangkap atau jaring yang dipasang untuk berburu. Pemilik jaring itulah yang berhak memiliki hasil tangkapannya, meski ia tidak meletakkan tangannya pada hewan tersebut, baik ia menjaga jaring maupun ia tinggalkan, baik jaring itu mubah maupun hasil *ghashab* karena hal itu dianggap menguasai hewan tersebut.

Hewan buruan juga bisa dimiliki dengan menggiringnya masuk ke tempat yang sempit, sehingga ia terkurung meskipun tempat itu hasil *ghashab*, dan hewan itu tidak mampu kabur atau lari dari tempat tersebut.

Jika seseorang melihat hewan buruan, namun ia menganggapnya batu atau hewan yang bukan untuk diburu, lantas ia memanahnya hingga mati, maka hewan itu menjadi hak miliknya dan halal dimakan. Karena, hewan itu dibunuh dengan niat, hanya saja tidak tahu persis hewan apa yang dibunuhnya. Namun, hal itu tidak berpengaruh pada halalnya buruan itu.

Jika seseorang memburu hewan yang ada dalam kekuasaannya, seperti misalnya hewan tersebut jatuh ke lumpur atau tempat lainnya maka hewan itu tidak menjadi miliknya, karena dalam keadaan seperti itu hewan tidak diburu.

Jika seseorang sudah memiliki hewan maka hak milik itu akan terus bersamanya. Dan jika ada orang lain yang mengambil darinya, maka wajib dikembalikan. Hak milik ini tidak akan hilang meski ia melepaskan hewan miliknya itu, menurut pendapat yang *ashah*. Karena lepasnya tangan dari tubuh hewan itu, bukan berarti lepasnya hak kepemilikan.

Jika ada seekor hewan buruan yang dipanah oleh dua orang secara beruntun, jika hewan itu mati karena panah dari pemanah kedua, maka hewan itu miliknya. Karena, panahnyalah yang menyebabkan hewan tersebut lemah atau mati. Dan panah milik orang pertama tidak berpengaruh pada kepemilikan hewan tersebut.

823 *Mughnil Muhtaaj*, Vol. 4, hlm. 278; *al-Muhadzdzab*, Vol. 1, hlm. 255.

Akan tetapi jika panah milik orang pertama sudah mampu membuat hewan tersebut lemah, namun panah milik orang kedua membunuh hewan tersebut karena berhasil memotong kerongkongan dan urat makan, maka hewan itu halal dimakan karena mati dengan disembelih. Kepemilikannya jatuh pada pemanah kedua, namun pemanah pertama juga mendapatkan bagian daging hewan itu. Akan tetapi jika panah kedua tidak memotong kerongkongan dan jalan makan dan hewan itu mati dengan luka akibat dua anak panah tersebut, maka hukumnya haram. Karena, saat itu hewan bisa dikendalikan, dan hewan yang dapat dikendalikan tidak halal dimakan kecuali disembelih.

Kemudian jika kedua pemanah sama-sama melukai hewan buruan dan hewan itu mati karena luka dari dua panah atau hanya lumpuh, maka hewan itu milik berdua. Karena, sebab kepemilikannya akibat dua luka dari panah mereka.

Akan tetapi jika salah satu panah sudah mampu membunuh tanpa panah kedua, hewan itu miliknya. Karena, panahnya sudah cukup menjadi sebab kepemilikan hewan itu.

Jika salah satu dari panah atau tombak membunuh tidak pada kerongkongan, dan tombak kedua melemahkan hewan, namun tidak diketahui panah siapa yang memukul terlebih dahulu, maka hewan tersebut haram hukumnya.

Ulama Hanabilah berpendapat[824] sama seperti Syafi'iyyah, bahwa hewan buruan itu bisa dimiliki dengan diburu disertai niat atau dengan meletakkan tangan pada hewan tersebut (mengambilnya). Jika si A memanah burung yang bertengger di pohon halaman rumah si B dan burung itu jatuh karena panah, maka hak miliknya jatuh pada pemanah.

Siapa saja yang membuat kemah, memasang jaring, atau perangkap untuk berburu dan dapat buruan, maka hasil itu menjadi miliknya. Kemudian, siapa saja yang membuat lubang untuk menjebak ikan, ikan-ikan yang masuk ke dalam lubang itu menjadi miliknya, namun syaratnya harus ada niat untuk menjebak ikan.

Siapa saja yang sedang naik kapal lantas ada ikan melompat dari laut tepat di pangkuannya, maka ikan itu menjadi miliknya bukan milik pemilik kapal. Karena ikan termasuk hewan buruan yang mubah, dan pemiliknya adalah yang lebih dulu mendapatkannya.

Jika ada hewan buruan terjatuh atau terjerat pada jaring seseorang lantas dimiliki, namun kemudian ada orang lain yang mengambilnya maka harus dikembalikan kepada pemilik jaring. Akan tetapi jika ikan itu berhasil lolos tidak terkena jaring atau mampu menjebol jaring dan pergi, maka ikan itu bukan milik pemasang jaring. Ikan itu menjadi milik siapa saja yang mendapatkannya. Jika ikan tersebut lari membawa jaring lantas ditangkap oleh orang kedua, maka dialah yang berhak memilikinya, bukan pemilik jaring. Hanya saja jaring itu harus dikembalikan kepada pemiliknya.

824 *Kasysyaaful Qinaa'*, Vol. 6, hlm. 223; *al-Mughnii*, Vol. 8, hlm. 559.

BAGIAN DUA

TEORI-TEORI FIQIH

PENDAHULUAN

Tabiat dari kerunutan logika mengharuskan kita untuk berangkat dari yang *juz'i* (parsial) menuju yang *kulli* (universal), dari *ifrad* (berdiri sendiri) menuju *tarkib* (tersusun dari beberapa bagian), dari hukum-hukum parsial menuju teori-teori universal, sebagaimana yang berlaku dalam metodologi kajian hukum modern. Oleh karena itu, semestinya kita membahas tentang berbagai teori yang terdapat dalam fiqih Islam, dan itu sangat banyak, meskipun adalah sangat sulit untuk mendata seluruh hukum dari masalah-masalah fiqih yang tersebar dalam lautan buku-buku klasik yang menyimpan khazanah fiqih yang sangat kaya dengan segala keunikan, fleksibilitas, kemampuannya untuk memprediksi masalah-masalah yang belum terjadi, dan ini tidak kalah hebat dibandingkan dengan produk pemikiran undang-undang modern, bahkan boleh jadi lebih unggul dari sisi nilai-nilai yang tinggi dan kemaslahatan universal yang dikandungnya.

Ketika kita mengkaji beberapa teori fiqih tersebut secara mendalam, kita akan menemukan relasi yang sangat kuat antara hukum syariat dengan sumber, dasar, kaidah-kaidah dan teori-teori fiqih yang digali oleh para mujtahid dari sumber-sumber syariat dan mereka jadikan sebagai panduan dalam berijtihad.

Saya telah menyinggung beberapa poin persamaan dan perbedaan antara fiqih dan undang-undang, lalu saya juga dukung hukum syar'i dengan dalil naqli yang bersumber dari Al-Qur'an, sunnah, atau dalil aqli (logika) yang bertujuan untuk mewujudkan maslahat dan menghindari mafsadah (kerusakan).

Pada empat jilid pertama saya telah membahas bagian pertama dari buku ini yaitu bagian ibadah. Nah, pada jilid ini saya akan melanjutkannya dengan pembahasan bagian kedua dari buku ini yaitu tentang teori-teori fiqih dan sejauh mana hal itu dapat dimanfaatkan dalam undang-undang konvensional. Ini semua akan dibahas dalam enam pasal utama dan satu pasal tambahan. Saya juga akan membahas pada jilid ini tentang akad jual beli dan khiyar (hak opsi) dari bagian ketiga yaitu tentang akad.

Tema-tema atau pasal-pasal yang akan dibahas dalam bagian kedua ini adalah teori tentang hak, harta, teori kepemilikan, teori akad, *mu'ayyidat syar'iyyah* (penguat-penguat secara syariat), teori fasakh (pembatalan akad) dan hal-hal terpenting yang dikutip oleh undang-undang madani dari fiqih Islam.

Saya berdoa kepada Allah untuk memberi kita taufiq dalam memahami kebesaran,

kekayaan, realitas dan ketepatan fiqih Islam, agar kita bisa kembali merujuk kepadanya dalam meletakkan dasar undang-undang dengan penuh profesional dan terhormat, dan tidak lagi bersandar kepada undang-undang barat dengan segala teori-teori dan solusi-solusi yang ditawarkannya yang sesungguhnya sangat asing dan jauh dari kepribadian kita selaku Muslim.

A. TEORI TENTANG HAK

PENGERTIAN TEORI

Teori adalah pemahaman yang bersifat universal yang menyusun sistem hak-hak yang rapi dan mencakup parsial-parsial yang tersebar dalam bab-bab fiqih yang bermacam-macam, seperti teori hak, teori kepemilikan, teori akad, teori ahliyyah, teori jaminan, teori *dharurah syar'iyyah* (kemestian syariat), teori *mu'ayyidat syar'iyyah* (penguat-penguat syariat) seperti batal, *fasad* (rusak), *tawaqquf* (tergantung), *takhyir* (opsi) dan sebagainya yang akan saya sebutkan dalam pasal ini.

Sudah dimaklumi bahwa para fuqaha kita tidak menetapkan hukum-hukum terhadap permasalahan-permasalahan fiqih berdasarkan kepada teori-teori umum, atau menjelaskan masalah-masalah yang parsial sesuai dengan konsep undang-undang modern. Akan tetapi, mereka menggali seluruh hukum dari berbagai permasalahan dan hal-hal yang bersifat parsial sambil mengamati teori atau prinsip umum yang mendominasi cabang-cabang tersebut. Dengan mengamati hukum dari masalah-masalah yang bersifat *furu'* (parsial) akan diketahui teori dan hukum dasar yang terdapat dalam fiqih.

Oleh karena itu, sangat berbeda antara teori dengan kaidah umum, seperti kaidah: *al-masyaqqah tajlib at-taysir* 'kesulitan mendatangkan kemudahan,' *al-umur bi maqashidiha* 'segala sesuatu bergantung kepada maksudnya' dan sebagainya. Perbedaan itu terletak pada teori merupakan bangunan umum terhadap berbagai permasalahan yang memiliki pengertian yang luas dan *musytarak* (memiliki makna ganda). Sementara, kaidah adalah *dhabith* (ketentuan) umum untuk satu sisi tertentu dari sisi-sisi teori umum.

Saya akan menjelaskan teori hak ini dalam empat pembahasan:

- Pertama: Definisi hak dan rukun-rukunnya.
- Kedua: Macam-macam hak.
- Ketiga: Sumber-sumber hak dan faktor-faktornya.
- Keempat: Hukum-hukum hak.

1. DEFINISI HAK DAN RUKUN-RUKUNNYA

Pembahasan ini terbagi dalam dua sub bahasan:

a. Definisi Hak

Dalam bahasa Arab, hak memiliki makna berbeda-beda yang seluruhnya tak lepas dari makna *tsubut* (tetap atau kokoh) dan wajib, seperti firman Allah SWT,

"Sungguh, pasti berlaku perkataan (hukuman) terhadap kebanyakan mereka, karena mereka tidak beriman." **(Yaasiin: 7)**

Maksudnya adalah tetap dan wajib.

Firman Allah SWT,

"Agar Allah memperkuat yang hak (Islam) dan menghilangkan yang batil (syirik)...." **(al-**

Anfaal: 8) Maksudnya, Dia kokohkan dan tampakkan.

Firman Allah SWT,

...جَآءَ الْحَقُّ وَزَهَقَ الْبَاطِلُ .... ﴿٨١﴾

"... Kebenaran telah datang dan yang batil telah lenyap...." **(al-Israa': 81)**

Maksudnya, sesuatu yang ada dan kokoh.

Firman Allah SWT,

وَلِلْمُطَلَّقَاتِ مَتَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ ﴿٢٤١﴾

"Dan bagi perempuan-perempuan yang diceraikan hendaklah diberi mut'ah menurut cara yang patut, sebagai suatu kewajiban bagi orang yang bertakwa." **(al-Baqarah: 241)**

Maksud hak di sini adalah kewajiban terhadap mereka.

Kata-kata hak digunakan juga dalam pengertian bagian tertentu, seperti dalam firman Allah SWT,

وَالَّذِينَ فِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ مَعْلُومٌ ﴿٢٤﴾ لِلسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ ﴿٢٥﴾

"Dan orang-orang yang dalam hartanya disiapkan bagian tertentu, bagi orang (miskin) yang meminta dan yang tidak meminta." **(al-Ma'aarij: 24-25)**

Digunakan juga dalam pengertian adil yaitu lawan dari zalim, seperti dalam firman Allah SWT

"Dan Allah memutuskan dengan kebenaran...." **(al-Mu'min: 20)**

Sementara menurut para fuqaha, beberapa ulama kalangan *muta'akkhirin* (fuqaha abad-abad terakhir, *penj.*) mendefinisikan hak itu sebagai hukum yang kokoh secara syariat.[825] Akan tetapi, definisi ini tidak mencakup seluruh penggunaan lafaz hak di kalangan fuqaha, karena hak itu terkadang digunakan dalam pengertian harta yang dimiliki dan ini bukan hukum, digunakan juga dalam pengertian kepemilikan itu sendiri, sifat hak secara syariat seperti hak kepemimpinan, pengasuhan dan khiyar, *marafiq al-'aqar* (hal-hal yang tidak bisa dilepaskan dari perumahan, *penj.*) seperti hak jalan, air dan sebagainya. Ia juga digunakan dalam pengertian efek yang ditimbulkan oleh akad seperti komitmen untuk menyerahkan barang, harga dan sebagainya.

Beberapa pakar kontemporer juga mendefinisikannya. Guru kami; Syekh Ali al-Khafif mengatakan, hak adalah maslahat yang dimiliki secara syariat.[826] Akan tetapi, definisi ini adalah dari segi tujuan yang ingin dicapai dari sebuah hak, bukan dari segi zat atau hakikat hak itu sendiri, karena hak merupakan hubungan khusus antara pemilik hak dengan maslahat yang diperolehnya dari hak tersebut.

Prof. Mushthafa Zarqa' mengatakan, hak itu adalah kepemilikan yang ditetapkan oleh syara' baik dalam bentuk kewenangan maupun pembebanan.[827] Ini adalah definisi yang bagus karena definisi ini mencakup berbagai macam hak yang bersifat agama seperti hak Allah terhadap hamba-hamba-Nya seperti shalat, puasa, dan sebagainya, hak-hak sosial seperti hak kepemilikan, hak-hak moral se-

825 *Hasyiyah Qamar al-Aqmar 'ala Syarh al-Manar* karya Syekh Abdul Halim al-Laknawi; di awal pembahasan tentang hak.

826 *Mudzakkirat al-Haq wa adz-Dzimmah* hlm. 36.

827 *Al-Madkhal ila Nazhariyyah al-Iltizam fil Fiqh* pasal 3 hlm. 10 dan seterusnya.

perti hak taat bagi orang tua terhadap anak-anaknya dan suami terhadap istrinya, hak-hak umum seperti hak negara terhadap masyarakatnya untuk loyal, hak-hak yang bersifat harta seperti hak belanja dan yang tidak bersifat harta seperti hak perwalian.

Keistimewaan definisi ini adalah ia bisa menjelaskan hakikat dari hak itu; bahwa hak itu merupakan hubungan kepemilikan dengan objek tertentu seperti hak penjual pada harga barang (uang). Seandainya tidak ada kepemilikan oleh seorang pun tetapi berbentuk kebolehan secara umum seperti kebolehan untuk berburu, mencari kayu bakar dan menikmati fasilitas umum maka hal tersebut tidak bisa dikategorikan sebagai hak. Ini adalah kebolehan umum untuk semua orang.

Sementara *sulthah* (kekuasaan), terkadang objeknya adalah seseorang seperti hak pengasuhan dan perwalian dan terkadang objeknya adalah sesuatu seperti hak kepemilikan. Adapun *taklif* (pembebanan), ia adalah komitmen yang diembankan pada seseorang baik bersifat harta seperti melunasi utang atau untuk mencapai tujuan tertentu seperti seorang pekerja yang diembankan untuk melakukan suatu pekerjaan.

Definisi di atas mengisyaratkan kepada sumber hak dalam pandangan syariat, yaitu kehendak syara'. Karena, semua hak dalam Islam merupakan pemberian Tuhan yang bersandar kepada sumber-sumber dan dari sumber tersebut digali hukum-hukum syariat. Dengan demikian, tidak ada hak secara syar'i yang tidak memiliki dalil karena sumber hak itu adalah Allah SWT, tidak ada yang berhak membuat hukum selain Allah SWT, dan tidak ada perundang-undangan selain undang-undang yang dibuat-Nya.

Hak di dalam Islam bukan muncul secara alami yang bersumber dari alam atau akal manusiawi. Namun demikian, untuk mengantisipasi apa yang dikhawatirkan oleh para praktisi hukum ketika menjadikan Tuhan sebagai sumber hak yang pada gilirannya berdampak pada kebebasan yang sangat mutlak dalam menjalankan hak-hak tersebut.

Untuk menghindari hal itu, sejak semula Islam sudah memberikan batasan-batasan kepada setiap individu dalam menggunakan hak-hak mereka dengan memerhatikan maslahat orang lain dan tidak membahayakan kepentingan masyarakat. Jadi, hak itu tidak bersifat mutlak, melainkan dibatasi oleh kemaslahatan masyarakat dan tidak merugikan orang lain. Oleh karena itu, hak dalam pandangan syariat mengandung dua kewajiban: *pertama*, kewajiban yang bersifat umum dan merata untuk semua manusia untuk menghormati hak setiap individu dan tidak mengganggunya sama sekali. *Kedua*, kewajiban yang bersifat khusus untuk si pemilik hak untuk menggunakan haknya pada hal-hal yang tidak merugikan orang lain.

b. Rukun-Rukun Hak

Hak memiliki dua rukun yaitu si pemilik hak yang disebut *mustahiq* dan *mahall* (objek) hak yaitu sesuatu yang berhubungan dengan hak itu. Objek hak ini bisa berbentuk sesuatu yang jelas dan yang berhubungan erat dengan hak seperti dalam hak benda atau utang. Pada hak-hak personal seperti hubungan antara pemilik utang dan orang yang berutang ditambahkan rukun ketiga yaitu *al-madin* (orang yang berutang) yang dibebankan untuk menunaikan hak si pemilik utang.

Bentuk pembebanannya bisa jadi berbentuk aktivitas seperti membayar utang atau harga barang, atau berbentuk tidak melakukan suatu aktivitas seperti tidak membahayakan dan mengganggu tetangga atau tidak menggunakan barang titipan atau amanah. *Mukallaf* (orang yang dibebankan) boleh jadi orang ter-

tentu baik personal maupun kelompok seperti orang yang berutang dalam masalah utang-piutang, dan boleh jadi tidak tertentu seperti kewajiban-kewajiban sosial yang diembankan pada seluruh orang seperti menghargai hak-hak orang lain dan sebagainya.

Pemilik hak untuk hak-hak agama adalah Allah SWT dan untuk hak-hak yang lain adalah individu alami yaitu manusia atau individu secara hukum seperti perusahaan dan lembaga yang memiliki kewenangan yang bisa digunakan pada objek hak.

Individu alami untuk setiap manusia sudah dimulai sejak terbentuknya janin dengan syarat ia lahir dalam keadaan hidup meskipun secara *taqdiri* (prediksi). Menurut madzhab Hanafi, bayi dianggap hidup dengan tampaknya kehidupan pada sebagian besar diri bayi, dan hidupnya dianggap *taqdiri*—menurut madzhab Hanafi juga—ketika bayi itu terlahir karena sebuah insiden, seperti ada seseorang yang memukul seorang wanita hamil dan mengakibatkan ia melahirkan janin yang mati. Dalam kondisi tersebut bayi ini mewarisi dan diwarisi.

Madzhab selain Hanafi mengatakan, disyaratkan kelahiran secara sempurna untuk bisa dianggap lahir dalam kondisi hidup dan terpisah dari ibunya secara sempurna. Pendapat terakhir inilah yang diadopsi oleh undang-undang *Ahwal Syakshiyyah* di Suriah. Madzhab selain Hanafi mengatakan bahwa dalam kondisi janin terlahir dalam keadaan mati, hanya bisa diwarisi darinya *al-ghurrah* (yaitu denda janin atau kompensasi uang yang wajib dibayarkan akibat penganiayaan terhadap janin. Denda tersebut secara syariat adalah 50 dinar atau 500 dirham).

Individu alami akan berakhir dengan kematian baik hakiki (sesungguhnya) maupun *taqdiri* (prediksi), seperti seseorang yang hilang (tidak ditemukan) yang dianggap telah mati atau orang yang hilang dan tidak diketahui lagi keberadaannya, juga tidak diketahui apakah ia masih hidup atau sudah mati. Vonis mati untuk orang seperti ini adalah dengan melihat sudah meninggalnya kebanyakan orang-orang yang seusianya, atau usianya sudah sembilan puluh tahun.

Tetapi, meskipun individunya telah sirna dengan kematian namun *dzimmah* (tanggung jawab) serta *ahliyyah wujub* (kelayakannya untuk mendapatkan hak-haknya) tetap ada dengan membersihkan hak-hak yang berhubungan dengan warisannya. Semua itu untuk kondisi yang darurat dan dalam kadar yang dibutuhkan sebagaimana akan dijelaskan nanti dalam pembahasan harta dan *dzimmah* harta. Mayat berhak memiliki segala sesuatu yang dilakukannya ketika hidup yang membuat sesuatu itu bisa masuk dalam kepemilikannya seperti memasang jaring untuk hewan buruan lalu ada buruan yang terjerat ke dalamnya.

Sebaliknya, ia juga akan menanggung apa saja yang ia lakukan dan membuatnya berkewajiban untuk menanggungnya seperti keharusan untuk membayar kompensasi setiap hewan yang jatuh ke dalam lobang yang digalinya di jalan umum.

Fiqih Islam juga mengakui apa yang disebut dalam bahasa undang-undang dengan individu *i'tibari* atau knawi atau individu murni dengan memb ikan pengakuan kepada beberapa lembaga masyarakat seperti yayasan, badan-badan, perusahaan dan masjid-masjid, dengan adanya individu yang serupa dengan individu personal yang alami dalam hal kewenangan kepemilikan, pemberlakuan hak, *iltizam* (komitmen) terhadap berbagai kewajiban dan mempersepsikan adanya tanggung jawab terpisah terhadap lembaga-lembaga masyarakat tersebut terlepas dari tanggung jawab setiap personal yang bernaung di bawahnya atau yang membentuknya.

Banyak dalil terhadap pengakuan ini, baik dari nash-nash yang ada maupun ijtihad fiqih. Dalil dari nash di antaranya adalah hadits Rasulullah saw.,

ذِمَّةُ الْمُسْلِمِيْنَ وَاحِدَةٌ يَسْعَى بِهَا أَدْنَاهُمْ

"Dzimmah (jaminan) kaum Muslimin itu adalah sama, ia dapat diberikan oleh orang terendah dari mereka."[828]

Maksudnya adalah jaminan keamanan yang diberikan pada musuh dari salah seorang individu Muslim berlaku untuk seluruh kaum Muslimin.[829].

Dalil lainnya adalah perintah untuk beramar ma'ruf dan nahi mungkar yang di antara konsekuensi logisnya adalah kebolehan mengangkat kasus yang disebut dengan *raf' al-hisbah*[830] dari siapa pun untuk menghapuskan tindak kecurangan, menghilangkan kemungkaran atau sesuatu yang mengganggu jalan umum, memisahkan sepasang suami istri yang menikah atas dasar hubungan yang haram meskipun orang yang mengangkat kasus tersebut tidak memiliki kepentingan pribadi di sana.

Dari segi ijtihad misalnya memisahkan Baitul Mal dengan harta pribadi milik penguasa, perkataan para fuqaha bahwa Baitul Mal merupakan ahli waris dari orang yang tidak memiliki ahli waris, memandang seorang penguasa sebagai wakil dari umat dalam mengelola harta masyarakat sesuai dengan kemaslahatan bersama sebagaimana halnya seorang *washi* (orang yang diberikan wasiat untuk mengasuh) memiliki kewenangan pada harta anak yatim.

Seorang penguasa juga wakil dari umat dalam melakukan berbagai perjanjian dan kesepakatan dan hal itu akan selalu berlaku meskipun ia sudah mati atau dicopot dari posisinya. Ia juga wakil dari umat dalam mengangkat para pegawai atau pembantu yang tidak akan tercopot dengan matinya sang penguasa tersebut. Ia juga wakil dalam memproduk hukum-hukum pengadilan, maka seorang qadhi (hakim) tidak akan dikenakan denda apabila ia tidak disengaja dalam memutuskan hukum yang berkenaan dengan hak-hak Allah seperti memotong tangan pencuri yang ternyata para saksinya adalah palsu, melainkan yang akan membayar denda tersebut adalah Baitul Mal.

Di antara ijtihad para fuqaha juga adalah kebolehan menguasai harta wakaf dan berkomitmen untuk menunaikan segala kewajiban terhadap orang lain, boleh berwasiat dan berwakaf untuk masjid, memposisikan petugas wakaf hanya semata-mata wakil dari pemilik wakaf dan ia tidak akan menanggung sedikitpun dari utang wakaf. Ia (pemilik wakaf) juga boleh membeli apa saja yang dibutuhkan untuk wakaf tersebut dan biayanya diambil dari penghasilan wakaf.

Jadi, wakaf itu berposisi sebagai pemilik, pihak yang berutang dan pihak yang akan melunasi utang, bukan orang yang mengelolanya. Petugas wakaf adalah orang yang dipercayakan terhadap wakaf, seandainya ia menyalahgunakan pemanfaatan wakaf, tidak bijak dalam mengelolanya atau menyalahi syarat-syarat yang ditetapkan oleh pewakaf maka ia mesti mempertanggungjawabkan setiap perbuatannya.

828 HR Ahmad dari Ali r.a. (*Nailul Authar*: 7/27).

829 Artinya tidak seorang pun yang boleh mengganggu musuh jika salah seorang dari kaum muslimin telah memberikan jaminan keamanan meskipun yang memberikan jaminan keamanan tersebut adalah orang awam, *penj.*

830 Memperkarakan sebuah tindak kezaliman yang terjadi di tengah-tengah masyarakat meskipun yang memperkarakan tersebut bukan pihak yang terzalimi secara langsung, *penj.*.

2. MACAM-MACAM HAK

Hak terbagi beberapa macam dengan sisi yang berbeda-beda sesuai dengan pengertian yang berkisar seputar lafaz hak. Saya akan menjelaskan macam-macamnya yang terpenting, hukumnya dan efek yang ditimbulkannya.

a. Dipandang dari Sisi Pemilik Hak

Dari sisi ini, hak terbagi kepada tiga macam: hak Allah, hak manusia, dan hak *musytarak* yaitu yang berhimpun di dalamnya dua hak sebelumnya, namun terkadang hak Allah lebih mendominasi dan terkadang hak manusia secara pribadi yang lebih mendominasi.[831]

1) Hak Allah SWT (atau Hak Umum)

Yaitu, segala sesuatu yang dimaksudkan untuk mendekatkan diri kepada Allah, mengagungkan-Nya dan menegakkan syiar-syiar agama-Nya, atau mewujudkan kemaslahatan umum untuk dunia tanpa terbatas pada orang-orang tertentu. Hak ini dinisbahkan kepada Allah, karena urgensi dan kemerataan manfaat yang dihasilkannya, artinya ia merupakan hak masyarakat.

Contoh pertama: ibadah yang beragam seperti shalat, puasa, haji, zakat, jihad, amar ma'ruf nahi mungkar, nadzar, sumpah, menyebut nama Allah ketika menyembelih dan di awal setiap pekerjaan yang penting.

Contoh kedua: tidak melakukan tindak kejahatan, menerapkan hukuman seperti *hudud* (untuk kasus zina, menuduh orang berzina, mencuri, menyamun dan meminum minuman yang memabukkan), *ta'zir* (hukuman yang diputuskan oleh hakim sesuai dengan tingkat kejahatan dan kondisi pelaku kejahatan, *penj.*) untuk berbagai kejahatan yang beda-beda, memelihara fasilitas umum seperti sungai, jalan, masjid dan fasilitas lain yang dibutuhkan masyarakat.

Hak-hak Allah ini menurut kalangan madzhab Hanafi dibagi menjadi delapan bagian yang dibahas di dalam Ushul Fiqih. Hukum atau status untuk hak-hak Allah ini banyak, di antaranya tidak boleh digugurkan dengan pemaafan, damai atau kerelaan, dan tidak boleh diubah. Oleh karena itu, hukuman untuk kasus pencurian tidak akan gugur meskipun pihak yang dicuri memaafkan atau ia berdamai dengan si pencuri setelah kasus tersebut sampai kepada hakim. Tidak boleh juga menggugurkan hukuman bagi pezina, meskipun sang suami atau yang lain telah memaafkan, atau si wanita sendiri yang menyerahkan dirinya untuk dizinai.

Hak ini juga tidak bisa diwariskan. Oleh karena itu, tidak wajib bagi ahli waris untuk melakukan ibadah yang tidak dilakukan oleh orang yang mereka warisi, kecuali jika ia mewasiatkan untuk melaksanakannya. Ahli waris juga tidak bertanggung jawab terhadap kejahatan yang dilakukan oleh orang yang mereka warisi.

Tadaakhul (saling mengimpit) terjadi dalam hukuman untuk hak-hak Allah. Maka, orang yang melakukan perzinaan berkali-kali atau mencuri berkali-kali dan ia belum dihukum untuk setiap kali kejahatan itu maka cukup diberlakukan untuknya satu kali hukuman. Karena, tujuan dari hukuman itu adalah agar ia jera atau berhenti dan itu sudah tercapai dengan satu kali hukuman.[832]

Pelaksanaan hukuman untuk kejahatan-kejahatan tersebut berada di tangan hakim. Ia yang berhak untuk melakukan *ta'dib* (hukuman ringan) terhadap orang yang mening-

831 Lihat buku-buku Ushul Fiqih madzhab Hanafi; *Taqrir wa Tahbir* 2/104-111, *Kasyful Asrar* 2/136, *Talwih 'ala Tawdhih* 2/151 dan seterusnya, *Hasyiyah Nasamat al-Ashar* hlm. 259.

832 *Al-Badaa'i'* 7/55 dan seterusnya, 86; *al-Mabsuuth* 9/185.

galkan atau menganggap remeh ibadah, dan ia juga yang akan memberlakukan *hudud* dan *ta'zir* terhadap pelaku maksiat untuk menghindari terjadinya kekacauan dan mencegah terjadinya kejahatan-kejahatan yang lain.

2) Hak Manusia (atau Hamba)

Yang dimaksud di sini adalah menjaga kemaslahatan pribadi baik hak itu bersifat umum seperti menjaga kesehatan, anak-anak, harta, memperoleh keamanan, melawan kejahatan dan kezaliman, menikmati fasilitas umum milik negara, maupun hak itu bersifat khusus seperti menghormati hak seorang pemilik terhadap kepemilikannya, hak penjual mendapatkan harga (uang) dan pembeli mendapatkan barangnya, hak seseorang untuk mendapatkan ganti dari hartanya yang dirusak dan mengembalikan harta yang dirampas, hak istri untuk mendapatkan nafkah dari suaminya, hak ibu untuk mengasuh anaknya dan ayah untuk memimpin anak-anaknya, hak setiap orang untuk melakukan aktivitasnya dan lain-lain.

Hukum atau status hak ini adalah sang pemilik hak tidak boleh mundur dari haknya atau menggugurkannya dengan cara memberi kemaafan, berdamai, membebaskan, atau merelakannya. Hak ini bisa diwariskan tetapi tidak bisa *tadaakhul* (saling mengimpit) dengan cara menjatuhkan hukuman berulang kali terhadap satu tindak kejahatan secara terpisah. Pelaksanaan hak ini bergantung pada sang pemilik hak atau walinya.

3) Hak Musytarak (Ganda)

Yaitu, yang menghimpun dua hak sekaligus; hak Allah dan hak personal. Akan tetapi, terkadang hak Allah yang lebih dominan dan terkadang hak manusia.

Contoh pertama: masa *'iddah* untuk wanita yang ditalak suaminya. Dalam hal ini terdapat hak Allah yaitu menjaga nasab agar tidak bercampur dan juga ada hak personal yaitu menjaga nasab anak-anaknya. Akan tetapi, hak Allah lebih dominan karena dalam memelihara nasab terdapat kemaslahatan bagi masyarakat luas, yaitu menjaga masyarakat dari kekacauan dan kehancuran.

Contoh lain: penjagaan seseorang terhadap dirinya sendiri, akal pikiran, kesehatan, dan hartanya. Di sini terdapat dua hak, akan tetapi hak Allah lebih dominan karena di dalamnya terdapat maslahat yang akan kembali ke masyarakat. Contoh lain menurut kalangan Hanafiyah:[833] *hadd* (hukuman dera) untuk tindak *al-qadzf* (menuduh seorang Muslim atau Muslimah berbuat zina, *penj.*) yaitu delapan puluh dera (bagi orang yang menuduh tersebut). Di sini terdapat dua hak; hak pihak yang dituduh untuk membersihkan dirinya dari aib tersebut dan membuktikan kemuliaan serta kesuciannya, dan hak Allah yaitu pemeliharaan terhadap kehormatan manusia dan membersihkan dunia dari kerusakan, tetapi hak kedua lebih dominan.[834]

Hukum atau status hak ini sama dengan hak pertama (yaitu hak Allah), dipandang dari sisi bahwa hak Allah dalam hak ini lebih dominan.

Contoh kedua: hak *qishash* yang berada di tangan wali terbunuh. Di sini terdapat dua hak; hak Allah yaitu membersihkan masyarakat dari kejahatan pembunuhan yang keji, dan hak personal yaitu menyembuhkan rasa sakit hatinya dengan membunuh orang yang telah

833 *Fathul Qadiir* 4/194, *al-Badaa'i'* 7/56, *al-Mabsuuth* 9/113, *Raddul Muhtaar wad-Durrul Mukhtsar* 4/189.

834 Kalangan Syafi'iyyah dan Hanabilah serta satu pendapat dari Imam Malik yang dikuatkan oleh Ibnu Rusyd menyatakan bahwa *hadd al-qadzf* adalah hak murni pihak tertuduh, karena tuduhan itu adalah kezaliman terhadap kehormatannya, dan kehormatan tersebut adalah haknya. Maka, hukuman (yang akan dijatuhkan) juga menjadi haknya.

membunuh (orang tua, anak, saudara dan sebagainya, *penj.*). Tetapi, hak terakhir inilah yang lebih dominan karena prinsip *qishash* adalah *mumatsalah* (persamaan) berdasarkan firman Allah SWT,

وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ .... ﴿٤٥﴾

"Kami telah menetapkan bagi mereka di dalamnya (Taurat) bahwa nyawa (dibalas) dengan nyawa...." **(al-Maa'idah: 45)**

Prinsip persamaan ini lebih mengukuhkan hak personal (daripada hak Allah SWT).

Hukum atau status hak ini sama dengan hak kedua, yaitu hak personal dalam seluruh bentuk hukumnya, seperti wali terbunuh boleh memaafkan si pembunuh atau berdamai dengan kompensasi sejumlah harta. Bahkan, Allah SWT menganjurkan untuk memaafkan dan berdamai. Allah SWT berfirman,

...فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتِّبَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ ذَٰلِكَ تَخْفِيفٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ .... ﴿١٧٨﴾

"... Tetapi barangsiapa memperoleh maaf dari saudaranya, hendaklah dia mengikutinya dengan baik, dan membayar diat (tebusan) kepadanya dengan baik (pula). Yang demikian itu adalah keringanan dan rahmat dari Tuhanmu...." **(al-Baqarah:178)**

Allah SWT juga berfirman,

... وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِ سُلْطَانًا فَلَا يُسْرِفْ فِي الْقَتْلِ إِنَّهُ كَانَ مَنْصُورًا ﴿٣٣﴾

"...Dan barangsiapa dibunuh secara zalim, maka sungguh, Kami telah memberi kekuasaan kepada walinya, tetapi janganlah walinya itu melampaui batas dalam pembunuhan. Sesungguhnya dia adalah orang yang mendapat pertolongan." **(al-Israa': 33)**

Pembagian Hak Personal (atau Hamba)

Dipandang dari sisi sebagai pemilik hak, hak personal terbagi kepada dua bagian:

a) Hak yang Bisa Digugurkan dan Hak yang tidak Bisa Digugurkan

Hak yang bisa digugurkan

Pada dasarnya hak-hak personal bisa untuk digugurkan, berbeda dengan hak individu-individu seperti hak *qishash*, hak *syuf'ah* dan hak khiyar. Pengguguran hak tersebut terkadang dengan adanya ganti (kompensasi) dan terkadang tidak.

Hak yang tidak bisa digugurkan

Ada hak-hak yang tidak bisa digugurkan sebagai bentuk pengecualian dari hukum dasar di atas. Hak-hak tersebut adalah:

a. Hak-hak yang belum *tsabit* (berlaku) seperti seorang istri menggugurkan haknya untuk mendapatkan tempat tinggal dan nafkah masa depan, seorang pembeli menggugurkan hak khiyar *ru'yah* sebelum melihat (barang), ahli waris menggugurkan hak untuk tidak setuju terhadap wasiat yang disampaikan oleh *al-mushi* (orang yang memberi wasiat) di masa hidupnya, *syafi'* (kongsi atau tetangga) menggugurkan hak *syuf'ah*-nya sebelum jual beli. Semua hak ini tidak bisa digugurkan karena hak itu sendiri belum ada.
b. Hak-hak yang dipandang secara syariat termasuk sifat yang melekat pada diri seseorang, seperti seorang ayah atau kakek menggugurkan hak perwaliannya terhadap anak atau cucu, karena sesungguhnya perwalian merupakan sifat yang melekat pada diri keduanya dan tidak akan gugur dengan pengguguran yang mereka lakukan. Abu Yusuf (murid dan sahabat

Abu Hanifah) memberi contoh dengan perwalian yang dimiliki oleh orang yang berwakaf terhadap harta wakafnya. Hak perwalian itu dengan sendirinya menjadi miliknya baik ia syaratkan maupun tidak, karena hak itu merupakan dampak atau efek dari kepemilikannya.

c. Hak-hak yang jika digugurkan akan berdampak pada terjadinya perubahan terhadap hukum-hukum syariat seperti seorang suami yang menalak istrinya menggugurkan haknya untuk mengembalikan istrinya, seorang yang memberi hibah menggugurkan haknya untuk mengambil kembali hibahnya dan seorang yang memberi wasiat menggugurkan haknya untuk membatalkan wasiatnya. Contoh lainnya, pemilik sebuah benda menggugurkan haknya dalam memiliki benda tersebut; ini tidak bisa digugurkan karena pengguguran hak dalam kepemilikan terhadap benda tersebut berarti mengeluarkan benda dari kepemilikannya kepada tanpa pemilik yang pada akhirnya benda itu menjadi *sa'ibah* (barang bebas) tanpa ada yang memilikinya, sementara syara' melarang adanya *sa'ibah* yang biasa tersebar dalam masyarakat jahiliah, berdasarkan firman Allah SWT,

مَا جَعَلَ اللَّهُ مِنْ بَحِيرَةٍ وَلَا سَائِبَةٍ وَلَا وَصِيلَةٍ وَلَا حَامٍ .... ﴿١٠٣﴾

"Allah tidak pernah mensyariatkan adanya Bahirah, Sa'ibah, Wasilah dan Ham...." **(al-Maa'idah: 103)**[835]

Dari sini muncullah prinsip dasar yang mengatakan: tidak ada *sa'ibah* (barang bebas) dalam Islam.

Berdasarkan hal ini, sebuah barang dalam pandangan syariat mesti ada atau berlaku kepemilikan seseorang terhadapnya. Maka, pengguguran seorang pemilik akan haknya untuk memiliki barang itu akan berdampak kepada mengubah hukum syariat yang sudah kokoh, dan ini adalah sebuah kebatilan, karena tidak seorang manusia pun yang memiliki kewenangan untuk mengubah hukum agama yang telah ditetapkan.

d. Hak-hak yang mempunyai hubungan dengan hak orang lain, seperti pengguguran seorang ibu atas haknya untuk mengasuh anaknya, suami yang mentalak istrinya menggugurkan haknya terhadap *'iddah* istri yang ditalak, pengguguran pihak yang dicuri atas haknya terhadap *hadd* (dera) bagi si pencuri, karena hak-hak ini bersifat ganda. Apabila seseorang memiliki kewenangan untuk menggugurkan haknya akan tetapi ia tidak memiliki kewenangan untuk menggugurkan hak orang lain.

b) Hak-Hak yang Diwariskan dan tidak Diwariskan

Para fuqaha sepakat bahwa hak-hak yang dimaksudkan untuk *tawatstsuq* (penjaminan) bisa diwariskan seperti menahan orang yang berutang untuk melunasi utangnya, menahan barang untuk mendapatkan harga (uang dari pembeli) dengan sempurna dan hak jaminan utang karena semua ini termasuk hak-hak yang mengikat dan memberikan ketegasan.

---

835 *Bahiirah* adalah kambing yang melahirkan lima ekor anak, yang kelima adalah betina. *Saa'ibah* adalah unta yang dibiarkan untuk tuhan-tuhan mereka (masyarakat jahiliah) dan berhak memakan apa saja yang ia inginkan, tidak seorangpun yang boleh mengambil susunya kecuali untuk tamu, dan tidak boleh ditunggangi. *Washiilah* adalah unta yang melahirkan jantan lalu betina sehingga mereka mengatakan, "Ia menyusul saudaranya," dan mereka tidak akan menyembelih jantan itu untuk tuhan-tuhan mereka, sebagaimana keyakinan mereka untuk menyembelih jantan dan memelihara yang betina. *Haam* atau *al-hami* adalah kuda yang darinya dilahirkan sepuluh ekor kuda jantan (*Tafsir Ibnu Katsir* 2/107 dan seterusnya).

Para fuqaha juga sepakat bahwa hak-hak *irtifaq* seperti hak *syirb* dan hak *murur*[836] juga bisa diwariskan, karena ini merupakan hak yang mengikut kepada *'aqar* (bangunan) dan terikat dengannya.

Mereka juga sepakat bahwa hak khiyar *ta'yin* dan khiyar *'aib* juga bisa diwariskan, karena jual beli dalam khiyar *ta'yin* bersifat *lazim* (mengikat) dan hak tersebut terbatas pada memilih salah satu dari barang yang ada. Dalam khiyar *'aib*, jual beli dianggap sempurna jika barang tidak memiliki cacat. Dengan demikian, hak itu juga berlaku bagi ahli waris untuk menghindari kemudharatan atau kerugian.

Mereka berbeda pendapat dalam pewarisan khiyar syarat, khiyar *ru'yah*, tempo utang dan hak seorang pejuang terhadap harta rampasan perang setelah ia memperolehnya tapi belum dibagi secara resmi.

Kalangan madzhab Hanafiyyah mengatakan, hak dan manfaat tidak bisa diwariskan, karena warisan itu hanya berlaku pada harta yang berbentuk yaitu benda, sementara hak dan manfaat bukanlah harta menurut mereka. Adapun utang, selama ia berada dalam tanggungan (orang yang berutang), maka ia tidak termasuk harta karena ia memiliki sifat yang mengikatnya dan ia tidak bisa untuk diambil secara kenyataan, yang bisa diambil adalah sesuatu yang sepadan dengannya. Namun demikian, utang tidak bisa diwariskan karena ia adalah harta *hukmi* (secara hukum dan tidak secara hakikat), maksudnya sesuatu yang dimiliki oleh *ad-da'in* (yang memberi utang) tetapi bersifat *i'tibari* (samar dan tidak nyata), dan ia ada di dalam harta orang yang berutang. Jadi, utang adalah harta jika dilihat dari segi *ma'al* (masa akan datang).

Madzhab selain Hanafiyah mengatakan, hak, manfaat, dan utang bisa diwariskan karena semua itu masuk dalam kategori harta, berdasarkan sabda Rasulullah saw.,

مَنْ تَرَكَ مَالاً أَوْ حَقًّا فَلِوَرَثَتِهِ وَمَنْ تَرَكَ كَلاً أَوْ عِيَالاً فَإِلَيَّ

"Siapa yang meninggalkan harta atau hak maka itu untuk ahli warisnya, dan siapa yang meninggalkan beban atau keluarga maka itu kepadaku (tanggunganku)."[837]

b. Dari Sisi *Mahall* (Objek) Hak

Dari sisi objek yang berhubungan dengannya, hak itu terbagi kepada hak harta dan non harta, hak personal dan hak benda, hak *mujarrad* (murni) dan hak *ghair mujarrad* (tidak murni).

1) Hak Harta dan Non-Harta

Hak harta adalah hak yang berhubungan dengan harta dan segala manfaatnya. Dengan kata lain hak yang objeknya adalah harta atau manfaat seperti hak penjual terhadap harga (bayaran), hak pembeli terhadap barang, hak *syuf'ah*, hak *irtifaq*, hak khiyar, hak penyewa terhadap rumah yang disewanya dan sejenisnya.

---

836 Hak-hak ini akan dijelaskan nanti di tempatnya, *penj.*.

837 Hadits *muttafaq 'alaih* antara Bukhari, Muslim, dan Ahmad dari Abu Hurairah dengan redaksi,

مَا مِنْ مُؤْمِنٍ إِلاَّ أَنَا أَوْلَى بِهِ فِي الدُّنْيَا وَالآخِرَةِ، وَاقْرَؤُوا إِنْ شِئْتُمْ: {النَّبِيُّ أَوْلَى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ} [الأحزاب:٦/٣٣] فَأَيُّمَا مُؤْمِنٍ مَاتَ وَتَرَكَ مَالاً فَلْيَرِثْهُ عَصَبَتُهُ مَنْ كَانُوا، وَمَنْ تَرَكَ دَيْنًا أَوْ ضَيَاعاً فَلْيَأْتِنِي فَأَنَا مَوْلاَهُ

"Tidaklah seorang mukmin pun melainkan aku lebih utama terhadapnya di dunia dan akhirat. Bacalah firman Allah SWT, '*Nabi itu lebih utama bagi orang-orang mukmin dibandingkan diri mereka sendiri....*' **(al-Ahzaab: 6)** Maka, setiap mukmin yang meninggal dunia dan meninggalkan harta, harta itu diwarisi oleh keluarganya. Dan siapa yang meninggalkan utang atau *dhiya'*, hendaklah datang padaku, akulah walinya." *Dhiya'* artinya tidak memiliki apa-apa. (*Nailul Authaar* 6/57)

Hak non-harta adalah hak yang berhubungan dengan selain harta seperti hak *qishash*, hak kebebasan dengan segala bentuknya, hak wanita untuk ditalak atau dipisahkan jika tidak diberi nafkah, ada cacat keturunan, mendapat mudharat dari pihak suami, tidak digauli dengan baik, suaminya menghilang atau ditahan, hak mengasuh anak, hak *wilayah* (kewenangan) terhadap diri sendiri, dan hak-hak sejenisnya seperti hak politik dan sebagainya.

2) Hak Personal dan Hak Benda

Hak personal adalah hak yang dikukuhkan oleh syariat untuk seseorang terhadap orang lain. Objeknya bisa berbentuk melakukan sebuah aktivitas seperti hak penjual untuk menerima harta dan hak pembeli untuk menerima barang, hak manusia terhadap piutangnya, mengganti barang-barangnya yang dirusak dan dirampas, hak istri atau karib kerabat untuk diberi nafkah, dan bisa juga berbentuk tidak melakukan aktivitas seperti hak seseorang yang menitipkan sesuatu terhadap orang yang dititipkan untuk tidak menggunakan titipan tersebut.

Hak personal mempunyai tiga unsur: pemilik hak, objek hak dan *mukallaf* (orang yang dibebankan) atau *madin* (orang yang berutang). Namun, hubungan antara dua sisi hak ini sangat tampak dan jelas berbeda dengan objeknya yaitu harta.

Hak benda adalah hak yang dikukuhkan oleh syariat untuk seseorang terhadap benda tertentu. Jadi, hubungan yang terjadi adalah antara pemilik hak dengan benda itu saja, dan konsekuensinya si pemilik hak memiliki kewenangan langsung terhadap sesuatu yang menjadi haknya, seperti hak kepemilikan yang memungkinkan si pemilik memiliki kewenangan mutlak terhadap apa yang dimilikinya seperti hak untuk menggunakan, menginvestasikan, dan sebagainya. Contoh lain adalah hak *irtifaq* yang diakui syariat yang berkaitan dengan perumahan seperti hak *murur* (lewat), mengaliri air, atau menanam tanaman di dinding yang terletak bersebelahan. Juga, hak untuk menahan benda yang dijadikan sebagai jaminan sampai piutang dilunasi. Hak benda ini hanya memiliki dua unsur yaitu pemilik hak dan objek hak.

Karakteristik hak benda dan hak personal

Kedua hak ini mempunyai keistimewaan dan karakteristik, di antaranya:

a. Hak untuk *tatabbu'* (mengejar) ada di tangan pemilik hak benda dan tidak ada di tangan pemilik hak personal.

Pemilik hak benda bisa mengejar sesuatu yang menjadi haknya di tangan siapa pun benda tersebut berada, meskipun pihak yang menguasai hak itu sudah berbeda. Misalnya, seandainya seseorang merampas sesuatu lalu dijualnya atau dirampas oleh orang lain, kemudian barang itu berputar di banyak tangan, boleh bagi si pemilik barang untuk mengkasuskan pemegang terakhir yang memiliki barang tersebut. Adapun hak personal tidak bisa dituntut, kecuali oleh orang yang diembankan sejak semula yaitu orang yang berutang atau wakilnya yaitu *kafil* (orang yang menjamin) atau *muhal 'alaih* (pihak yang dilimpahkan utang padanya, *penj.*).

Sebab dibedakannya kedua hak tersebut adalah karena hak benda berhubungan dengan benda tertentu, bukan dengan tanggung jawab pribadi, dan benda bisa berpindah dari satu tangan ke tangan yang lain. Sementara, hak personal berhubungan dengan tanggung jawab *mukallaf* (pihak yang dibebankan) atau orang yang berutang. Maka, tidak boleh diminta pada orang lain kecuali dengan kehendaknya sebagaimana halnya dalam permasalahan *kafalah* dan *hiwalah* (pemindahan utang).

b. Hak *Imtiyaz* (istimewa) atau prioritas bagi pemilik hak benda

Pemilik hak benda memiliki hak prioritas atau istimewa dibandingkan pada *da'in* (pihak yang memiliki piutang) biasa apabila utangnya dikuatkan dengan adanya jaminan.

Sementara untuk pemilik hak pribadi, ia tidak memiliki hak istimewa kecuali ada pengecualian di beberapa kondisi tertentu, seperti kondisi adanya tuduhan atau keraguan, maka saat itu didahulukan utang sehat daripada utang sakit; atau kondisi darurat, maka didahulukan biaya pembelian kafan dan penyelenggaraan jenazah daripada hak-hak yang berhubungan dengan warisan, dan didahulukan biaya belanja istri dan anak-anak kecil daripada utang biasa; atau kondisi memerhatikan kemaslahatan umum, maka didahulukan utang kepada pemerintah daripada utang pada orang biasa.

c. Gugurnya hak benda dengan rusaknya objeknya

Apabila objek hak benda rusak, dengan sendirinya hak juga gugur dan akad menjadi batal. Contohnya, apabila sebuah barang rusak di tangan penjual sebelum barang diterima pembeli, maka akad menjadi batal dan hak pembeli untuk menerima barang menjadi gugur. Apabila rumah yang akan disewakan terbakar, akad penyewaanpun menjadi batal dan hak penyewa untuk memanfaatkan rumah tersebut menjadi gugur.

Adapun jika objek hak personal gugur, hak tidak menjadi gugur dan akad tidak batal. Misalnya, apabila harta orang yang berutang musnah, hak dari pihak yang memberi utang (yang punya piutang) tidak gugur karena utang berhubungan dengan tanggung jawab dan bukan dengan harta tertentu. Apabila benda yang akan diserahkan dalam akad *as-salam* rusak, si penjual (sebagai pihak *musallam ilaih*) wajib menyerahkan barang yang lain.

3) Hak-Hak Mujarradah (Murni) dan Ghair Mujarradah (tidak Murni)

Hak *mujarrad* atau *mahdh* (murni) adalah hak yang tidak memberikan dampak apa-apa ketika *tanazul* (mundur dari hak tersebut) baik dengan cara *shulh* (damai) atau *ibra'* (melepaskan hak). Objek hak tetap ada pada *mukallaf* atau *madin* (pihak yang berutang) setelah *tanazul*, sebagaimana halnya sebelum *tanazul*. Misalnya hak utang. Seorang yang punya piutang, ketika *tanazul* dari utangnya (mundur dan membebaskan utangnya), tanggung jawab dan beban pihak yang berutang sama saja dengan sebelum adanya *tanazul* dari pihak yang memiliki piutang, dan tidak ada dampak apa-apa yang ditimbulkan oleh *tanazul* dari hak ini.

Begitu juga dengan hak *syuf'ah*, apabila seorang *syafi'* menggugurkan haknya dalam *syuf'ah*, kepemilikan pembeli terhadap *'aqar* (rumah atau gedung) setelah adanya *tanazul* dari dari *syafi'* sama saja dengan sebelum adanya *tanazul*. Begitupun hak *mudda'i* (pendakwa) untuk meminta lawannya (dalam perkara) bersumpah, hak khiyar dan hak dalam tugas-tugas pengelolaan harta wakaf.

Adapun hak *ghair mujarrad* (tidak murni) adalah hak yang memberikan dampak dengan adanya *tanazul* dari hak tersebut seperti hak *qishash* yang berhubungan dengan hidup si pembunuh dan darahnya. Hak ini memberikan dampak ketika adanya *tanazul* dan hukumnya pun berubah, sehingga darah si pembunuh akan dijamin (terpelihara) dengan adanya kemaafan (dari keluarga korban) setelah sebelumnya darahnya tidak dijamin, artinya boleh dibunuh oleh wali korban tetapi dengan keputusan dari hakim. Seperti halnya juga hak suami untuk bersenang-senang dengan istrinya. Hak ini berhubungan dengan sang istri dan hak ini menghalanginya untuk menyerahkan dirinya pada selain suaminya

berdasarkan akad yang ada. Apabila sang suami *tanazul* dari hak ini dengan cara talak (cerai) maka istri kembali memperoleh kebebasannya dan ia bisa menikah dengan orang yang ia sukai.[838]

Kegunaan pembagian ini tampak jelas pada poin berikut ini:

Hak yang tidak murni bisa diganti dengan harta seperti hak *qishash* dan hak istri. Wali pihak terbunuh (korban) dan suami bisa mengambil ganti berupa harta sebagai kompensasi dari *tanazul* mereka dari haknya masing-masing dengan cara *shulh* (damai). Adapun hak murni tidak bisa diganti dengan apa pun seperti hak kewenangan terhadap diri sendiri dan harta serta hak *syuf'ah*. Ini adalah pendapat madzhab Hanafiyyah, sementara selain Hanafiyah berpendapat boleh mengambil gantinya.

c. Dari Segi Ada dan tidaknya Penegasan Hukum

Hak terbagi dari segi ada dan tidaknya penegasan hukum kepada dua macam: hak agama dan hak hukum. Hak agama yaitu hak yang tidak masuk di bawah kewenangan hukum, sehingga hakim tidak berwenang untuk memaksa karena beberapa sebab, seperti tidak bisa untuk dibuktikan di depan pengadilan. Dalam hal ini seseorang hanya bertanggung jawab di hadapan Tuhan dan hati nuraninya. Utang, misalnya, ketika si pemiliknya (pihak yang memberikan utang) tidak mampu untuk membuktikannya di depan pengadilan bukan berarti ia menjadi tidak berhak terhadap utang tersebut. Bahkan, pihak yang berutang tetap wajib secara agama untuk segera melunasi utangnya. Perkawinan *'urfi* (perkawinan yang tidak terdaftar secara hukum, *penj.*) yang tidak didaftarkan di lembaga-lembaga keagamaan tetap sah secara agama dan ada dampak atau efek hukum-hukum syar'inya seperti kewajiban memberi nafkah, kejelasan nasab anak-anak, dan sebagainya.

Sementara, hak secara hukum (pengadilan) yaitu hak yang berada di bawah kewenangan hakim dan si pemilik hak bisa untuk membuktikannya di depan pengadilan.

Kegunaan pembagian ini tampak dalam hal bahwa hukum-hukum agama dibangun atas dasar niat, kenyataan, dan hakikat. Sementara, hukum-hukum pengadilan dibangun atas dasar apa yang tampak dan tidak dilihat pada niat, kenyataan atau hakikat. Seorang suami yang menalak istrinya secara salah misalnya, dan ia sebenarnya tidak bermaksud untuk menalaknya, hakim akan tetap memutuskan jatuhnya talak dengan melihat kepada lahir (apa yang tampak) dan tidak mungkin untuk mengetahui hakikat yang sesungguhnya. Jadi keputusan jatuhnya talak adalah keputusan pengadilan, sementara secara agama hukumnya adalah talak tidak jatuh. Seseorang bisa mengamalkan hal tersebut dan urusannya adalah antara dirinya dengan Allah SWT. Seorang mufti juga bisa memfatwakan hal itu, karena pada kenyataannya sang suami tidak bermaksud untuk menjatuhkan talak.

3. SUMBER-SUMBER ATAU FAKTOR-FAKTOR ADANYA HAK

Di atas telah kita ketahui bahwa sumber hak atau faktornya yang utama atau tidak langsung adalah agama (syara'). Jadi, syara' merupakan sumber utama bagi hak dan sekaligus menjadi faktor satu-satunya adanya hak. Namun demikian, syara' terkadang melahirkan hak secara langsung tanpa bergantung kepada faktor-faktor lain seperti perintah untuk melakukan berbagai ibadah, perintah untuk memberi nafkah pada karib kerabat, larangan melakukan dosa dan kriminal, membolehkan

838 *Ahkam Mu'amalat Syar'iyyah* karya Syekh Ali al-Khafif hlm. 38.

segala rezeki yang baik, dan sebagainya. Di sini, dalil-dalil agama dipandang sebagai faktor langsung terhadapnya adanya hak.

Namun, terkadang juga syara' melahirkan hak atau hukum disebabkan oleh faktor-faktor yang ditimbulkan oleh manusia. Seperti akad nikah, ia akan melahirkan adanya hak istri untuk memperoleh nafkah, hak saling mewarisi antara dua suami istri dan sebagainya. Akad jual beli melahirkan hak penjual terhadap harga (uang) dan pembeli terhadap barang. Perilaku merampas menyebabkan timbulnya hak *dhaman* (jaminan keselamatan barang) ketika barang yang dirampas rusak. Akad dan perampasan dipandang sebagai faktor-faktor langsung sementara dalil-dalil agama sebagai faktor-faktor tidak langsung.

Yang dimaksud dengan faktor atau sumber dalam pembahasan ini adalah faktor-faktor yang langsung, baik berupa dalil-dalil syara' maupun faktor-faktor yang dikukuhkan atau dispesifikasi oleh dalil-dalil ini. Jadi, yang dimaksud sumber di sini bukanlah sumber yang memerintahkan untuk mewajibkan sebuah *iltizam* (konsistensi), karena dalam kondisi ini semua sumber terpulang kepada syara' atau hukum.

Sumber-sumber hak dari segi *iltizam*[839] ada lima yaitu syara', akad, keinginan sendiri, perbuatan yang bermanfaat dan perbuatan yang memudharatkan. Akad adalah seperti jual beli, hibah, dan penyewaan. Keinginan sendiri seperti berjanji tentang sesuatu dan bernadzar. Syara' seperti konsisten untuk memberi nafkah kepada karib kerabat dan istri, konsisten seorang wali, *washi* (pihak yang diberi wasiat) dan mewajibkan pajak. Perbuatan yang memudharatkan pada orang lain seperti konsistensi pihak yang bersalah untuk mengganti barang yang dirusak atau dirampasnya. Perbuatan yang bermanfaat atau pemberian harta tanpa sebab, seperti melunasi utang yang dikira seseorang merupakan tanggungannya tetapi kemudian terbukti bahwa itu bukan tanggungannya, atau melunasi utang orang lain atas perintahnya, atau membeli sesuatu tapi kemudian terbukti bahwa barang itu milik orang lain sehingga si pemilik hak bisa menjadikan hal itu sebagai utang bagi pihak lain tersebut (pihak yang mengambil haknya, *penj.*) karena ia tidak berhak terhadap barang tersebut.

Seluruh sumber ini bisa dimasukkan dalam apa yang disebut *waqi'ah syar'iyyah* (realitas syariat). Realitas syariat boleh jadi ada secara alami seperti pertetanggaan, kekerabatan, sakit, dan sebagainya, atau secara pilihan. Realitas pilihan (sesuatu yang terjadi atas dasar pilihan dan kehendak, *penj.*) boleh jadi berbentuk perilaku yang terlarang yaitu perbuatan yang memudharatkan maupun perilaku yang disyariatkan dari satu sisi yaitu perbuatan yang bermanfaat, dan boleh jadi juga berbentuk *tasharruf*[840] yang bersifat syar'i. Perilaku syariat boleh jadi dari satu pihak, yaitu keinginan sendiri atau dari banyak pihak yaitu akad.[841] Dapat diperhatikan disini bahwa sumber-sumber tersebut merupakan faktor-faktor langsung bagi adanya *iltizam*. Adapun sumber tidak langsung bagi seluruh perilaku syariat dan perbuatan-perbuatan materi (nyata) adalah syara'.

Sementara sumber-sumber hak *'ayni* (kebendaan) adalah faktor-faktor kepemilikan sempurna atau tidak sempurna yang akan dijelaskan nanti dalam pembahasan teori kepemilikan.

---

839 *Iltizam* adalah kondisi yang menimbulkan konsistensi.

840 *Tasharruf* bisa dimaknakan sebagai perbuatan, aksi, tindak tanduk dan sebagainya, *penj.*.

841 *Al-Madkhal ilaa Nazhariyyah al-Iltizaam fil Fiqh* oleh Prof. Zarqa' 49-52.

Dr. Sanhuri mengatakan, "Sumber-sumber hak dalam fiqih Islam (baik dari segi *iltizam* atau hak-hak kebendaan) bisa disimpulkan dalam dua sumber sebagaimana dalam pemahaman barat atau undang-undang konvensional. Kedua sumber tersebut adalah perilaku undang-undang dan realita undang-undang."[842]

Tasharruf yang bersifat syariat atau undang-undang mencakup akad dan keinginan perseorangan. Realita syariat atau undang-undang mencakup perbuatan yang memudharatkan dan perbuatan yang bermanfaat. Sebagai catatan tambahan, pengakuan tidak dianggap sesuatu yang melahirkan hak, akan tetapi hanya sebatas pemberitaan tentang hak menurut pendapat yang terkuat di kalangan fuqaha. Keputusan hakim juga tidak dipandang sebagai sesuatu yang melahirkan hak, melainkan sesuatu yang menampakkan atau menyingkapkan hak. Kecuali jika seorang hakim memutuskan sesuatu berdasarkan kesaksian palsu tetapi kepalsuan tersebut tidak bisa dibuktikan, keputusannya dianggap melahirkan hak secara lahir, maksudnya secara pengadilan bukan secara agama.

Inilah masalah yang dikenal dalam di fiqih apakah keputusan seorang hakim diberlakukan secara lahir dan batin, atau secara lahir saja, dan ini menjadi perbedaan pendapat di kalangan fuqaha.

4. HUKUM-HUKUM HAK

Yang dimaksud dengan hukum-hukum hak adalah dampak-dampak atau efek yang ditimbulkannya setelah hak itu berlaku untuk seseorang. Hukum-hukumnya adalah sebagai berikut:

a. Pemenuhan Hak

Si pemilik hak berhak menuntut hak-haknya untuk dipenuhi dengan segala cara yang disyariatkan.

1. Pemenuhan terhadap hak Allah SWT dalam ibadah adalah dengan menunaikannya dalam bentuk yang telah Allah gariskan baik dalam kondisi biasa (*'azimah*) atau dalam kondisi-kondisi pengecualian (*rukhshah*) seperti qashar shalat, kebolehan berbuka di bulan Ramadhan untuk orang yang sakit dan musafir, tayammum dengan tanah sebagai ganti dari air ketika sakit atau ketika tidak ada air, minta digantikan dalam melaksanakan ibadah haji ketika tidak mampu, boleh mengucapkan kalimat kafir ketika dipaksa dengan syarat hati tetap tenang dengan keimanan dan sebagainya.

   Seandainya seseorang tidak bersedia melaksanakan ibadah, jika hak (ibadah) itu berupa harta seperti zakat, seorang pemimpin boleh mengambilnya secara paksa lalu membagikannya pada pos-posnya secara syariat. Jika hak itu bukan harta, seorang pemimpin bisa sedikit memaksanya untuk menunaikan hak tersebut dengan segala media yang dimilikinya apabila orang tersebut meninggalkannya secara terang-terangan. Kalau tidak demikian (artinya jika ia meninggalkannya secara sembunyi-sembunyi, *penj.*) maka Allah yang akan menyiksanya di dunia dengan berbagai musibah dan penderitaan, dan di akhirat dengan azab yang pedih.

   Pemenuhan terhadap hak Allah SWT untuk tidak terjadinya kriminalitas dan berbagai kemungkaran adalah dengan menjauhnya manusia dari hal-hal tersebut. Jika mereka tidak menahan diri dari hal-hal tersebut maka adalah hak Allah untuk memberlakukan hukuman dan hukuman itu dilaksanakan oleh pemimpin

842 *Mashaadir al-Haq fil Fiqhil Islaamii* karya Sanhuri 1/69.

atau orang yang ditunjuknya setelah dikeluarkan keputusan hukum terkait hal itu untuk menghalangi terjadinya kezaliman, timbulnya fitnah dan permusuhan, serta tersebarnya kekacauan dan keruntuhan masyarakat.

2. Pemenuhan terhadap hak manusia atau seorang hamba, yaitu dengan cara mengambil hak tersebut dari *mukallaf* (pihak yang dibebankan untuk menunaikan hak) dengan suka rela dan keridhaan. Seandainya ia tidak mau menyerahkan hak tersebut, jika yang ada di dalam kekuasaannya adalah hak itu sendiri (dalam bentuk benda) seperti barang yang dirampas, dicuri atau dititipkan, atau jenis dari hak tersebut seperti barang-barang yang sepadan dengan barang yang dirampas ketika barang asli rusak atau hilang, di mana jika hak tersebut langsung diambil oleh si pemilik hak akan terjadi fitnah atau kemudharatan; atau yang ada di dalam kekuasaannya berbeda sama sekali dengan jenis dari hak tersebut, maka si pemilik hak tidak berhak untuk mengambil hak itu sendiri berdasarkan kesepakatan para fuqaha, melainkan mesti melalui media hukum.

Adapun jika yang berada dalam genggaman atau kepemilikan orang yang mengambil itu adalah harta dari jenis hak yang sesungguhnya, dan tidak akan terjadi fitnah atau kemudharatan jika diambil dengan cara tertentu, pendapat yang masyhur di kalangan Malikiyyah dan Hanabilah adalah pemilik hak dapat mengambil haknya tersebut melalui pengadilan,[843] berdasarkan sabda Rasulullah saw.,

أَدِّ الْأَمَانَةَ إِلَى مَنِ ائْتَمَنَكَ وَلَا تَخُنْ مَنْ خَانَكَ

"Berikanlah amanah kepada orang yang telah memberikan amanah dan jangan khianati orang yang telah mengkhianatimu."[844]

Juga, berdasarkan riwayat bahwa Nabi saw. memutuskan bagi Hindun istri Abu Sufyan untuk mengambil haknya meskipun tidak diketahui oleh suaminya melalui sabdanya,

خُذِي مَا يَكْفِيْكِ وَوَلَدَكِ بِالْمَعْرُوْفِ

"Ambillah sesuai dengan kecukupanmu dan anak-anakmu dengan baik."[845]

Hal ini menunjukkan bahwa mesti melalui pengadilan untuk mengambil benda yang menjadi hak atau jenis dari benda tersebut.

Kalangan Syafi'iyyah berpendapat bahwa si pemilik hak bisa mengambil haknya sendiri secara langsung dengan cara apapun, baik barang itu jenis dari haknya atau bukan dari jenisnya, berdasarkan firman Allah SWT,

وَجَزَٰٓؤُا۟ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا ... ﴿٤٠﴾

"Dan balasan suatu kejahatan adalah kejahatan yang setimpal...." **(asy-Syuuraa: 40)**

Juga, firman Allah SWT,

وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا۟ بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُم بِهِۦ ... ﴿١٢٦﴾

"Dan jika kamu membalas, maka balaslah dengan (balasan) yang sama dengan siksaan yang ditimpakan kepadamu...." **(an-Nahl: 126)**

843 *Asy-Syarhul Kabiir* karya Imam ad-Dardir 4/335; *al-Qawaaniin al-Fiqhiyyah* hlm. 359; dan *al-Mughnii* 8/254 dan seterusnya.

844 HR at-Tirmidzi, Abu Dawud dan ia menghasankannya serta dishahihkan oleh al-Hakim dari hadits Abu Hurairah.

845 HR Ahmad dan pengarang kutub *sittah* kecuali at-Tirmidzi (*Nailul Authaar* 6/323, *Subulus Salaam* 3/219).

Ungkapan *seperti* dalam ayat atas tidak untuk semua sisi melainkan dalam sisi harta semata.[846]

Juga, berdasarkan sabda Rasulullah saw.,

مَنْ وَجَدَ عَيْنَ مَالِه عِنْدَ رَجُلٍ فَهُوَ أَحَقُّ بِه

"Siapa yang menemukan barangnya pada orang lain maka ia yang lebih berhak terhadap barang itu."[847]

Kalangan Hanafiyyah[848] sependapat dengan Syafi'iyyah untuk kondisi apabila yang diambil itu adalah jenis dari haknya dan bukan dari yang lain. Yang difatwakan saat ini sebagaimana dijelaskan Ibnu Abidin adalah boleh mengambil dari jenis hak atau dari selainnya, karena sudah hilangnya tanggung jawab pada banyak orang dan banyaknya terjadi penunda-nundaan dalam melunasi utang. Sebagai tambahan, pembahasan tentang hal ini yang dalam terminologi fiqih dinamakan dengan *azh-zhafar bil haqq* (mendapatkan hak) merupakan hukum muamalah yang terpenting untuk membedakan antara hukum-hukum pengadilan dengan hukum-hukum agama.

Kesimpulannya, siapa yang menemukan haknya pada orang lain baik berupa harta maupun benda dan orang tersebut selalu menunda-nunda dalam mengembalikannya atau bahkan mengingkari utangnya, berdasarkan kesepakatan fuqaha ia dibolehkan untuk mengambil haknya secara agama, bukan secara hukum pengadilan karena sifatnya darurat dan penting. Hal ini berdasarkan hadits di atas,

مَنْ وَجَدَ عَيْنَ مَالِه فَهُوَ أَحَقُّ بِه

"Siapa yang menemukan benar-benar haknya maka ia lebih berhak terhadapnya."[849]

Jenis hak yang diambil

Secara prinsip, mengambil hak mestilah adil, tidak boleh lebih seandainya hak tersebut jelas jenis dan harganya seperti harga rumah, sewa rumah, dan ganti dari pinjaman. Hal-hal tersebut tidak boleh berlebih dalam meminta hak dan dalam keputusan hakim. Jika hak bersifat mutlak atau tidak jelas jenis dan harganya maka dibawa pada tengah-tengah yang dikenal banyak orang. Dalam zakat misalnya, yang diambil adalah tengah-tengah dari harta zakat, tidak boleh bagian harta yang sangat berharga dan tidak pula yang buruk sekali.

Dalil tentang mengambil yang tengah-tengah ini sangat banyak dan sering dihubungkan dengan *al-ma'ruf* (kebaikan atau sesuatu yang dikenal) atau *al-'urf* (kebiasaan), seperti firman Allah SWT,

...وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ... ﴿٢٣٣﴾

"... Dan kewajiban ayah menanggung nafkah dan pakaian mereka dengan cara yang patut...." **(al-Baqarah: 233)**

... وَإِنْ أَرَدتُّمْ أَن تَسْتَرْضِعُوا أَوْلَادَكُمْ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِذَا سَلَّمْتُم مَّا آتَيْتُم بِالْمَعْرُوفِ... ﴿٢٣٣﴾

"... Dan jika kamu ingin menyusukan anak kamu kepada orang lain, maka tidak ada dosa bagimu memberikan pembayaran dengan cara yang patut...." **(al-Baqarah: 233)**

Dalam masalah *kaffarah* sumpah, Al-Qur'an secara tegas menyebutkan tentang pertengahan ini dalam firman Allah SWT,

846 *Mughnil Muhtaaj* 4/162 dan *al-Muhadzdzab* 2/282.
847 HR Ahmad, Abu Dawud, dan an-Nasa'i dari Samrah bin Jundub.
848 *Fathul Qadiir* 4/236, *Raddul Muhtaar wad-Durrul Mukhtaar* 3/219 dan seterusnya, 265.
849 *Nazhariyyah adh-Dharuurah asy-Syar'iyyah* karya pengarang hlm. 188 dan seterusnya, cetakan pertama dan seterusnya.

...فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ.... ﴿٨٩﴾

"...maka kafaratnya (denda pelanggaran sumpah) ialah memberi makan sepuluh orang miskin, yaitu dari makanan yang biasa kamu berikan kepada keluargamu...." **(al-Maa'idah: 89)**

Yang dimaksud dengan pertengahan di sini adalah pertengahan dalam jenis makanan dan jumlah menunya. Berdasarkan hal ini maka nafkah untuk istri dan karib kerabat dikadarkan berdasarkan standar pertengahan yang dipahami dari nash, dan zakat fitrah wajib dikeluarkan dari makanan mayoritas sebuah daerah, yaitu yang biasa dikonsumsi oleh masyarakat setempat.

Seseorang yang tidak bersedia membayar zakat boleh dihukum *ta'zir* dengan mengambil kadar maksimal kewajiban yang mesti ditunaikannya atau dikenakan denda dua kali lipat, berdasarkan sabda Rasulullah saw.,

مَنْ دَفَعَهَا مُؤْتَجِرًا بِهَا فَلَهُ أَجْرُهَا وَمَنْ مَنَعَهَا فَإِنَّا آخِذُوْهَا وَشَطْرَ مَالِهِ عَزْمَةً مِنْ عَزَمَاتِ رَبِّنَا تَبَارَكَ وَتَعَالَى

"Siapa yang menyerahkannya untuk menyewakannya maka ia berhak mendapatkan upahnya, dan siapa yang menghalanginya (kewajibannya berupa zakat, penj.) maka kami akan mengambilnya dan setengah hartanya sebagai sebuah kemestian dari Allah SWT."[850]

Toleransi dalam Mengambil dan Membayarkan Hak

Pada prinsipnya, pengambilan hak dilakukan secara sempurna. Akan tetapi, agama menganjurkan si pemilik hak untuk tidak mengambil haknya seluruhnya atau sebagiannya sebagai bentuk toleransi, berbuat baik, dan mengutamakan orang lain. Terlebih lagi jika orang yang dibebankan atau yang punya utang itu berada dalam kesulitan. Hal itu merupakan sebuah kebaikan yang akan diberikan ganjaran pahala. Allah SWT berfirman,

"Dan jika (orang berutang itu) dalam kesulitan, maka berilah tenggang waktu sampai dia memperoleh kelapangan. Dan jika kamu menyedekahkan, itu lebih baik bagimu, jika kamu mengetahui." **(al-Baqarah: 280)**

Yang dimaksud dengan bersedekah di dalam ayat ini adalah membebaskan orang yang punya utang dari utangnya.

Tentang wanita yang merelakan sedikit dari haknya atau seluruh maharnya, Allah SWT berfirman,

"Dan berikanlah maskawin (mahar) kepada perempuan (yang kamu nikahi) sebagai pemberian yang penuh kerelaan. Kemudian, jika mereka menyerahkan kepada kamu sebagian dari (maskawin) itu dengan senang hati, maka terimalah dan nikmatilah pemberian itu dengan senang hati." **(an-Nisaa': 4)**

"Dan jika kamu menceraikan mereka sebelum kamu sentuh (campuri), padahal kamu sudah menentukan maharnya, maka (bayarlah)

---

850 HR Ahmad, an-Nasa'i, dan Abu Dawud dari Bahz bin Hakim dari bapaknya dari kakeknya, dengan redaksi,

مَنْ أَعْطَاهَا مُؤْتَجِرًا فَلَهُ أَجْرُهَا وَمَنْ مَنَعَهَا فَإِنَّا آخِذُوْهَا وَشَطْرَ إِبِلِهِ عَزْمَةً مِنْ عَزَمَاتِ رَبِّنَا تَبَارَكَ وَتَعَالَى

"Siapa yang memberikannya untuk disewakan maka ia berhak atas upahnya dan siapa yang menghalanginya maka kami akan mengambilnya dan setengah dari untanya sebagai sebuah kemestian dari Tuhan kita SWT" (*Nailul Authaar* 4/121 dan seterusnya).

seperdua dari yang telah kamu tentukan, kecuali jika mereka (membebaskan) atau dibebaskan oleh orang yang akad nikah ada di tangannya. Pembebasan itu lebih dekat kepada takwa...." **(al-Baqarah: 237)**

Tentang mundur dari hak untuk meng-*qishash* Allah SWT berfirman,

"...Dan barangsiapa dibunuh secara zalim, maka sungguh, Kami telah memberi kekuasaan kepada walinya, tetapi janganlah walinya itu melampaui batas dalam pembunuhan. Sesungguhnya dia adalah orang yang mendapat pertolongan." **(al-Israa': 33)**

Ada pula ayat yang menjelaskan prinsip umum dalam *tanazul* (mundur) dari hak yaitu firman Allah SWT,

"Dan balasan suatu kejahatan adalah kejahatan yang setimpal, tetapi barangsiapa memaafkan dan berbuat baik (kepada orang yang berbuat jahat) maka pahalanya dari Allah...." **(asy-Syuuraa: 40)**

b. Menjaga Hak

Syariat telah menegaskan untuk menjaga hak seorang pemilik dari berbagai tindak kezaliman dalam berbagai bentuk seperti tanggung jawab di hadapan Allah, tanggung jawab sosial, dan pengakuan terhadap hak untuk mengajukan suatu perkara ke pengadilan.

Ibadah yang merupakan hak Allah SWT dijaga oleh syariat dengan nurani keagamaan, motif keimanan yang dilandaskan pada ketakutan kepada azab Allah SWT dan motivasi untuk mendapat pahala-Nya serta kenikmatan dunia. Oleh karena itu, banyak ayat Al-Qur'an yang berbicara tentang beban-beban syariat diawali dengan sifat keimanan,

"Wahai orang-orang yang beriman!...." **(al-Baqarah: 282)**

Ada juga jenis lain dari penjagaan terhadap ibadah yaitu *hisbah*.[851] Yang dimaksud dengan *hisbah* adalah perintah melakukan kebaikan (amar ma'ruf) apabila hal itu telah diabaikan dan melarang dari yang mungkar (nahi munkar) apabila ia dilakukan terang-terangan. Ini adalah hak yang dimiliki oleh setiap individu umat dan *muhtasib*, yaitu orang yang bertugas melaksanakan *hisbah*. Seorang *muhtasib* bisa untuk menuntut orang yang meninggalkan shalat dan zakat atau berbuka di siang Ramadhan untuk menunaikan apa yang telah ia tinggalkan.

Setiap Muslim juga berhak untuk mengangkat klaim *hisbah* terhadap berbagai kemaksiatan kepada *muhtasib* atau hakim untuk memberi pelajaran pada pelaku maksiat dengan sesuatu yang dapat mendidiknya dan membuatnya jera meninggalkan ibadah dan sebagainya. Demikian juga dengan hak-hak Allah yang lain seperti mencegah tindak kriminal, ia juga dijaga dengan nurani agama dan *hisbah*.

Adapun hak-hak manusia secara khusus (hak-hak hamba) maka penjagaannya adalah dengan nurani agama yang mewajibkan setiap individu untuk menghormati hak orang lain

851 *Hisbah* adalah semacam tugas manajemen milik negara yang bertugas untuk mengontrol manusia dan pasar, serta menjaga manusia dari perilaku yang menyimpang dari adab-adab agama, dari kecurangan para pedagang dan profesi lainnya, dari penipuan dan menjual lebih dari harga standar, dari ketidakprofesionalan dalam membuat suatu barang pesanan dan sebagainya. Kesimpulan tugasnya adalah amar ma'ruf nahi munkar (memerintahkan melakukan yang ma'ruf dan mencegah dari perbuatan yang mungkar). Ini mirip dengan apa yang dilakukan oleh *baladiyyat* (polisi pasar) sekarang dengan mengontrol pasar dan apa yang dilakukan oleh kantor keamanan masyarakat dengan mengontrol perilaku masyarakat, juga apa yang dilakukan oleh pengadilan dengan mengajukan seorang penjahat ke meja hukum.

dalam harta, kehormatan dan darahnya, dan dengan cara mengajukan kasus ke pengadilan untuk menuntut hak dari orang lain.

Demikianlah syariat menjaga segala macam hak agama dan sosial, yang khusus dan yang umum, dengan menghormati hak dan si pemilik hak, tidak menzaliminya dan menghukum pihak yang berlaku aniaya.

c. Hak Menulis dan Menyebarkan Karya Tulis

Hak pengarang yang masuk di bawah materi undang-undang baru yaitu hak jurnalistik menurut analisa saya adalah hak yang dipelihara secara syara' berdasarkan kaidah *al-istishlah* atau *mashlahah mursalah* (yaitu hal-hal yang sejalan dengan perilaku dan tujuan-tujuan syara' akan tetapi tidak ada dalil khusus dari syara' untuk dijadikan pegangan atau untuk dihapus sama sekali, dan dengan mengaitkan hukum pada hal-hal tersebut akan dapat dicapai kemaslahatan atau dihindari kerusakan dari manusia). Maka, setiap perilaku yang mengandung maslahat yang dominan atau menolak kemudharatan adalah dituntut secara syara'.

Seorang pengarang telah mengorbankan usaha yang besar dalam mempersiapkan karyanya. Dengan demikian, ia adalah orang yang paling berhak terhadap karya tersebut, baik dari segi materi yaitu keuntungan materi yang ia hasilkan dari karyanya atau segi maknawi yaitu penisbahan karya itu kepadanya. Hak ini akan tetap menjadi miliknya, kemudian akan berpindah kepada ahli warisnya setelah wafatnya, berdasarkan sabda Nabi saw. dalam hadits yang diriwayatkan oleh al-Bukhari dan yang lain,

مَنْ تَرَكَ مَالاً أَوْ حَقًّا فَلِوَرَثَتِهِ

"Siapa yang meninggalkan harta atau hak maka hal itu untuk ahli warisnya."

Berdasarkan hal ini maka mencetak ulang buku seorang penulis atau mengopinya merupakan sebuah kezaliman terhadap hak penulis, artinya hal ini merupakan sebuah maksiat yang mengakibatkan dosa dalam pandangan syariat. Ini juga sebuah tindakan pencurian yang mengharuskan adanya jaminan terhadap hak penulis dengan menyita naskah-naskah yang dicetak secara zalim dan aniaya, dan kemudian memberinya kompensasi terhadap kerugian (moril dan materil) yang dideritanya, baik dalam naskah yang dicetak itu dituliskan kalimat: "Hak pengarang dipelihara undang-undang" maupun tidak, karena *al-'urf* (kebiasaan) dan undang-undang yang berlaku memandang hak tersebut termasuk di antara hak-hak pribadi. Manfaat atau jasa termasuk bagian dari harta dalam pandangan jumhur fuqaha selain Hanafiyyah, karena yang dituju dari segala sesuatu atau benda-benda adalah manfaatnya bukan zatnya, dan tujuan yang paling tampak dari segala macam harta adalah manfaatnya sebagaimana dikatakan Syaikhul Islam Izzuddin bin Abdussalam.

Bahkan, kalangan madzhab Hanafiyyah generasi terakhir memfatwakan adanya kompensasi terhadap manfaat-manfaat dari harta yang dirampas dalam tiga hal: harta yang diwakafkan, harta anak yatim, dan harta yang disiapkan untuk dimanfaatkan.

Seorang pengarang ketika mencetak bukunya, yang ia tuju adalah dua hal: menyebarkan ilmu dan mendapatkan manfaat dari karyanya, maka pada setiap edisi terdapat hak khusus bagi pengarang.

Alasan sebagian penerbit bahwa ketika mereka mencetak ulang atau mengopi sebuah buku (tanpa izin penulis, *penj.*) sesungguhnya mereka hanya bermaksud untuk menyebarkan ilmu dan membantu penulis menyebarkan ilmunya, sesungguhnya adalah tipu daya setan dan alasan yang salah, karena sesuatu yang

haram sama sekali tidak akan sah menjadi jalan untuk yang halal. Alasan mereka tersebut dengan sendirinya menjadi batal dengan kenyataan bahwa kalau bukan dengan tujuan untuk mencari keuntungan materi di balik lakunya sebuah buku yang tersebar luas tentu mereka tidak akan mau mencetak atau mengopi ulang buku tersebut.

Adapun buku-buku lama yang tidak diketahui lagi siapa ahli waris penulisnya maka tidak apa-apa dicetak dengan syarat tidak melanggar hak dan usaha percetakan khusus yang telah berupaya keras menerbitkan buku tersebut pertama kali berupa *ta'liq* (komentar terhadap buku), penomoran, *tashhih* (pengkoreksian), dan sebagainya.

Adapun hak distribusi sebuah karya, ini diatur oleh akad atau kesepakatan antara penulis dan distributor. Kedua pihak mesti konsisten terhadap substansi akad dari segi jumlah naskah yang akan dicetak dan masa berlakunya kesepakatan. Allah SWT memerintahkan kita untuk menepati akad,

"Wahai orang-orang yang beriman! Penuhilah janji-janji...." **(al-Maa'idah: 1)**

"...dan penuhilah janji...." **(al-Israa': 34)**

Berdasarkan hal tersebut maka haram secara syara' melanggar poin-poin perjanjian, dan tidak boleh bagi penulis untuk memberikan hak distribusi kepada selain percetakan yang telah membuat perjanjian dengannya dalam masa tertentu. Adapun tentang apa yang disebut sebagai kerja percetakan (seperti cetakan yang ekslusif, sampul yang indah dan sebagainya, *penj.*), hal itu telah didapatkan kompensasinya oleh percetakan dari keuntungan penjualan buku.

Terkenalnya sebuah buku disebabkan lakunya buku tersebut, dan lakunya sebuah buku bersumber dari subtansi buku bukan dari bentuk luar atau cetakannya, meskipun hal terakhir ini juga memiliki peran dalam hal ini. Sebagai bukti, banyak buku yang memiliki cetakan yang ekslusif tapi isinya sepele akhirnya tidak laku. Juga, tidak benar jika dikatakan bahwa penerbitlah yang menyebabkan seorang penulis dan karyanya menjadi terkenal. Penerbit sendiri sudah mendapatkan kompensasi dari persentase keuntungan yang sangat tinggi dari penjualan buku yang melebihi keuntungan yang didapatkan oleh penulis buku sendiri.

Begitu juga dengan terjemah, mestilah distribusinya atas izin dari penulis dan kesepakatan dengannya. Hak penulis atau penerbit dalam hal ini tampak dalam haknya untuk menuntut prosentasi keuntungan dari buku sesuai dengan kesepakatan atau kebiasaan yang berkembang dan hal ini bisa diketahui dari berbagai kesepakatan yang biasa dilakukan antara penulis dan penerbit.

Kesimpulannya, sesungguhnya kebaikan itu sesuatu yang membuat tenang jiwa dan hati, dan dosa adalah sesuatu yang mengusik jiwa dan anda tidak ingin orang lain mengetahuinya. Tidak diragukan lagi bahwa hak seorang penulis diakui oleh undang-undang dan kebiasaan yang berlaku, mencetak atau mengopi dengan cara yang tidak benar adalah penzaliman terhadap hak penulis, dan pelaku hal tersebut biasanya lari dari tanggung jawab dan tidak berani untuk mengakui perbuatannya yang berdosa. Hal ini menunjukkan bahwa perbuatannya adalah sebuah kezaliman yang mengharuskan adanya kompensasi untuk pemilik hak, dan seorang Muslim seharusnya lebih terpanggil untuk menjaga hak dan menepati janji. Allah selalu berkata benar dan Dialah yang akan menunjukkan jalan.

d. Menggunakan Hak dengan Cara yang *Masyru'* (Legal)

Seorang manusia mesti menggunakan haknya sesuai dengan yang apa diperintahkan

atau diizinkan syariat. Ia tidak boleh menggunakan haknya untuk sesuatu yang akan menimbulkan kemudharatan bagi orang lain baik pribadi maupun masyarakat, baik ia sengaja untuk menimbulkannya ataupun tidak. Ia juga tidak boleh membuang-buang atau memubazirkan sedikitpun dari hartanya karena hal itu tidak diizinkan oleh syariat.

Hak kepemilikan membolehkan seseorang untuk membangun apa saja yang ia mau dan dengan cara yang ia mau di daerah miliknya. Akan tetapi, ia tidak boleh membangun sesuatu yang akan menghalangi cahaya dan udara masuk ke tetangganya. Ia juga tidak boleh membuka jendela atau celah di rumahnya yang mengarah pada istri atau saudari tetangganya, karena hal ini mengganggu ketenteraman tetangganya.

Menggunakan hak dalam bentuk yang akan membahayakan diri sendiri atau orang lain disebut dengan *ta'assuf* (ceroboh) dalam penggunaan hak menurut pakar undang-undang konvensional.

Jika seseorang menggunakan sesuatu yang bukan haknya, ini tidak disebut dengan *ta'assuf*, melainkan pelanggaran (*i'tidaa'*) terhadap hak orang lain. Seorang penyewa yang menggunakan rumah sewaannya dengan cara yang bisa membahayakan atau merusak rumah itu disebut dengan *ta'assuf*, tetapi orang yang merampas rumah itu dipandang sebagai *muta'addi* (menzalimi hak orang lain).

Para penguasa dan pejabat negara yang melanggar batas-batas syariat dan batas-batas kewenangan mereka seperti merampas harta dan memungut pajak secara zalim, tidak disebut *ta'assuf* dalam menggunakan hak, melainkan menggunakan sesuatu yang bukan haknya atau melanggar hak orang lain dan itu mesti diberikan sangsi atau hukuman. Umar pernah memecat Ammar bin Yasir dari wilayah Kufah, Mughirah bin Syu'bah dari wilayah Bashrah ketika masyarakat kedua wilayah itu mengeluhkan mereka kepada Umar. Abdul Malik bin Marwan membuat lembaga *mazhalim* (seperti majelis negara sekarang ini) untuk mengevaluasi para gubernur, pemungut zakat, dan pejabat negara apabila mereka menzalimi seseorang atau melampaui batas-batas kekuasaan atau kewenangan mereka.

Dalil-dalil keharaman perilaku *ta'assuf*

Ada banyak dalil yang mengharamkan perilaku *ta'assuf*, di antaranya:

1. Firman Allah SWT, *"Dan apabila kamu menceraikan istri-istri (kamu), lalu sampai (akhir) idahnya, maka tahanlah mereka dengan cara yang baik, atau ceraikanlah mereka dengan cara yang baik (pula). Dan janganlah kamu tahan mereka dengan maksud jahat untuk menzalimi mereka. Barangsiapa melakukan demikian, maka dia telah menzalimi dirinya sendiri...."* **(al-Baqarah: 231)**

   Syariat melarang penggunaan hak rujuk dengan tujuan memberi mudharat seperti yang dilakukan di masa jahiliah, di mana seseorang menalak istrinya, kemudian ketika masa *'iddah*-nya akan berakhir ia pun merujuknya, lalu ia kembali mentalaknya. Oleh karena itu, syariat melarang hal tersebut, dan larangan berarti keharaman. Dengan demikian, perilaku *ta'assuf* adalah haram.

2. Firman Allah SWT setelah menjelaskan bagian-bagian ahli waris, *"...setelah (dipenuhi wasiat) yang dibuatnya atau (dan setelah dibayar) utangnya dengan tidak menyusahkan (kepada ahli waris). Demikianlah ketentuan Allah...."* **(an-Nisaa': 12)**

   Allah SWT melarang memberi wasiat yang akan memudharatkan bagi ahli waris seperti berwasiat kepada salah seorang ahli waris lebih dari sepertiga harta, dan

larangan berarti pengharaman maka *ta'assuf* adalah haram.

3. Allah SWT berfirman, "*Dan janganlah kamu serahkan kepada orang yang belum sempurna akalnya, harta (mereka yang ada dalam kekuasaan) kamu yang dijadikan Allah sebagai pokok kehidupan. Berilah mereka belanja dan pakaian (dari hasil harta itu)....*" **(an-Nisaa': 5)**

   Allah SWT memerintahkan untuk tidak memberikan harta kepada seorang *safih* (orang yang belum sempurna akalnya) di mana ia hanya akan memboroskan harta tersebut dan berlaku *ta'assuf* dalam menggunakan haknya untuk berbelanja. Dengan demikian *ta'assuf* dilarang dan orang yang melakukannya layak untuk diajari dan dicegah.

4. Hadits tentang kapal untuk saling bahu-membahu dalam menghilangkan kemungkaran.[852] Rasulullah saw. memerintahkan untuk melarang orang yang berada di bagian bawah kapal untuk melubanginya, karena hal itu akan menimbulkan kemudharatan yaitu tenggelamnya semua yang ada di atas kapal, karena perbuatan mereka itu termasuk *ta'assuf* yang diharamkan.

Sebab diharamkannya *ta'assuf*

Ada dua sebab diharamkannya *ta'assuf*:

1. Tidak ada kebebasan mutlak bagi seseorang untuk menggunakan haknya. Kebebasan itu dibatasi oleh ketidakbolehan memberikan mudharat atau kerugian pada orang lain berdasarkan nash-nash syariat yang melarang memberi mudharat pada orang lain, mengharamkan *ihtikar* (menyimpan barang untuk dijual di saat barang tersebut langka dengan harga mahal, *penj.*) lalu menjual barang yang disimpan itu ketika dibutuhkan orang banyak, mengharamkan kezaliman terhadap darah, harta dan kehormatan, baik kemudharatan itu muncul dari penggunaan hak yang legal maupun dalam murni sebuah kezaliman.
2. Adanya hak bersama. Kemaslahatan yang didapatkan dari hak khusus yang berkenaan dengan harta tidak hanya terbatas untuk si pemiliknya saja, akan tetapi kemaslahatan itu juga berpulang kepada masyarakat, karena kekayaan yang dimilikinya adalah bagian dari kekayaan umat yang mesti tetap terjamin dan kuat dalam menghadapi kondisi-kondisi genting. Bahkan, dalam kondisi-kondisi biasa, masyarakat juga memiliki bagian yang wajib dalam harta personal yaitu dalam bentuk zakat, pajak, *kaffarat*, zakat fitrah dan sebagainya. Ada juga bagian yang sunnah dalam bentuk sedekah, wasiat, wakaf dan berbagai amal kebaikan lainnya. Inilah yang disebut saat ini dengan *isytirakiyyah al-huquq* (kebersamaan hak).

Apabila masyarakat memiliki hak dalam harta individu maka individu tidak boleh menggunakan hartanya dalam bentuk yang

---

852 Al-Bukhari meriwayatkan dari Nu'man bin Basyir, Nabi saw. bersabda,

مَثَلُ الْقَائِمِ فِي حُدُوْدِ اللهِ وَالْوَاقِعِ فِيْهَا كَمَثَلِ قَوْمٍ اسْتَهَمُوْا عَلَى سَفِيْنَةٍ، فَأَصَابَ بَعْضُهُمْ أَعْلَاهَا وَبَعْضُهُمْ أَسْفَلَهَا، وَكَانَ الَّذِيْنَ فِي أَسْفَلِهَا إِذَا اسْتَقَوْا مِنَ الْمَاءِ مَرُّوْا عَلَى مَنْ فَوْقَهُمْ، فَقَالُوْا: لَوْ أَنَّا خَرَقْنَا فِي نَصِيْبِنَا خَرْقاً وَلَمْ نُؤْذِ مَنْ فَوْقَنَا، فَإِنْ تَرَكُوْهُمْ وَمَا أَرَادُوْا هَلَكُوْا جَمِيْعاً، وَإِنْ أَخَذُوْا عَلَى أَيْدِيْهِمْ نَجَوْا وَنَجَوْا جَمِيْعًا

"Perumpamaan orang yang mengindahkan batas-batasan (hudud) Allah SWT dan orang yang terjatuh ke dalamnya adalah seperti suatu kaum yang mengadakan undian untuk naik ke sebuah kapal; sebagian mereka mendapat tempat di bagian atas dan sebagian lagi di bagian bawah. Orang-orang yang berada di bagian bawah, apabila mereka ingin untuk mengambil air mesti melewati orang-orang yang berada di bagian atas. Akhirnya mereka berkata, 'Seandainya kita lubangi saja di bagian kita ini sedikit (untuk mengambil air langsung dari air laut) sehingga kita tidak perlu mengganggu orang yang di atas kita.' Jika mereka (yang di bagian atas) membiarkan hal itu maka mereka semua akan tenggelam. Tetapi jika mereka menahannya, mereka akan selamat dan mereka semua akan selamat."

memudharatkan atau merugikan, karena hal itu dipandang sebagai pelanggaran terhadap hak masyarakat dan juga terhadap dirinya sendiri.

Kaidah-kaidah pencegahan terhadap *ta'assuf* dalam penggunaan hak

Kaidah pertama: ada maksud atau tujuan untuk memberi kemudharatan

Apabila seseorang bermaksud untuk memberi mudharat dalam menggunakan haknya dan bukan kemaslahatan maka penggunaan haknya termasuk *ta'assuf* yang diharamkan dan mesti dicegah. Dalilnya adalah keharaman untuk rujuk jika dengan tujuan memudharatkan sang istri, keharaman wasiat jika untuk memudharatkan ahli waris dan pihak yang memiliki piutang, suami yang membawa istrinya jauh dari tanah air dan keluarganya jika akan memudharatkan sang istri, mengangkat kasus orang-orang terhormat dengan tuduhan-tuduhan yang batil untuk mempermalukan mereka, pengakuan utang dari seseorang yang sedang sakit mati (sakit yang berakhir dengan kematian, *penj.*) dengan maksud menghalangi jatah ahli waris atau pihak yang punya piutang, seseorang yang sedang sakit mati menalak istrinya untuk menghalangi istri tersebut mendapat warisan. Semua itu termasuk *ta'assuf* yang haram. Dasar dari kaidah ini adalah adanya maksud dan tujuan untuk menimbulkan kemudharatan.

Perilaku *ta'assuf* dalam hal-hal tersebut berdampak pada tiga hal: satu: *ta'dib* (memberi pelajaran) si pemilik hak yang berbuat *ta'assuf* dan men-*ta'zir*-nya (*ta'zir* adalah jenis hukuman yang diserahkan pada kebijaksanaan seorang hakim, *pent*) dengan hukuman yang dipandang hakim mampu membuat jera orang-orang sepertinya. Dua: batalnya *tasharruf* (perilaku atau aksi yang dilakukan oleh seorang *muta'assif*/orang yang berbuat *ta'assuf*) jika *tasharruf* tersebut bisa untuk dibatalkan. Tiga: memberikan kompensasi dari kemudharatan yang timbul akibat *ta'assuf* tersebut. Adanya tujuan atau maksud untuk menimbulkan kemudharatan dapat diketahui dengan bukti (dalil) atau indikasi-indikasi (*qara'in*).

Kaidah kedua: ada maksud yang tidak legal

Apabila seseorang bermaksud dalam menggunakan haknya untuk mewujudkan tujuan yang tidak legal (*masyru'*) dan tidak sejalan dengan maslahat yang dituju dari penggunaan hak dengan bersembunyi di balik kedok penggunaan hak yang legal, seperti menjadikan akad nikah sebagai sarana untuk menghalalkan seorang wanita yang telah ditalak tiga untuk suaminya yang pertama dan bukan dengan tujuan untuk menciptakan sebuah pernikahan yang abadi, atau menjadikan akad jual beli sebagai sarana untuk melakukan riba atau keuntungan yang tidak diizinkan syariat, termasuk juga jual beli *al-'ainah* yaitu membeli suatu barang dengan harga yang dibayar belakangan kemudian menjualnya kepada penjual pertama dengan harga yang langsung dibayar saat itu dibawah dari harga yang pertama dengan tujuan melakukan riba. Semua itu adalah *ta'assuf* yang haram, berdasarkan sabda Rasulullah saw.,

لَعَنَ اللهُ الْمُحَلِّلَ وَالْمُحَلَّلَ لَهُ

"Allah SWT mengutuk muhallil (orang yang menikahi seorang wanita dengan tujuan menghalalkannya untuk suaminya pertama, penj.) dan muhallal lah (suami pertama dari wanita tersebut, penj.)." [853]

853 HR Ahmad, an-Nasa'i, at-Tirmidzi dan ia menshahihkannya, serta Abu Dawud dan Ibnu Majah dari Ibnu Mas'ud, ia berkata, "Rasulullah saw. mengutuk *muhallil* dan *muhallal*." (*Nailul Authaar* 6/138).

Sabdanya juga,

يَأْتِي عَلَى النَّاسِ زَمَانٌ يَسْتَحِلُّوْنَ الرِّبَا بِالْبَيْعِ

"Akan datang pada manusia suatu masa di mana mereka menghalalkan riba dengan cara jual beli."[854]

Dan juga, berdasarkan larangan untuk melakukan jual beli *al-'ainah* secara tegas.[855] Di antaranya juga, masuk islamnya istri yang sebelumnya tidak Islam dengan tujuan mendapatkan warisan dari suaminya, menghibahkan harta sebelum masuk satu *haul* (satu tahun) dengan tujuan menggugurkan kewajiban zakat.

Kaidah ini diambil dari prinsip *sadd adz-dzara'i'* (menutup celah-celah kemudharatan, *penj.*) dan *furu'-furu'* (cabang) dari kaidah tersebut seperti pembatalan *hiyal* (alasan atau cara-cara) yang diharamkan yang tujuannya adalah membolehkan sesuatu yang haram atau mengharamkan sesuatu yang halal atau menggugurkan sesuatu yang wajib.

Dasar dari kaidah ini juga ketika ada maksud atau tujuan untuk menimbulkan kemudharatan seperti halnya kaidah yang pertama, dan hal itu juga dapat diketahui dengan dalil (bukti-bukti) dan indikasi-indikasi (*qara'in*) yang dapat digunakan untuk mengetahui maksud dan tujuan.

Kaidah yang ketiga: timbulnya kemudharatan yang lebih besar dari maslahat

Apabila seseorang menggunakan haknya dengan tujuan untuk mencapai maslahat yang disyariatkan, akan tetapi hal itu menimbulkan mudharat untuk orang lain yang lebih besar dari maslahat yang diinginkannya atau sama besar, maka hal itu dilarang atas dasar *sadd adz-dzara'i'*, baik kemudharatan yang akan terjadi itu merata dan menimpa semua masyarakat maupun khusus menimpa seseorang atau beberapa orang saja.

Dalil terhadap larangan ini adalah sabda Rasulullah saw.,

لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ

"Tidak boleh memudharatkan atau dimudharatkan."[856]

Berdasarkan hal ini, penggunaan hak akan menjadi *ta'assuf* jika menimbulkan kemudharatan yang bersifat umum (merata), dan hal ini selalu lebih berat daripada kemudharatan yang bersifat khusus; atau menimbulkan kemudharatan yang bersifat khusus tetapi lebih banyak daripada kemaslahatan untuk si pemilik hak, atau lebih berat dari kemudharatan yang mungkin menimpa si pemilik hak atau sama dengannya. Adapun jika kemudharatan itu sedikit atau masih tidak jelas maka dalam kondisi ini penggunaan hak tidak bisa dianggap sebagai *ta'assuf*.

Di antara contoh kemudharatan yang umum atau merata terhadap umat atau masyarakat adalah *al-ihtikar*, yaitu membeli apa

---

854 Hadits *mursal* yang bisa untuk dikuatkan dengan kesepakatan ahli hadits. Ada hadits-hadits musnad yang menguatkannya yaitu hadits-hadits yang menunjukkan haramnya *al-'ainah* yang dijadikan dalil oleh Imam al-Auza'i dan diriwayatkannya (*Nailul Authaar* 5/207).

855 HR Ahmad dan Abu Dawud dari Ibnu Umar dengan redaksi,

إِذَا ضَنَّ النَّاسُ بِالدِّيْنَارِ وَالدِّرْهَمِ وَتَبَايَعُوْا بِالْعَيْنَةِ وَاتَّبَعُوْا أَذْنَابَ الْبَقَرِ، وَتَرَكُوْا الْجِهَادَ فِي سَبِيْلِ اللهِ، أَنْزَلَ اللهُ بِهِمْ بَلَاءً فَلَا يَرْفَعُهُ حَتَّى يُرَاجِعُوْا دِيْنَهُمْ

"Apabila manusia telah kikir dengan dinar dan dirham, mereka berjual beli dengan cara *al-'ainah*, mengikuti ekor-ekor sapi dan meninggalkan jihad fi sabilillah, maka niscaya Allah akan menurunkan pada mereka bala yang tidak akan diangkat sampai mereka kembali ke agama mereka." (*Nailul Authaar* 5/206)

856 Hadits hasan yang diriwayatkan oleh Ibnu Majah, ad-Daruquthni dan yang lain secara *musnad* dari Abu Sa'id al-Khudri. Diriwayatkan juga secara *mursal* dari Amru bin Yahya dari bapaknya.

saja yang dibutuhkan manusia dan menyimpannya untuk dijual kembali ketika harga-harga menjadi mahal dan sangat dibutuhkan orang banyak. Hal ini adalah dilarang berdasarkan hadits Nabi saw.,

اَلْجَالِبُ مَرْزُوْقٌ وَالْمُحْتَكِرُ مَلْعُوْنٌ

"Orang yang mendatangkan barang akan diberikan rezeki dan orang yang menyimpannya terkutuk."

لاَ يَحْتَكِرُ إِلاَّ خَاطِئٌ

"Tidaklah seseorang menyimpan barang kecuali ia telah salah."[857]

Di antaranya juga adalah *talaqqi ar-rukban*, yaitu seorang pedagang menemui orang-orang yang datang dari kampung ke kota untuk menjual hasil pertanian mereka lalu membelinya dengan harga yang rendah dari harga pasar, kemudian dijual kepada pembeli di kota dengan harga yang tinggi. Perbuatan ini adalah haram karena Nabi saw. melarang *talaqqi ar-rukban*.[858]

Salah satunya juga adalah menjual senjata di masa-masa fitnah (kondisi tak terkendali dan tidak aman, *penj.*) lalu dijual kepada para penyamun, menjual anggur untuk tukang tuak, menjual barang dua kali lipat dari harga pasar, karena hal itu akan memudharatkan banyak orang. Oleh karena itu, seorang pedagang dilarang melakukan hal itu. Seorang pemimpin menurut Hanafiyyah dan Malikiyyah memiliki hak untuk mematok harga dengan untung yang logis. Jika para pedagang enggan maka barang-barang itu dijual dari mereka secara paksa. Seorang penguasa juga berhak melarang masyarakat menanam ganja dan hal-hal yang tidak dibutuhkan masyarakat atau mereka lebih membutuhkan yang selain itu.

Contoh kemudharatan yang bersifat khusus tetapi lebih berat adalah membuka jendela atau celah di sebuah bangunan yang mengarah pada istri atau saudari tetangga kecuali jika jendela itu lebih tinggi dari jangkauan pandangan. Rasulullah saw. melarang Samrah bin Jundub memasuki kebun milik salah seorang Anshar untuk memeriksa kormanya, karena orang Anshar itu terganggu jika Samrah memasuki kebun tersebut.[859] Karena, kemudharatan yang timbul akibat masuk ke kebun tersebut lebih berat daripada tidak jadinya pemilik kebun memeriksa kebun kormanya.

Contoh kemudharatan khusus yang sama dengan maslahat adalah ketika seorang pemilik rumah melakukan sesuatu di rumahnya yang dapat mengganggu tetangganya. Abu Hanifah berpendapat, ia mesti dilarang untuk menghindari kemudharatan yang akan menimpa orang lain, sementara kemudharatan itu mesti dicegah berdasarkan sabda Rasulullah saw.,

لاَ ضَرَرَ وَلاَ ضِرَارَ

"Tidak boleh memberi mudharat atau diberi kemudharatan."

---

857 Hadits yang pertama *dhaif* atau lemah, diriwayatkan oleh Ibnu Majah dari Ibnu Umar, sementara hadits yang kedua adalah shahih, diriwayatkan oleh Ahmad, Muslim, dan Abu Dawud dari Ma'mar bin Abdullah al-Adawi (*Nailul Authaar* 5/220).

858 *Muttafaq 'alaih* antara Imam Ahmad dan asy-Syaikhan dari Ibnu Mas'ud dengan redaksi,

نَهَى النَّبِيُّ عَنْ تَلَقِّي الْبُيُوْعِ

"Nabi saw. melarang *talaqqi al-buyu'*."
Sementara dalam redaksi Bukhari,

لاَ تَلَقَّوْا الرُّكْبَانَ

"Jangan lakukan *talaqqi ar-rukban*." (*Nailul Authaar* 5/166 dan *Subulus Salaam* 3/20-21).

859 HR Muslim, Malik, Ahmad dan Ibnu Majah (*Syarh Muslim* 11/47).

Abu Yusuf dan Muhammad mengatakan, dalam hal ini pemilik hak tidak dilarang untuk menggunakan haknya sebagai penghormatan terhadap haknya karena mudharatnya ternyata sama. Oleh karena itu, diutamakan hak si pemilik yang kepemilikannya memberinya hak untuk menggunakan dan memanfaatkan haknya.

Contoh mudharat yang sedikit adalah membangun tembok atau menanam sebuah pohon di tanah miliknya yang akan menghalangi udara untuk tetangganya. Dalam hal ini, si pemilik tidak bisa dilarang dan perbuatannya tidak tergolong *ta'assuf*, karena kemudharatan kecil seperti ini biasa terjadi ketika seseorang menggunakan haknya.

Contoh mudharat yang semu adalah banyaknya keturunan yang boleh jadi berdampak pada kesulitan ekonomi. Hal seperti ini tidak boleh dilarang seseorang untuk memiliki keturunan karena kemudharatannya adalah semu, sementara Allah SWT telah menyediakan di bumi-Nya berbagai sumber mata pencaharian dan pemasukan yang mencukupi kebutuhan manusia, jika ia menggunakan tangan-tangan yang bekerja dan akal-akal yang berpikir. Di sinilah *muraqabah* (selalu merasa diawasi) Allah dan takwa pada-Nya akan berperan, sebagaimana Dia berfirman,

"Dan sekiranya penduduk negeri beriman dan bertakwa, pasti Kami akan melimpahkan kepada mereka berkah dari langit dan bumi, tetapi ternyata mereka mendustakan (ayat-ayat Kami), maka Kami siksa mereka sesuai dengan apa yang telah mereka kerjakan." **(al-A'raaf: 96)**

Allah SWT juga berfirman tentang ahli kitab,

"Dan sekiranya mereka sungguh-sungguh menjalankan (hukum) Taurat, Injil dan (Al-Qur'an) yang diturunkan kepada mereka dari Tuhannya, niscaya mereka akan mendapat makanan dari atas mereka dan dari bawah kaki mereka. Di antara mereka ada sekelompok yang jujur dan taat. Dan banyak di antara mereka sangat buruk apa yang mereka kerjakan." **(al-Maa'idah: 66)**

Dasar dari kaidah ini adalah kadar kemudharatan yang timbul akibat penggunaan sebuah hak.

Kaidah keempat: penggunaan yang tidak biasa dan menimbulkan kemudharatan bagi orang lain

Apabila seseorang menggunakan haknya pada hal yang tidak biasa dalam kebiasaan masyarakat setempat kemudian menimbulkan kemudharatan pada orang lain maka ia dianggap *muta'assif*, seperti mengencangkan suara radio yang mengganggu tetangganya, menyewa sebuah rumah lalu membiarkan air mengalir di dindingnya dalam waktu yang lama, menyewa sebuah mobil lalu memberinya beban lebih dari kapasitasnya, menyewa seekor hewan tunggangan lalu memukulnya secara keras atau memikulkan beban di atas kemampuannya. Semua ini dipandang sebagai perbuatan *ta'assuf*, maka ia mesti dilarang dari perbuatan tersebut dan ia mesti memberi kompensasi kepada orang yang mendapat kemudharatan akibat perilakunya tersebut.

Seseorang juga dilarang menggunakan haknya apabila ia menggunakannya dalam bentuk yang tidak biasa meskipun tidak menimbulkan kemudharatan yang nyata, karena penggunaan hak dalam bentuk ini tidak akan lepas dari mudharat. Tidak nyatanya mudharat tidak berarti tidak ada secara realita, meskipun hal ini tidak bisa dijadikan alasan untuk mengharuskan si pemilik hak memberikan kompensasi karena tidak nyatanya mudharat yang ditimbulkan. Seandainya penggunaan

hak tersebut dalam bentuk yang biasa dan lumrah lalu timbul kemudharatan maka hal ini tidak disebut *ta'assuf* dan tidak pula berdampak pada keharusan mengganti, seperti seorang dokter bedah yang melakukan operasi secara biasa tetapi si pasien akhirnya meninggal maka sang dokter tidak harus membayar kompensasi. Begitu juga dengan seseorang yang menyalakan kompor lalu asapnya mengganggu tetangga atau menghidupkan sebuah alat secara normal dan tetangga terganggu dari suara alat tersebut, ia tidak harus memberi kompensasi karena semua itu adalah biasa dan lumrah.

Berdasarkan hal tersebut, orang yang menyalakan api di tanah miliknya lalu gemercik apinya beterbangan dan membakar sesuatu milik tetangganya, jika hal itu adalah dalam kondisi yang biasa maka ia tidak mesti membayar kompensasi. Tetapi, jika hal itu ia lakukan di saat angin kencang maka ia mesti membayar kompensasi.

Demikian juga dengan mengairi tanah. Jika ia mengairinya secara biasa lalu airnya merembes ke tanah tetangga, ia tidak mesti membayar kompensasi. Tetapi jika ia mengairinya secara tidak biasa, di mana biasanya tanah tidak bisa menampungnya, maka ia mesti membayar kompensasi atas kemudharatan yang menimpa orang lain.[860]

Yang menjadi ukuran dalam hal ini adalah kebiasaan yang akan menentukan apakah perilakunya biasa atau tidak biasa. Berdasarkan hal ini pula diterapkan hukum-hukum dalam interaksi dengan tukang roti atau tukang penatu apabila ia membakar pakaian yang diserahkan padanya ia mesti membayar ganti (kompensasi) jika ia melakukan sesuatu secara tidak biasa seperti menambah bahan bakar apinya atau panas listriknya.

Kaidah kelima: Menggunakan hak disertai kelalaian atau kesalahan

Apabila seseorang menggunakan haknya dalam bentuk yang tidak hati-hati atau waspada lalu membahayakan orang lain—dan ini yang disebut dengan kesalahan—maka ia dianggap *muta'assif* dan bertanggung jawab atas kesalahan tersebut, baik kesalahan itu berupa niat seperti seorang pemburu melihat bayangan dari kejauhan, lalu ia mengira itu adalah hewan buruan, kemudian ia bidik senapannya, tetapi ternyata itu adalah manusia, maupun berupa perbuatan seperti seorang pemburu membidik senapannya pada seekor hewan buruan tetapi meleset dan mengenai manusia, atau melampaui sasaran dan mengenai manusia lalu ia mati.

Itu semua adalah kesalahan dalam menggunakan hak yang dampaknya ia mesti membayar kompensasi atas kemudharatan yang menimpa orang lain, karena seharusnya ia berhati-hati dan waspada dalam niat dan perbuatannya. Jika ia memang berniat atau menyengaja hal itu maka ia mesti menanggung akibat dari perbuatannya untuk menjaga darah dan harta manusia. Dalilnya adalah Allah SWT mewajibkan untuk membayar kompensasi dalam pembunuhan yang tidak disengaja dalam bentuk *diyat* (denda). Nabi saw. juga melarang adanya *dharar* (kemudharatan) dalam hadits di atas, "Tidak boleh memberi mudharat dan diberi mudharat." Tidak ada jalan untuk menghilangkan kemudharatan setelah ia terjadi kecuali dengan mewajibkan kompensasi atau ganti.

Lapangan kaidah ini adalah kemudharatan yang timbul akibat kesalahan dalam penggunaan hak, baik hak itu ada karena izin *asy-Syari'* (Allah atau Rasul-Nya), atau ada karena akad atau sumber-sumber hak lainnya. Kare-

860 *Al-Hidaayah* 3/197 dan *al-Muhadzdzab* 1/401.

na, penggunaan hak itu dibatasi oleh syarat jaminan keselamatan sebagaimana yang dijelaskan para fuqaha.[861] Juga, karena harta dan darah manusia terpelihara, tidak boleh ditumpahkan, maka wajiblah adanya kompensasi atas kemudharatan yang menimpa darah atau harta tersebut. Dasar kaidah ini adalah terjadinya kemudharatan baik sedikit maupun banyak.

Kaidah ini tidak diterapkan dalam dua kondisi:

Pertama, apabila penggunaan hak tersebut tidak mungkin biasanya untuk menjaga kehatihatian atau kewaspadaan seperti seorang dokter yang melakukan operasi secara biasa, tetapi kemudian menyebabkan rusaknya satu anggota tubuh atau bahkan jiwa manusia, maka dalam hal ini ia tidak wajib untuk membayar kompensasi.

Kedua, apabila seseorang sudah berhati-hati, namun demikian tetap saja terjadi kemudharatan, maka dalam hal ini ia tidak wajib membayar kompensasi, seperti seseorang yang berlatih menembak di daerah miliknya dan ia telah membuat peringatan di sekitar daerah itu untuk tidak ada yang boleh masuk, maka dalam hal ini ia tidak wajib membayar kompensasi apabila mengenai seseorang yang masuk ke dalam daerah tersebut. Sebagaimana halnya, tidak ada kompensasi untuk orang yang melewati sebuah jalan yang berbahaya atau yang banyak binatang buas lalu didapati ia telah terbunuh, maka tidak wajib dibayar *diyat* (denda) untuknya.[862]

Di antara aplikasi kaidah ini adalah: kecelakaan-kecelakaan lalu lintas tanpa disengaja yang menyebabkan kematian atau kerugian materil, dampak yang timbul akibat seorang suami menggunakan haknya untuk mendidik istrinya, seorang guru mendidik muridnya, seorang bapak dan penguasa yang berdampak pada timbulnya beberapa kerugian yang tidak disengaja, melampaui batas-batas pertahanan diri yang dilegalkan dari yang ringan kepada yang berat, menggunakan harta dengan anggapan bahwa ia adalah harta seseorang. Semua itu mewajibkan adanya kompensasi.

Dampak dan hukum-hukum *ta'assuf*

Ta'assuf dalam menggunakan hak masuk dalam kategori perbuatan yang memudharatkan, dan ini merupakan salah satu sumber hak. Hak-hak, dampak dan hukum yang ditimbulkan akibat *ta'assuf* adalah sebagai berikut.

1. Menghilangkan kemudharatan yang berbentuk benda seperti menghancurkan bangunan yang dibangun oleh seseorang yang menyatu dengan bangunan tetangganya, di mana bangunan tersebut menghalangi cahaya dan udara dari tetangganya, menutup jendela atau celah yang dibuat oleh seseorang yang mengarah pada istri dan saudari tetangganya dan sebagainya.
2. Mengganti atau memberi kompensasi terhadap kemudharatan yang timbul apabila menyangkut kerugian jiwa, anggota tubuh atau harta.
3. Membatalkan *tasharruf* seperti membatalkan pernikahan *tahlil* (untuk menghalalkan seorang wanita untuk suami pertamanya, *penj.*), jual beli *al-'ainah*, atau wasiat yang merugikan pada ahli waris.
4. Pelarangan untuk menggunakan hak seperti menghalangi suami bepergian dengan istrinya jika perjalanan itu ia maksudkan untuk menyakiti sang istri.
5. *At-Ta'zir* seperti tuduhan yang diarahkan kepada orang-orang terhormat dengan tujuan mempermalukan mereka.
6. Memaksa untuk melakukan suatu perbuatan seperti memaksa para pedagang untuk menjual barang dengan harga ter-

861 *Al-Hidaayah* 4/154 dan seterusnya.
862 *Al-Hidaayah* 4/181.

tentu dan memaksa para pekerja untuk bekerja dengan upah standar.

Pemindahan hak

Hak bisa berpindah dengan adanya sebab yang membuatnya berpindah, baik hak itu bersifat harta seperti hak kepemilikan dalam jual beli yang berpindah dari penjual kepada pembeli disebabkan adanya akad jual beli, dan hak utang yang berpindah dari tanggungan seseorang kepada harta warisannya disebabkan kematian, maupun hak itu tidak berupa harta seperti hak pemeliharaan terhadap anak kecil yang berpindah dari bapak kepada kakek disebabkan meninggalnya bapak dan hak *hadhanah* (mengasuh anak) yang berpindah dari ibu kepada nenek dari pihak ibu apabila si ibu menikah dengan orang yang bukan mahram bagi si anak.

Sebab-sebab berpindahnya hak banyak sekali, di antaranya akad, *iltizam* (konsistensi) dari satu pihak, kematian, pemindahan utang (*hiwalah*) dari satu *madin* (orang yang berutang) kepada *madin* yang lain—dan ini merupakan jenis akad yang *masyru'iyyah*-nya (kelegalannya) tidak diperselisihkan oleh para fuqaha, memindahkan hak dari *da'in* (orang yang memiliki piutang) kepada *da'in* yang lain seperti seorang pembeli yang memindahkan *da'in*-nya kepada seorang pembeli terhadap harga (yang belum dibayarnya, *penj.*), seorang *murtahin* (orang yang minta jaminan) memindahkan utangnya kepada *rahin* (orang yang memberi jaminan), seorang istri yang memindahkan utangnya kepada suaminya dengan mahar. Ini semua boleh menurut fuqaha berbagai madzhab, bahkan juga menurut Hanafiyyah dalam kerangka apa yang disebut mereka sebagai *hiwalah muqayyadah* (pemindahan terbatas), yaitu seseorang meminta orang lain untuk menuntut utangnya kepada *muhal 'alaih* (pihak yang dituntut).

Berakhirnya Hak

Hak akan berakhir dengan salah satu faktor yang ditetapkan syariat sebagai sebab berakhirnya. Faktor ini berbeda-beda sesuai dengan jenis hak. Hak suami akan berakhir dengan talak, hak anak mendapatkan nafkah dari bapaknya berakhir ketika ia sudah mampu berusaha, hak kepemilikan berakhir ketika dijual, hak memanfaatkan sesuatu berakhir dengan dibatalkannya akad sewa atau berakhirnya masa sewa, atau dengan batalnya akad karena ada halangan atau kondisi-kondisi mendadak seperti runtuhnya rumah dan sebagainya. Hak utang berakhir ketika sudah dibayarkan, *muqashah* atau *ibra'* yaitu si pemilik hak menggugurkan haknya dari orang yang semestinya menunaikannya. Rincian hal ini akan diketahui lebih lanjut dalam pembahasan tentang teori akad.

B. HARTA

Harta secara tabiatnya merupakan objek kepemilikan kecuali apabila ada penghalang yang menghalangi kepemilikan tersebut. Secara umum, harta merupakan objek interaksi masyarakat seperti jual beli, sewa-menyewa, perusahaan, wasiat dan sebagainya. Ia juga merupakan unsur pokok kehidupan yang dibutuhkan oleh setiap manusia.

Oleh karena itu, saya akan menyebutkan definisi harta, pembagiannya, mana yang bisa dimiliki dan yang tidak. Kemudian saya akan menjelaskan definisi milik, bagian-bagiannya, serta karakteristik setiap bagian.

1. DEFINISI HARTA DAN PEWARISANNYA

Definsi harta

Secara etimologi, harta adalah setiap yang dipunyai dan digenggam atau dikuasai manusia secara nyata, baik berupa benda maupun manfaat, seperti emas, perak, hewan, tumbuh-

tumbuhan atau manfaat barang seperti manfaat mengendarai, memakai dan menempati. Adapun yang tidak digenggam oleh seseorang tidaklah dinamakan dengan harta secara etimologi seperti burung yang terbang di udara, ikan di kolam, pohon di rimba, barang tambang di permukaan bumi, dan sebagainya.

Dalam terminologi para fuqaha, harta memiliki dua pengertian:

Pertama: Menurut Hanafiyah harta adalah segala yang mungkin dikuasai dan digenggam serta biasa dimanfaatkan. Dengan kata lain, harta mesti memenuhi dua unsur:

- Bisa untuk dikuasai dan digenggam. Maka, tidak dianggap harta sesuatu yang tidak bisa digenggam seperti hal-hal yang bersifat abstrak seperti ilmu, kesehatan, kehormatan dan kecerdasan. Atau sesuatu yang tidak bisa dikuasai seperti udara lepas[863], panas matahari dan cahaya bulan.
- Biasanya bisa dimanfaatkan. Maka, setiap yang tidak bisa dimanfaatkan sama sekali seperti daging bangkai, makanan yang diracun atau basi, atau dimanfaatkan tapi dalam bentuk yang tidak biasa oleh manusia seperti satu biji gandum, setetes air atau segenggam tanah maka semua ini tidak dipandang sebagai harta karena ia tidak bisa dimanfaatkan secara terpisah. Kebiasaan yang berlaku menuntut adanya substansi kontinuitas dalam pemanfaatan sesuatu pada kondisi-kondisi yang biasa. Adapun pemanfaatan sesuatu dalam kondisi darurat seperti memakan daging bangkai ketika sangat lapar maka kondisi ini tidak membuat hal tersebut (maksudnya daging babi, *penj.*) menjadi harta karena ini kondisi pengecualian.

Sesuatu dipandang sebagai harta ketika seluruh atau sebagian manusia memanfaatkannya sebagai harta.[864] *Khamr* (tuak) atau babi adalah harta karena non-Muslim memanfaatkannya. Apabila sebagian manusia tidak menganggap sesuatu sebagai sebuah harta, seperti pakaian-pakaian usang maka sifat harta tidak hilang darinya, kecuali apabila seluruh manusia tidak lagi menganggapnya sebagai sebuah harta.

Definisi harta disebutkan dalam materi 621 dalam Majalah *al-Ahkam al-'Adliyyah* (sebuah rujukan hukum di Suriah, *penj.*) dengan menukil dari Ibnu Abidin al-Hanafi,[865] yaitu harta adalah segala sesuatu yang disukai oleh manusia secara tabiat, bisa disimpan sampai waktu dibutuhkan, baik *manqul* (bergerak) maupun *ghair manqul* (tidak bergerak).

Akan tetapi, definisi ini dibantah karena tidak mencakup karena sayuran-sayuran dan buah-buahan adalah harta meskipun tidak disimpan karena ia cepat rusak. Definisi ini juga menjadikan tabiat sebagai standar dan ini menjadikannya tidak stabil karena beberapa obat-obatan seperti obat-obat yang pahit dan racun-racun tidak disukai oleh tabiat manusia, padahal ia adalah harta. Demikian juga hal-hal yang mubah dari alam sebelum ia digenggam seperti hewan-hewan buruan, binatang buas, dan pohon-pohon di hutan, semuanya termasuk harta walaupun sebelum digenggam atau dimiliki.

Kedua: Harta menurut jumhur fuqaha selain Hanafiyyah adalah setiap yang memiliki nilai yang jika rusak maka orang yang merusaknya mesti mengganti.[866]

Inilah pengertian yang digunakan dalam undang-undang. Jadi, harta dalam pandangan

863 Adapun udara yang dimasukkan ke dalam botol, ini termasuk harta yang digenggam.

864 *Al-Bahrur Raa'iq* 2/227 dan *Raddul Muhtaar* karya Ibnu Abidin 4/3.

865 *Raddul Muhtaar* 4/3.

866 Imam Syafi'i mengatakan, istilah harta hanya dipakai untuk sesuatu yang memiliki nilai, bisa dijual dan mesti diganti oleh orang yang merusaknya meskipun sedikit, serta segala sesuatu yang tidak dibuang oleh manusia biasanya seperti satu *falas* (nilai uang terendah di masa itu) atau semisalnya (Lihat *al-Asybah wan-Nazhaa'ir* karya as-Suyuthi hlm. 258 cet. Mushthafa Muhammad).

undang-undang adalah setiap yang memiliki nilai sebagai sebuah harta.

Hal-Hal Non-Materi: Hak dan Manfaat

Kalangan Hanafiyyah membatasi harta pada hal-hal atau barang-barang yang bersifat materi, artinya sesuatu yang memiliki materi yang dapat dirasakan. Adapun manfaat dan hak, tidak termasuk harta menurut mereka. Hal tersebut adalah milik dan bukan harta. Tetapi, kalangan selain Hanafiyyah memandangnya sebagai harta, karena yang dituju sesungguhnya dari segala sesuatu adalah manfaatnya bukan zatnya. Inilah pendapat yang benar dan digunakan oleh undang-undang dan juga dalam kebiasaan atau interaksi manusia. Penggenggaman (*al-ihraz*) dan penguasaan terhadap sesuatu (*al-hiyazah*) berlaku terhadap hak dan manfaat.

Yang dimaksud dengan manfaat adalah kegunaan yang dihasilkan oleh barang seperti mendiami rumah, mengendarai kendaraan, memakai pakaian dan sebagainya. Sementara, hak adalah kewenangan yang diakui oleh syariat untuk seseorang yang memungkinkannya untuk memiliki kekuasaan tertentu atau dibebankan dengan sesuatu. Hak ini terkadang berhubungan dengan harta seperti hak kepemilikan, hak *irtifaq* (yang berkenaan dengan bangunan, *penj.*) terhadap bangunan yang bersebelahan seperti hak lewat, minum dan sebagainya, dan terkadang tidak berhubungan dengan harta seperti hak mengasuh dan pewalian terhadap orang yang belum diakui *tasharruf*-nya.

Manfaat, hak-hak yang berhubungan dengan harta dan hak-hak murni seperti hak pendakwa untuk meminta lawannya bersumpah, semua itu tidak termasuk harta menurut Hanafiyah karena zatnya tidak bisa digenggam. Apabila ia ada, ia juga tidak memiliki kekekalan atau kontuinitas karena ia adalah hal-hal yang abstrak, dan ia juga akan habis sedikit demi sedikit secara berangsur-angsur.

Jumhur (mayoritas) fuqaha selain Hanafiyyah menganggap semua itu adalah harta, karena ia bisa digenggam dengan menggenggam asal atau sumbernya, dan juga karena itulah yang dituju dari suatu benda atau barang. Kalau bukan karena itu (karena manfaatnya, *penj.*) tentu ia tidak akan dicari dan manusia juga tidak akan menginginkannya.

Beberapa dampak atau efek dari perbedaan pendapat ini akan tampak dalam masalah merampas, warisan, dan penyewaan. Siapa yang merampas sesuatu lalu ia gunakan barang rampasan itu selama beberapa waktu, kemudian ia kembalikan kepada pemiliknya maka ia mesti memberi kompensasi nilai manfaat dari barang itu menurut kalangan selain Hanafiyyah. Adapun menurut Hanafiyyah, ia tidak mesti memberikan kompensasi kecuali apabila barang yang dirampas itu adalah sesuatu yang telah diwakafkan, milik anak yatim atau telah disiapkan untuk dipergunakan seperti *'aqar* (bangunan) yang akan disewakan misalnya hotel atau rumah makan, karena hal-hal seperti ini sangat memerlukan pemeliharaan dan penjagaan dari tindak perusakan. Substansi ini sesungguhnya ada dalam segala sesuatu yang mengandung manfaat, maka semestinyalah difatwakan kewajiban untuk memberi kompensasi pada setiap barang yang dirampas.

Penyewaan berakhir dengan meninggalnya pihak penyewa menurut Hanafiyyah, karena manfaat itu bukanlah harta yang bisa diwariskan. Namun selain Hanafiyyah mengatakan, penyewaan tidak berakhir dengan meninggalnya pihak penyewa dan akan terus berlanjut sampai berakhir masa yang telah disepakati.

Hak tidak bisa diwariskan menurut Hanafiyyah seperti hak khiyar syarat atau khiyar *ru'yah*, tetapi menurut selain Hanafiyyah hak bisa diwariskan.

2. PEMBAGIAN HARTA

Para fuqaha membagi harta ke dalam beberapa penggolongan yang berdampak pada berbeda-bedanya hukum sesuai dengan pembagiannya masing-masing. Di sini saya hanya akan menjelaskan empat pembagian saja yang juga telah dijelaskan oleh undang-undang:

- Dari segi boleh dan tidaknya memanfaatkannya terbagi kepada *mutaqawwim* dan *ghair mutaqawwim.*
- Dari segi menetap dan tidaknya di tempatnya terbagi kepada *'aqar* dan *manqul.*
- Dari segi sama dan tidaknya unit atau bagian-bagiannya, terbagi kepada *mitsli* dan *qimi.*
- Dari segi tetap dan tidaknya barang setelah digunakan, terbagi kepada *istihlaki* dan *isti'mali.*

a. Harta *Mutaqawwim* dan *Ghair Mutaqawwim*

Harta *mutaqawwim* adalah setiap yang digenggam secara nyata dan dibolehkan oleh syara' untuk memanfaatkannya seperti berbagai *'aqar* (bangunan atau benda tidak bergerak, *penj.*), barang-barang yang bergerak, makanan, dan sebagainya.

Ghair mutaqawwim adalah setiap sesuatu yang belum digenggam secara nyata, atau sesuatu yang tidak dibolehkan secara syara' untuk memanfaatkannya kecuali dalam kondisi terpaksa[867].

Contoh yang pertama adalah ikan di dalam air, burung di udara, barang tambang di perut bumi, dan hal-hal yang mubah lainnya seperti hewan buruan dan rumput-rumputan. Hal-hal ini tidak termasuk harta yang *mutaqawwim.* Contoh kedua adalah khamr dan babi untuk seorang Muslim adalah *ghair mutaqawwim* secara syara' sehingga tidak dibolehkan untuk memanfaatkannya kecuali dalam kondisi darurat, seperti untuk menghindari bahaya kelaparan yang sudah sangat membahayakan atau rasa haus yang membahayakan dan dikhawatirkan akan menyebabkan kematian, dan ia tidak mendapatkan sesuatu yang lain selain khamr dan babi tersebut, maka ia dibolehkan untuk memanfaatkan salah satunya dalam batas yang bisa menyelamatkannya dari kematian.

Adapun bagi seorang yang non-Muslim maka kedua hal tersebut (khamr dan babi) termasuk harta yang *mutaqawwim* menurut fuqaha Hanafiyyah, karena kita diperintahkan membiarkan mereka dengan keyakinan mereka. Maka, seandainya seorang Muslim atau non-Muslim merusaknya ia mesti menggantinya. Fuqaha selain Hanafiyyah mengatakan, kedua hal tersebut tidak dipandang sebagai harta yang *mutaqawwim* karena orang-orang non-Muslim yang menetap di negeri kita (kaum Muslimin) diikat dengan hukum muamalah Islam. Jadi, hak mereka sama dengan hak kaum Muslimin, begitu juga dengan kewajiban mereka.

Faedah atau manfaat dari pembagian ini akan tampak pada dua hal:

1. Sah dan tidaknya akad dalam hal tersebut

Segala yang *mutaqawwim* sah menjadi objek untuk seluruh akad yang dilakukan terhadap harta seperti akad jual beli, sewa-menyewa, hibah, peminjaman, gadai, wasiat, *syirkah* (kongsi), dan sebagainya. Sementara, *ghair mutaqawwim* tidak sah untuk menjadi objek akad dari akad-akad tersebut. Dengan demikian, jual beli seorang Muslim untuk khamr atau babi digolongkan kepada jual beli yang batil. Jika seorang Muslim membeli khamr atau babi maka jual beli tersebut adalah *fasid* (rusak). Sebab, dibedakannya dua kondisi ini adalah karena barang yang dijual merupakan tujuan

867 Lihat materi 127 dalam Majalah *Ahkam 'Adliyyah* dan *ad-Durrul Mukhtaar*: 4/111 dan seterusnya.

pokok dari sebuah jual beli, maka *taqawwum* (sifat sebuah harta untuk dipandang sebagai harta *mutaqawwim, penj.*) adalah syarat berlakunya akad. Sementara, harga hanyalah sarana dan bukan tujuan secara zatnya sehingga *taqawwum*-nya adalah syarat sah.

2. *Mengganti atau kompensasi ketika ada perusakan*

Apabila seseorang merusak harta yang *mutaqawwim* milik orang lain maka ia wajib mengganti yang sama dengannya, jika harta itu bersifat *mitsli*, atau mengganti nilainya jika harta itu bersifat *qimi*. Adapun *ghair mutaqawwim* maka seseorang tidak wajib mengganti ketika ia merusaknya jika harta itu milik seorang Muslim. Maka, jika seseorang membuang khamr seorang Muslim atau membunuh babi miliknya, ia tidak wajib menggantinya. Adapun jika ia merusak khamr atau babi milik seorang *dzimmi* (non-Muslim yang tinggal di daerah Islam, *penj.*) maka ia mesti mengganti harganya menurut Hanafiyyah karena ia termasuk harta yang *mutaqawwim* menurut mereka sebagaimana dijelaskan di atas.

Mutaqawwim dan *ghair mutaqawwim* menurut ahli hukum

Pengertian *taqawwum* dan *ghair taqawwum* berbeda antara kalangan agama dengan ahli hukum. Menurut kalangan agama adalah seperti yang kita definisikan di atas: sesuatu yang boleh dimanfaatkan secara syara', atau sesuatu yang tidak dibolehkan (yang terakhir ini adalah definisi untuk *ghair taqawwum, penj.*).

Sementara menurut ahli hukum, *taqawwum* adalah sesuatu yang memiliki nilai menurut manusia. Adapun *'adam* (*ghair*) *taqawwum* adalah keluarnya sesuatu dari interaksi manusia secara tabiatnya atau dengan hukum undang-undang. Yang pertama (*taqawwum*) merupakan sesuatu yang seluruh manusia sama dalam pemanfaatannya dan tidak seorang pun yang bisa mendominasi untuk memilikinya seperti udara, laut, dan cahaya matahari. Sementara yang kedua merupakan hal-hal yang di luar dari interaksi manusia berdasarkan hukum seperti obat-obat bius yang terlarang, bahan-bahan perang yang bisa meledak dan segala hal yang menjadi milik negara atau lembaga-lembaga tertentu, atau yang dikhususkan untuk kepentingan bersama.

Ide *taqawwum* dan *'adam taqawwum* ini diambil dari substansi materi 38 dalam undang-undang madani yang menjelaskan sebagai berikut.

1. Segala sesuatu yang tidak di luar dari interaksi manusia secara tabiatnya atau berdasarkan undang-undang maka ia sah untuk menjadi objek hak-hak yang bersifat harta.
2. Segala sesuatu yang di luar dari interaksi manusia secara tabiatnya adalah sesuatu yang tidak seorang pun bisa mendominasi untuk memilikinya. Sementara sesuatu yang di luar dari interaksi berdasarkan undang-undang adalah sesuatu yang tidak dibolehkan oleh undang-undang untuk menjadi objek hak-hak yang bersifat harta.

Dari sini jelas bahwa ide *taqawwum* atau *'adam taqawwum* berangkat dari boleh atau tidaknya berinteraksi dengan sesuatu itu secara undang-undang. Khamr misalnya, boleh berinteraksi dengannya dalam pandangan hukum tetapi tidak boleh dalam pandangan syara'.

b. *'Aqar* dan *Manqul*

Para fuqaha memiliki dua pengertian dalam menjelaskan apa yang dimaksud dengan *'aqar* dan *manqul*; salah satunya dari madzhab Hanafiyah dan yang lain dari madzhab Malikiyyah.

Menurut Hanafiyah, *manqul* adalah sesuatu yang bisa dipindahkan dari satu tempat ke tempat yang lain, baik ia tetap dalam bentuk dan kondisinya semula maupun bentuk dan kondisinya berubah akibat dipindahkan. Hal ini mencakup uang, barang-barang perdagangan, berbagai jenis binatang, barang-barang yang bisa diukur dan ditimbang.[868]

Sementara, *'aqar* adalah sesuatu yang tetap dan tidak mungkin dipindahkan sama sekali dari satu tempat ke tempat yang lain seperti rumah dan tanah.[869]

Dapat dilihat dari sini bahwa bangunan, pepohonan, dan tanaman-tanaman di bumi tidak dikategorikan sebagai *'aqar* menurut Hanafiyyah kecuali dalam status mengikut pada tanah. Maka, jika tanah yang dibangun, dipohoni atau ditanami itu dijual, akan diterapkan hukum-hukum *'aqar* untuk segala yang mengikut tanah tersebut baik berupa bangunan maupun yang lain. Sementara, kalau hanya bangunan atau pohon itu saja yang dijual tanpa tanahnya maka dalam hal ini tidak diberlakukan hukum *'aqar*. Jadi, *'aqar* menurut Hanafiyyah tidak mencakup apa-apa kecuali tanah, sementara *manqul* mencakup segala sesuatu selain tanah.[870]

Pendapat Malikiyah

Kalangan Malikiyyah menyempitkan pengertian *manqul* dan meluaskan pengertian *'aqar*. Mereka mengatakan, *manqul* adalah sesuatu yang bisa dipindahkan dari satu tempat ke tempat yang lain, tetapi tetap dalam kondisi dan bentuknya semula seperti pakaian, buku, mobil, dan sebagainya. Sementara, *'aqar* menurut mereka adalah sesuatu yang tidak mungkin dipindahkan sama sekali seperti tanah, atau mungkin dipindahkan tetapi terjadi perubahan pada bentuknya ketika dipindahkan seperti bangunan dan pohon. Bangunan setelah dihancurkan akan berubah menjadi puing-puing, sementara pohon akan berubah menjadi kayu-kayu.[871]

Pendapat inilah yang sejalan dengan undang-undang madani Suriah, sebagaimana yang dijelaskan dalam materi 1/48, "Segala sesuatu yang tetap dalam bentuknya, tidak mungkin dipindahkan tanpa terjadi kerusakan maka itu adalah *'aqar*, dan setiap yang selainnya adalah *manqul*."

Akan tetapi, undang-undang memperluas pengertian *'aqar* pada alinea kedua dari materi ini di mana dimasukkan juga semua *manqul* yang diletakkan oleh si pemiliknya di dalam *'aqar* yang dimilikinya untuk melengkapi *'aqar* tersebut atau mengembangkannya termasuk *samad* (tanah untuk menyuburkan tanaman) dan ikan. Ini disebut *'aqar bi at-takhsish* dan hal ini dikenal luas dalam madzhab Malikiyah. Dalam materi 85 juga dimasukkan hak-hak benda yang merupakan dampak dari *'aqar* seperti hak *irtifaq* dan asuransi, sampai kepada dakwaan yang berhubungan dengan hak *'aini* terhadap *'aqar*. Menganggap dakwaan ini sebagai sebuah *'aqar* adalah interpretasi yang terlalu jauh dari pengertian *'aqar*.

Terkadang *manqul* bisa berubah menjadi *'aqar* dan sebaliknya. Contoh yang pertama pintu, kunci, motor, air, dan listrik akan menjadi *'aqar* ketika ia berhubungan dengan *'aqar* dalam bentuk yang tetap. Contoh kedua, puing-puing bangunan dan semua yang dihasilkan dari bumi seperti bahan tambang, batu, dan tanah akan menjadi *manqul* ketika ia sudah terpisah dari bumi.

Manfaat dari pembagian harta kepada *'aqar* dan *manqul* akan tampak pada beberapa

---

868 Materi 128 dalam Majalah *al-Ahkaam al-'Adliyyah*.

869 Materi 129 dalam Majalah.

870 *Raddul Muhtaar* 3/408.

871 *Bidaayatul Mujtahid* 2/254.

hukum fiqih seperti berikut.

1. *Syuf'ah*[872] adalah untuk barang yang dijual berupa *'aqar*[873] dan tidak pada *manqul* apabila ia dijual terpisah dari *'aqar*, tetapi jika *manqul* itu dijual mengikut pada *'aqar* maka *syuf'ah* berlaku pada keduanya. Demikian juga pada jual beli *al-wafa'*,[874] ia hanya berlaku pada *'aqar* dan tidak pada *manqul*.
2. Wakaf

   Menurut Hanafiyyah, wakaf tidak sah kecuali pada *'aqar* dan pendapat ini berbeda dengan pendapat jumhur fuqaha. Sementara *manqul*, ia juga tidak sah diwakafkan kecuali jika mengikut pada *'aqar* seperti mewakafkan tanah dengan segala yang berada di atasnya seperti alat-alat pertanian dan hewan-hewan, atau ada *atsar* (riwayat) dari salaf yang menyatakan sah wakafnya seperti mewakafkan kuda dan senjata, atau ia sudah biasa untuk diwakafkan seperti mewakafkan mushaf, buku dan perangkat penyelenggaraan jenazah. Tetapi menurut selain Hanafiyyah, sah mewakafkan semuanya baik ia berbentuk *'aqar* maupun *manqul*.[875]
3. Seorang *washi* yang menjual harta *qashir*[876]

   Seorang *washi* tidak berhak untuk menjual *'aqar* milik *qashir* kecuali dengan alasan yang syar'i seperti melunasi utang, menutup kebutuhan yang sangat penting, atau mencapai kemaslahatan yang lebih besar. Dalam undang-undang *Ahwal Syakhshiyyah*, semua itu dikaitkan dengan izin dari hakim, karena keberadaan barang *'aqar* untuk menjaga kemaslahatan *qashir* jauh lebih baik daripada harganya (ketika ia dijual). Untuk *manqul*, seorang *washi* berhak menjualnya apabila ia melihat ada maslahat di sana.

   Untuk menjual harta *madin* yang mendapat pemberlakuan *al-hajr*[877] untuk melunasi utangnya, pertama sekali dimulai dengan menjual hartanya yang bersifat *manqul*. Jika harganya tidak mencukupi untuk menutupi utang tersebut maka pindah kepada *'aqar* demi kemaslahatannya juga.
4. Boleh menurut Abu Hanifah dan Abu Yusuf menjual *'aqar* sebelum diterima oleh pembeli, dan pendapat ini berbeda dengan para fuqaha lainnya. Sementara untuk *manqul*, tidak boleh dijual sebelum diterima atau diserahkan karena *manqul* sangat rentan rusak berbeda dengan *'aqar*.
5. Hak-hak tetangga dan *irtifaq* berhubungan dengan *'aqar* dan tidak dengan *manqul*.
6. Menurut Abu Hanifah dan Abu Yusuf, tidak bisa dipersepsikan adanya perampasan terhadap *'aqar* karena ia tidak mungkin untuk dipindahkan. Sementara itu, Muhammad dan para fuqaha lainnya mengatakan bahwa perampasan *'aqar* adalah sesuatu yang bisa terjadi. Pendapat pertama diadopsi oleh Majalah (materi nomor 905 dan seterusnya). Sementara

---

872 *Syuf'ah* adalah hak kepemilikan *'aqar* yang dijual sebagai sebuah kemestian dari si pembeli dengan segala biaya dan bebannya seperti biaya pencatatan, upah calo, dan sebagainya. Hak ini menurut Hanafiyah adalah untuk *syarik* (kongsi) dan tetangga, sementara menurut selain Hanafiyah hanya untuk *syarik* saja.

873 *Mukhtashar ath-Thahawi* hlm. 120.

874 Jual beli *al-wafa'* adalah seseorang yang butuh uang menjual *'aqar* miliknya dengan syarat ketika ia bisa mengembalikan harganya maka ia bisa mengambil *'aqar*-nya kembali (Materi 118 dari Majalah).

875 *Ad-Durrul Mukhtaar wa Raddul Muhtaar* 3/408-411, *Fathul Qadiir* 5/48 dan seterusnya.

876 Orang yang belum memenuhi kriteria untuk melakukan *tasharruf* secara sempurna pada hartanya, *penj*..

877 *Al-Hajr* adalah pembatasan atau pengekangan dari berbagai tasharruf yang diberlakukan terhadap orang yang utangnya sudah menutupi seluruh harta yang dimilikinya, orang yang *safih* (dungu), gila dan sebagainya, *penj*..

untuk *manqul*, para fuqaha sepakat bisa dipersepsikan terjadinya perampasan padanya.[878]

c. Harta yang Bersifat *Mitsli* dan *Qimi*

Harta *mitsli* adalah harta yang memiliki padanan di pasar tanpa ada perbedaan yang signifikan pada bagian-bagiannya dalam interaksi.[879] Harta-harta *mitsli* ada empat macam yaitu *al-makilat* (yang sifatnya ditakar) seperti gandum dan *sya'ir* (sejenis gandum juga), *al-mauzuunaat* (yang sifatnya ditimbang) seperti kapas dan besi, *al-'adadiyyaat* (yang bersifat jumlah) yang ukurannya hampir sama seperti kelapa dan telur, dan beberapa jenis *adz-dzar'iyyaat* (yang dijual berdasarkan hasta, meteran, dan sebagainya), yaitu yang seluruh bagiannya sama tanpa ada perbedaan yang signifikan seperti pakaian *al-jukh* (sejenis jubah), kapas, sutra, kayu, dan papan-papan baru. Adapun jika bagian-bagian yang dihastakan tersebut berbeda-beda, seperti tenunan yang bagian-bagiannya tidak sama atau tanah maka ia tergolong harta yang bersifat *qimi* dan bukan *mitsli*.

Sebagaimana halnya hasil alam yang dapat dihitung dikategorikan sebagai harta *mitsli*, demikian juga hasil olahan dari bahan dan bentuk yang sama yang dapat dihitung juga dikategorikan sebagai harta *mitsli* seperti bejana atau nampan tempat makan dan minum, mobil yang sama jenis dan onderdilnya, serta buku-buku yang baru dicetak.

Sementara itu, harta *qimi* adalah sesuatu yang tidak memiliki padanan di pasar, atau ia memiliki padanan tetapi terdapat perbedaan yang siginifikan antara unit-unitnya dalam segi harga[880] seperti hewan, tanah, pohon, rumah, jenis-jenis karpet, tikar, batu mulia seperti emas, permata, dan buku-buku yang masih berbentuk manuskrip atau yang telah dipakai.

Termasuk juga dalam kategori harta *qimi* harta yang bersifat jumlah, dan harganya berbeda-beda pada setiap unitnya seperti semangka dan delima ketika ada perbedaan pada besar dan jenisnya.

Harta *mitsli* bisa saja berubah menjadi harta *qimi* atau sebaliknya. Ada empat kondisi di mana harta *mitsli* akan berubah menjadi *qimi*, yaitu:

1. Tidak ada di pasar. Apabila harta *mitsli* tidak ada lagi di pasar maka ia akan berubah menjadi harta *qimi*.
2. Pencampuran. Apabila bercampur dua harta *mitsli* dari dua jenis yang berbeda seperti *hinthah* dan *sya'ir* (keduanya merupakan jenis gandum) maka hasil pencampuran itu berubah menjadi *qimi*.
3. Risiko bahaya. Apabila harta *mitsli* berisiko mendapat bahaya seperti bahaya terbakar atau tenggelam maka ia akan memiliki nilai (*qimah*) yang tertentu.
4. Terdapat cacat atau telah digunakan. Apabila harta *mitsli* memiliki cacat atau telah digunakan maka ia memiliki nilai tertentu.

Perubahan harta *qimi* menjadi *mitsli* adalah ketika ia banyak padahal sebelumnya jarang. Jadi, apabila suatu harta menjadi jarang di pasaran kemudian menjadi banyak maka ia akan berubah menjadi *mitsli* setelah sebelumnya ia memiliki nilai (*qimah*) tertentu. Perlu diperhatikan bahwa harta *mutaqawwim* lebih umum dari *qimi* karena *mutaqawwim* mencakup kedua hal tersebut; *qimi* dan *mitsli*.

---

878 Ada hukum undang-undang yang membedakan antara *'aqar* dan *manqul*, diantaranya: pemindahan kepemilikan *'aqar* tidak bisa kecuali dengan pencatatan, sementara *manqul* tidak butuh pencatatan dalam memindahkan kepemilikannya; *hiyazah* (penguasaan) dengan cara yang benar dan niat yang baik pada *manqul* adalah dasar kepemilikan, sementara pada *'aqar*, *hiyazah* tidak bisa menetapkan kepemilikan meskipun dengan cara yang benar kecuali setelah berlalu masa lima tahun (Materi 927, 918).

879 Materi 145 dari Majalah.

880 Materi 146 dari Majalah.

Kegunaan pembagian harta menjadi *mitsli* dan *qimi* akan tampak pada beberapa hal berikut ini.

1. *Ada dalam* dzimmah[881]

Harta *mitsli* bisa dijadikan sebagai utang dalam *dzimmah*, artinya ia bisa menjadi harga dalam sebuah jual beli dengan cara menentukan jenis dan sifatnya. Konsekuensinya adalah sah terjadi *muqashah* (saling ganti) antara harta-harta yang sama-sama *mitsli*. Sementara untuk harta *qimi*, ia tidak bisa dijadikan utang dalam *dzimmah*, sehingga ia tidak bisa menjadi harga dan tidak berlaku *muqashah* dalam harta-harta yang bersifat *qimi*. Apabila suatu hak berhubungan dengan harta *qimi* seperti kepala kambing atau sapi maka materinya mesti ditentukan secara jelas untuk membedakannya dengan yang lain, dengan cara menunjuknya secara langsung dan terpisah bukan dengan menunjuk sifatnya. Karena, individu-individu harta *qimi* tidaklah sama meskipun dari jenis yang sama karena masing-masing memiliki sifat dan nilai yang berbeda-beda.

2. *Cara mengganti ketika terjadi perusakan*

Apabila seseorang merusak harta yang bersifat *mitsli* seperti seonggok gandum atau gula, ia wajib mengganti yang sama dengannya sampai penggantian tersebut dalam bentuk yang paling sempurna, dan sesuatu yang sama itu lebih dekat dengan sesuatu yang dirusak baik dari segi bentuk maupun nilainya (artinya nilai secara harta). Adapun untuk harta *qimi*, seorang yang merusaknya mesti mengganti nilainya, karena sangat sulit untuk mewajibkannya mengganti yang sama dengannya dari segi bentuk. Oleh karenanya, cukuplah baginya mengganti yang serupa dengannya dari segi substansi, artinya substansi dari segi sifatnya sebagai harta yaitu nilai atau harganya.

3. *Pembagian secara paksa dan mengambil bagian*

Pembagian secara paksa berlaku untuk harta *mitsli* yang dimiliki secara bersama (dengan cara *musyarakah*), dan setiap *syarik* berhak mengambil bagiannya ketika yang lain tidak ada tanpa seizinnya. Adapun harta *qimi*, tidak menerima pembagian secara paksa dan tidak boleh bagi seorang *syarik* untuk mengambil bagiannya ketika yang lain tidak ada tanpa seizinnya, karena pembagian dalam harta ini mengandung makna *ifraz* (membagi setelah dikumpulkan) dan *mubadalah* (saling ganti). Apabila harta itu bersifat *mitsli* maka sisi *ifraz*-nya lebih kuat karena kesamaan bagian-bagiannya. Tetapi apabila harta itu bersifat *qimi* maka sisi *mubadalah*-nya yang lebih kuat karena tidak sama bagian-bagiannya, jadi seolah-olah ia mengambil ganti dari haknya bukan bendanya.

4. *Riba*

Harta-harta *qimi* tidak dimasuki oleh riba yang diharamkan, maka boleh menjual seekor kambing dengan dua kambing, artinya boleh menjual yang sedikit dengan yang banyak dari jenis yang sama. Adapun harta-harta *mitsli*, ia dimasuki oleh riba yang haram yang mengharuskan samanya dua barang yang sejenis dalam segi kapasitas dan ukuran sehingga kelebihannya merupakan sesuatu yang haram. Maka, tidak boleh menjual satu *qinthar* (jenis takaran) gandum dengan satu *qinthar* setengah misalnya, karena jual beli seperti ini mengandung apa yang disebut riba *fadhl*, dan riba jenis ini secara syariat hanya berlaku pada barang-barang yang diukur dan bersifat *mitsli* seperti barang yang ditakar atau ditimbang.

---

881 Insya Allah sebentar lagi akan saya jelaskan pengertian *dzimmah*, karakteristiknya, mulai dan berakhirnya.

Dzimmah yang Bersifat Harta dan Karakteristiknya

Berlakunya utang terhadap seseorang tidak bisa dipersepsikan kecuali dengan mempersepsikan suatu tempat atau ruang yang dibayangkan dan dipersepsikan wujudnya pada setiap manusia. Tempat atau ruang yang dibayangkan dan dipersepsikan itulah yang disebut *dzimmah*. Jadi, *dzimmah* itu berbeda dengan *ahliyyah*, karena *ahliyyah* adalah kelayakan seseorang untuk menerima hak dan menanggung kewajiban. Sementara, menanggung sebuah kewajiban atau konsistensi menghendaki adanya suatu tempat pada diri seseorang yang menjadi ruang untuk bersemayamnya kewajiban atau utang tersebut pada dirinya.

Mulanya, *ahliyyah* masih bersifat *naqish* (kurang) ketika dimulainya pembentukan janin. *Ahliyyah wujub* akan sempurna di saat seseorang sudah lahir. Dengan kelahiran, dimulailah eksistensi *dzimmah* dengan dimulainya persepsi terhadap adanya unsur kedua dari *ahliyyah* tersebut, yaitu unsur *madyuniyyah* (keterutangan) atau konsistensi. Kesimpulannya, *ahliyyah* adalah kelayakan, sementara *dzimmah* adalah tempat bagi kelayakan tersebut.

Jadi, *dzimmah* adalah ruang yang abstrak pada seseorang yang menjadi tempat bagi utang atau segala macam konsistensi.[882]

Pertama: Karakteristik *dzimmah*

Dzimmah memiliki beberapa karakteristik sebagai berikut:

1. *Dzimmah* merupakan salah satu sifat individu yang alami yaitu manusia dan individu yang *i'tibari* (abstrak) seperti perusahaan, lembaga, wakaf dan masjid. Jadi, tidak ada *dzimmah* bagi janin sebelum ia lahir, sehingga tidak sah dilakukan penghibahan terhadapnya, akan tetapi sah wasiat untuknya dengan syarat ia lahir dalam kondisi hidup. Juga tidak ada *dzimmah* bagi hewan. Maka, jika seseorang berwasiat untuk seekor kuda dan ia bermaksud untuk memberikan kuda itu kepemilikan maka wasiatnya batal. Akan tetapi jika ia bermaksud untuk memberi belanja untuknya maka wasiatnya sah, dan yang dimaksud sesungguhnya adalah si pemilik kuda itu. Menurut Hanafiyyah, tidak mesti memberikan apa yang diwasiatkan itu untuk belanja kuda[883], dan mesti diberikan untuk makanan sang kuda menurut Syafi'iyyah.[884]
2. Setiap orang setelah ia lahir sudah pasti memiliki *dzimmah* meskipun ia masih suci dan bebas dari berbagai kewajiban, karena *dzimmah* mengikut pada individu dan mengikut pada unsur kedua berupa *ahliyyah wujub* dan sandaran *ahliyyah* ini adalah sifat kemanusiaan sehingga ia akan langsung menempel pada manusia sejak ia ada.
3. *Dzimmah* tidak bisa banyak. Setiap orang hanya memiliki satu *dzimmah* dan tidak ada kongsi antara beberapa orang dalam satu *dzimmah*.
4. Tidak ada batas bagi keluasan *dzimmah*, ia muat untuk seluruh utang sebesar apapun utang itu, karena *dzimmah* adalah ruang yang abstrak yang bisa untuk seluruh bentuk konsistensi.
5. *Dzimmah* berhubungan dengan individu dan bukan dengan harta dan kekayaannya, maka seseorang bisa melakukan aktivitas ekonominya secara bebas yang memungkinkannya untuk menutupi utang-

882 *al-Madkhal ila al-Iltizam fil Fiqh* oleh Prof. Mushthafa az-Zarqa` pasal 123.
883 *ad-Durrul Mukhtaar* 5/459, 462.
884 *Mughnil Muhtaaj* 3/42.

utangnya. Ia bisa berdagang dan berjual beli meskipun utangnya melebihi apa yang ia miliki dan ia bisa memenuhi utang mana saja yang lebih dahulu ada atau yang kemudian dan pihak yang punya piutang tidak ada hak untuk membantahnya.

6. *Dzimmah* merupakan jaminan umum untuk seluruh utang tanpa pembedaan antara satu utang dengan yang lainnya kecuali apabila si pemilik utang mendapatkan haknya yang berbentuk benda seperti barang jaminan, atau ada hak-hak yang bersifat individu yang memiliki keistimewaan (untuk didahulukan) seperti biaya penyelenggaraan dan pengkafanan jenazah, utang belanja untuk istri dan anak-anak yang masih kecil serta utang pajak-pajak pemerintahan.

Kedua: Berakhirnya *dzimmah*

Dzimmah dimulai dengan kelahiran dan berakhir dengan kematian. Para fuqaha memiliki tiga pendapat dalam masalah berakhirnya *dzimmah*.

Pendapat pertama adalah dari kalangan Hanabilah dalam sebuah riwayat dari mereka[885]: berakhir *dzimmah* itu adalah dengan kematian karena *dzimmah* merupakan salah satu karakteristik individu, dan kematian akan melenyapkan individu dan *dzimmah*-nya sekaligus. Adapun utang-utang, menurut kebanyakan Hanabilah berhubungan dengan harta warisan. Jadi, siapa yang meninggal dan tidak memiliki harta warisan maka utangnya akan gugur dengan sendirinya.

Pendapat kedua adalah dari Malikiyyah, Syafi'iyyah dan beberapa kalangan Hanabilah[886]: *dzimmah* tetap ada setelah kematian sampai seluruh utang dilunasi dan harta warisan habis. *Dzimmah* tetap ada setelah kematian sampai seluruh hak yang berhubungan dengan warisan diselesaikan. Maka, si mayat bisa mendapat hak-hak baru setelah ia mati ketika ia merupakan penyebab hak itu menjadi ada seperti seseorang yang memasang jaring untuk berburu, lalu ada hewan yang masuk dalam jaring tersebut, maka ia berhak untuk memiliki hewan buruan yang masuk dalam jaring tersebut (meskipun ia sudah meninggal). *Dzimmah* mayat akan tetap ada sampai seluruh utangnya dilunasi, berdasarkan sabda Rasulullah saw.,

نَفْسُ الْمُؤْمِنِ مُعَلَّقَةٌ بِدَيْنِهِ حَتَّى يُقْضَى عَنْهُ

"Jiwa seorang mukmin bergantung dengan utangnya sampai dilunasi."[887]

Boleh jadi juga *dzimmah* seseorang setelah ia mati ditempati oleh utang-utang yang baru, seperti utang atas barang yang dikembalikan oleh seorang pembeli kepada si penjual setelah ia (penjual ini, *penj.*) meninggal karena ada cacat yang tampak pada barang tersebut. Juga, seperti *iltizam* (konsistensinya) untuk membayar kompensasi atas apa yang jatuh di dalam lubang yang dibuatnya di sebuah jalan umum sebelum ia mati. *Kafalah* (penjaminan) sah setelah mati atas utang-utang yang ditanggung oleh mayat yang *muflis* (yang mengalami kebangkrutan), karena Nabi saw. membenarkan *kafalah* seperti ini. Menurut Malikiyyah (tetapi tidak menurut Syafi'iyyah dan Hanabilah), sah wasiat untuk si mayat. Menurut pendapat ini, dampak dari kematian hanya terbatas pada tidak bisanya menuntut si mayat dengan segala macam hak, tapi yang dituntut adalah ahli warisnya untuk melunasi segala hak kepada para pemilik hak.

885 *Al-Qawaa'id* karya Ibnu Rajab hlm. 193 dan seterusnya.

886 *Mughnil Muhtaaj* 3/40 dan *al-Mughnii* 6/21.

887 HR Ahmad, at-Tirmidzi, Ibnu Majah, dan al-Hakim dari Abu Hurairah, dan hadits ini shahih.

Pendapat ketiga dari Hanafiyyah: lemahnya dzimmah

Sesungguhnya kematian tidak menghancurkan *dzimmah* akan tetapi melemahkannya. Jadi, ia akan tetap ada dalam kadar yang dibutuhkan untuk menyelesaikan hak-hak yang berhubungan dengan warisan yang memiliki sebab ketika ia masih hidup. Maka, si mayat mendapatkan kepemilikan yang baru sebagaimana dalam kasus memasang jaring untuk hewan buruan. Ia juga mesti konsisten dengan seluruh utang yang ia sebabkan sebelum ia mati seperti mengembalikan barang yang memiliki cacat, *iltizam*-nya untuk membayar harga sebuah barang (tetapi belum sempat dibayarnya sampai ia meninggal, *penj.*), atau membayar kompensasi atas segala yang jatuh ke dalam lubang yang ia buat di jalan umum.

Akan tetapi, tidak sah *kafalah* utang terhadap mayat yang *muflis* menurut Abu Hanifah, dan ini berbeda dengan pendapat kedua sahabatnya (Abu Yusuf dan Muhammad bin Hasan, *penj.*)[888]. Tidak sah juga wasiat atau hibah untuk mayat. Dengan kedua hukum terakhir inilah berbeda antara pendapat ketiga dengan pendapat kedua.

d. Harta *Istihlaki* dan *Isti'mali*

Harta *istihlaki* adalah harta yang tidak mungkin dinikmati manfaatnya kecuali dengan menghabiskan zatnya seperti makanan, minuman, kayu bakar, minyak tanah, perak, uang, dan sebagainya. Semua harta ini—selain uang—tidak mungkin dimanfaatkan kecuali dengan menghabiskan zatnya. Adapun uang, pemanfaatannya adalah dengan keluarnya ia dari tangan si pemiliknya meskipun zatnya tetap ada sebenarnya.

Sementara, harta *isti'mali* adalah sesuatu yang bisa dimanfaatkan dan zatnya juga tetap ada seperti *'aqar*, perabot rumah, pakaian, buku, dan sebagainya.

Yang dilihat di sini adalah sisi pemanfaatan pertama kali yang membedakan antara kedua jenis ini, bukan kepada kondisi pemakaian yang berulang kali. Maka, jika zat sesuatu hilang atau habis sejak pertama kali pemanfaatan maka ia tergolong harta *istihlaki*. Tetapi, jika zatnya tetap ada maka ia tergolong kepada harta *isti'mali*.

Kegunaan pembagian ini akan tampak pada hal-hal berikut:

Masing-masing dari kedua jenis harta ini menerima jenis akad yang tertentu pula. Harta *istihlaki* menerima akad yang tujuannya adalah untuk penghabisan, bukan untuk penggunaan seperti meminjamkan uang dan makanan. Sementara, harta *isti'mali* menerima akad yang tujuannya adalah untuk penggunaan, bukan penghabisan seperti penyewaan dan peminjaman. Jika tujuan dari akad bukan penggunaan semata atau penghabisan semata, maka ia bisa menerima kedua jenis tersebut; *isti'mali* dan *istihlaki* seperti jual beli dan penitipan. Kedua jenis akad ini bisa menerima kedua jenis harta tersebut tanpa ada beda antaranya.

C. KEPEMILIKAN DAN KARAKTERISTIKNYA

Pembahasan ini mengandung lima bagian:

1. *DEFINISI KEPEMILIKAN DAN MILIK*

Kepemilikan atau milik adalah hubungan antara manusia dan harta yang diakui oleh syariat[889] dan membuatnya memiliki kewe-

888 *Al-Badaa'i'* 6/6 dan *Fathul Qadiir* 5/419.

889 Hak kepemilikan dan hak-hak lainnya tidak diakui kecuali dengan adanya pengakuan dan izin dari syara', karena syara' merupakan sumber dari segala hak. Di dalam syariat, hak bukanlah sesuatu yang ada secara alami, melainkan ia adalah pemberian Tuhan yang diberikan-Nya untuk setiap individu demi kemaslahatan bersama.

nangan terhadapnya, dan ia berhak melakukan *tasharruf* apa saja selama tidak ada larangan yang menghalanginya untuk itu.

Milik, sebagaimana bisa digunakan untuk mengungkapkan hubungan ini, ia juga bisa digunakan dalam pengertian sesuatu yang dimiliki. Anda bisa mengatakan, "Barang ini adalah milikku," artinya sesuatu yang dimiliki olehku. Pengertian inilah yang dimaksud dalam definisi Majalah[890] (materi 521) tentang milik, yaitu segala yang dimiliki oleh manusia, baik berupa benda maupun manfaat. Dalam kerangka inilah dipahami ungkapan kalangan Hanafiyyah, bahwa manfaat dan hak itu adalah milik dan bukan harta. Berdasarkan hal ini, juga bisa dipahami bahwa milik lebih umum daripada harta menurut mereka.

Milik secara bahasa adalah: *hiyazah* (penguasaan) seseorang terhadap harta dan kemandirian dalam mengelolanya. Para fuqaha mendefinisikannya dengan berbagai definisi yang berdekatan dan dengan substansi yang sama.[891] Barangkali definisi yang paling tepat adalah "otoritas atau kewenangan terhadap sesuatu yang menghalangi orang lain darinya dan memungkinkan sang pemilik untuk melakukan *tasharruf* sejak awal, kecuali jika ada penghalang secara syar'i."

Apabila seseorang memiliki suatu harta dengan cara yang legal dan syar'i maka ia berkuasa dan memiliki otoritas terhadap harta itu. Kekuasaan tersebut memungkinkannya untuk memanfaatkan harta tersebut dan mengelolanya, kecuali jika ada penghalang yang bersifat syar'i yang menghalanginya, seperti kegilaan, idiot, dungu, masih kecil, dan sebagainya. Kekuasaan dan otoritas itu juga menghalangi orang lain untuk memanfaatkannya atau melakukan apa saja padanya, kecuali ada pembolehan dari syariat yang membolehkannya melakukan hal itu seperti perwalian, wasiat, atau *wakalah* (perwakilan).

Tindakan-tindakan yang dilakukan oleh seorang wali, *washi*, atau wakil tidak berlaku sejak awal, namun berlakunya melalui perwakilan secara syar'i dari orang lain. Seorang yang *qashir*, gila, dan sejenisnya tetap diakui sebagai pemilik harta, namun ia dilarang untuk melakukan *tasharruf* pada hartanya, karena ia dianggap kurang atau tidak memiliki *ahliyyah* untuk itu. Hak untuk melakukan *tasharruf* akan kembali kepadanya ketika penghalang atau sebab yang menghalanginya tersebut hilang.

2. BISA DAN TIDAKNYA HARTA UNTUK DIMILIKI

Pada prinsipnya, harta secara tabiatnya bisa untuk dimiliki. Akan tetapi, terkadang ada hal-hal yang membuatnya tidak bisa untuk dimiliki pada semua atau sebagian kondisi. Dengan demikian, dari sisi bisa dan tidaknya untuk dimiliki, harta terbagi kepada tiga macam.

a. Tidak Bisa Diberikan dan Dimiliki dalam Kondisi Apa pun

Yaitu, sesuatu yang dikhususkan untuk kepentingan umum seperti jalan-jalan umum, jembatan, benteng, jalan tol, sungai, museum, perpustakaan umum, taman-taman umum, dan sebagainya. Hal-hal tersebut tidak bisa untuk dimiliki, karena telah dikhususkan untuk kepentingan umum. Apabila sifat tersebut telah hilang darinya maka ia akan kembali kepada sifatnya semula yaitu bisa untuk dimiliki, seperti jalan, apabila tidak lagi dibutuhkan atau dihapus maka boleh untuk dimiliki.

b. Tidak Bisa untuk Dimiliki Kecuali dengan Sebab yang Syar'i

Yakni, seperti harta-harta yang diwakaf-

890 Yang dimaksud oleh penulis dengan Majalah adalah Majalah *al-Ahkaam al-'Adliyyah, penj.*

891 Lihat *Fathul Qadiir* 5/74 dan *al-Furuq* karya al-Qarrafi 3/208 dan seterusnya.

kan dan aset Baitul Mal, atau harta-harta yang bebas dalam istilah ahli hukum. Harta yang diwakafkan tidak boleh dijual atau dihibahkan, kecuali apabila ia hancur atau biaya pemeliharaannya lebih banyak dari pemasukan yang didapatkan, maka saat itu pengadilan boleh memberi izin untuk menggantinya.[892]

Aset Baitul Mal (kementerian keuangan atau aset pemerintah secara umum) tidak boleh dijual kecuali dengan keputusan pemerintah karena darurat atau ada maslahat yang lebih besar seperti harga dari aset itu dibutuhkan, ada permintaan dengan harga yang berlipat dan semisalnya. Karena, harta milik negara sama dengan harta anak yatim di tangan *washi*, tidak boleh diganggu-ganggu kecuali ada kebutuhan atau maslahat.

c. Boleh Dimiliki Secara Mutlak Tanpa Ada Syarat

Yaitu, seluruh harta selain dua jenis sebelumnya.

3. MACAM-MACAM MILIK

Milik itu bisa jadi bersifat *taam* (sempurna) atau *naqish* (kurang). Milik *tamm* adalah kepemilikan terhadap zat dari sesuatu sekaligus manfaatnya, di mana si pemilik memiliki seluruh hak yang disyariatkan. Di antara karakteristiknya, milik sempurna bersifat mutlak dan kontinyu, tidak terbatas dengan masa tertentu selama sesuatu yang menjadi objek kepemilikan itu ada. Ia juga tidak bisa digugurkan. Seandainya seseorang merampas benda milik orang lain lalu si pemilik yang barangnya dirampas berkata, "Aku gugurkan kepemilikanku," kepemilikannya tidak akan gugur dan benda tersebut tetap menjadi miliknya, tetapi bisa dipindahkan, karena suatu barang tidak boleh tanpa pemilik. Cara pemindahannya bisa dengan akad yang akan memindahkan kepemilikan seperti jual beli, warisan, atau wasiat.

Kepemilikan *tamm* memberikan wewenang penuh, kebebasan menggunakan, pengelolaan dan *tasharruf* kepada si pemiliknya pada apa yang ia miliki dan dengan cara yang ia kehendaki. Ia berhak untuk menjual, menghibahkan, mewakafkan, atau mewasiatkannya. Ia juga berhak meminjamkan dan menyewakannya, karena ia memiliki zat benda itu sekaligus manfaatnya, maka ia berhak melakukan apa saja pada kedua hal tersebut atau pada manfaatnya saja.

Apabila seorang pemilik merusak apa yang dimilikinya maka ia tidak mesti mengganti, karena tidak mungkin si pemilik dan si pengganti adalah orang yang sama. Akan tetapi, ia diberi sanksi secara agama, karena merusak harta adalah haram. Terkadang boleh jadi ia diberi sanksi secara hukum, sehingga ia bisa di-*hajr* (dilarang untuk melakukan *tasharruf* apa pun pada hartanya, *penj.*) apabila terbukti ia seorang yang *safih* (dungu).

Milik *naqish* (kurang) adalah kepemilikan terhadap bendanya saja atau manfaatnya saja. Memiliki manfaatnya saja disebut dengan hak *intifa'* (hak penggunaan). Memiliki manfaat boleh jadi adalah hak individu bagi orang yang memanfaatkan, artinya mengikut pada dirinya dan bukan pada benda yang dimilikinya. Dan boleh jadi juga adalah hak benda, artinya selalu mengikut pada benda, terlepas dari diri atau individu yang memanfaatkannya. Hak ini dinamakan hak *irtifaq* dan ia hanya berlaku pada *'aqar*.

---

892 Kalangan Hanafiyah membolehkan mengganti wakaf dengan tanah yang lain jika itu dibutuhkan dan ada maslahatnya. Mereka mengatakan, seorang hakim yang bersih dan adil boleh mengizinkan untuk mengganti wakaf dengan syarat ia tidak bisa dimanfaatkan lagi, tidak ada hasil dari tanah wakaf itu yang bisa diharapkan, penjualannya tidak akan mengalami kerugian yang sangat signifikan dan diganti dengan *'aqar* bukan dengan dirham atau dinar (*ad-Durrul Mukhtaar wa Raddul Muhtaar* 3/425).

4. *MACAM-MACAM MILIK* NAQISH *(KURANG)*

Berdasarkan hal ini, milik *naqish* terbagi atas tiga macam:

a. Kepemilikan terhadap Benda Saja

Yang dimaksud adalah benda tersebut adalah milik seseorang tetapi manfaatnya milik orang lain, seperti seseorang mewasiatkan pada orang lain untuk menempati rumahnya atau bercocok tanam di tanahnya selama hidupnya atau selama tiga tahun misalnya. Apabila orang yang mewasiatkan tersebut meninggal dan orang yang diwasiatkan sudah menerima wasiatnya, rumah tersebut menjadi milik ahli waris dari orang yang mewasiatkan. Sementara, orang yang diwasiatkan hanya memiliki manfaatnya selama hidupnya atau selama masa tertentu. Apabila masa tersebut berakhir maka manfaatnya menjadi milik ahli waris dari orang yang mewasiatkan. Dengan demikian, kepemilikan mereka terhadap rumah itu menjadi sempurna.

Dalam kondisi ini, si pemilik benda tidak bisa memanfaatkan benda tersebut dan melakukan sesuatu pada manfaat atau benda tersebut. Ia wajib menyerahkan benda tersebut kepada orang yang memanfaatkannya, agar ia mendapatkan hak pemanfaatannya secara sempurna. Jika ia (pemilik benda tersebut) tidak mau, maka ia bisa dipaksa untuk menyerahkannya.

Dengan demikian, jelaslah bahwa hanya kepemilikan benda saja yang bersifat kontinyu dan akan selalu berakhir pada kepemilikan sempurna. Sementara, kepemilikan manfaat boleh jadi bersifat sementara, karena manfaat tidak bisa diwariskan menurut Hanafiyyah dan boleh jadi bersifat kontinyu seperti wakaf.

b. Kepemilikan terhadap Manfaat Secara Individu Atau Hak *Intifa'* [893]

Ada lima hal yang menyebabkan adanya kepemilikan terhadap manfaat yaitu peminjaman, penyewaan, pewakafan, wasiat, dan pembolehan.

Peminjaman; menurut jumhur Hanafiyyah dan Malikiyyah, peminjaman adalah pemberian kewenangan untuk memanfaatkan sesuatu tanpa kompensasi. Maka, seorang peminjam berhak untuk memanfaatkannya sendiri dan meminjamkannya pada orang lain. Akan tetapi, ia tidak berhak untuk menyewakannya, karena peminjaman adalah akad yang tidak mengikat (boleh dibatalkan kapan saja). Sementara, penyewaan adalah akad yang mengikat, dan akad yang lemah tidak kuat untuk menanggung akad yang lebih kuat darinya. Di samping itu, menyewakan barang yang dipinjam akan merugikan si pemilik barang.

893 Kalangan Hanafiyah berpendapat, tidak ada perbedaan antara kepemilikan manfaat dan hak *intifa'*. Kedua hal ini adalah sama. Seorang *muntafi'* (orang yang memanfaatkan) boleh memanfaatkan sendiri secara langsung atau memberikan wewenang pada orang lain untuk memanfaatkannya, kecuali apabila ada larangan yang tegas dari pihak pemilik benda, atau ada penghalang dari sisi *'urf* (kebiasaan) dan adat. Seseorang yang mewakafkan rumahnya untuk asrama mahasiswa asing misalnya, si mahasiswa hanya memiliki hak untuk menempati. Sementara, hak pemanfaatan sarana-sarana umum seperti sekolah, universitas, dan rumah sakit terbatas pada si *muntafi'* saja, sehingga dengan demikian ia tidak berhak memberikannya pada orang lain. Pendapat inilah yang dipakai secara undang-undang. Kalangan Malikiyah mengatakan, ada perbedaan antara kepemilikan manfaat dan *hak intifa'*.

Kepemilikan manfaat adalah suatu kewenangan yang memberikan hak pada si pemilik untuk memanfaatkannya secara langsung atau memberikannya pada orang lain, baik dengan kompensasi maupun tanpa kompensasi. Sementara, hak *intifa'* hanyalah semata-mata kebolehan untuk pemanfaatan pribadi berdasarkan pada adanya izin umum untuk memanfaatkan prasarana umum seperti jalan, sungai, sekolah, rumah sakit, dan sebagainya, atau izin khusus untuk memanfaatkan milik seseorang yang telah mengizinkannya, seperti mengendarai mobilnya, bermalam di rumahnya, membaca buku-bukunya, dan sebagainya. Si *muntafi'* tidak berhak untuk memberikan manfaat itu kepada orang lain.

Jadi, memberikan hak *intifa'* artinya si *muntafi'* memanfaatkan secara langsung dan untuk dirinya, sementara memberikan hak manfaat, lebih umum dan lebih luas dari itu, di mana ia bisa memanfaatkannya secara langsung dan bisa juga memberikan kewenangan pada orang lain untuk memanfaatkannya dengan kompensasi seperti disewakan atau tanpa kompensasi seperti dipinjamkan (Lihat *al-Furuq* karya al-Qarrafi 1/187 pada *farq* (perbedaan) yang ke-30).

Menurut Syafi'iyyah dan Hanabilah, peminjaman adalah pembolehan untuk memanfaatkan sesuatu tanpa kompensasi. Maka, seorang peminjam tidak berhak untuk meminjamkan barang yang dipinjamnya kepada orang lain. Sementara, penyewaan adalah memberikan kewenangan untuk memanfaatkan sesuatu dengan kompensasi. Oleh karena itu, seorang penyewa berhak memanfaatkannya sendiri atau untuk orang lain, baik dengan gratis maupun ada kompensasi apabila manfaat barang tersebut tidak berbeda dengan berbedanya orang yang memanfaatkannya, sekalipun pihak yang menyewakan mensyaratkan pada pihak penyewa untuk memanfaatkannya sendiri. Tetapi jika berbeda jenis pemanfaatannya, mestilah ada izin si pemilik yang menyewakannya (jika si penyewa ingin menyewakannya pada orang lain, *penj.*).

Wakaf adalah menahan suatu benda untuk dimiliki oleh siapa pun lalu mengalokasikan pemanfaatannya kepada pihak yang diwakafkan. Jadi, wakaf berarti memberikan kewenangan pemanfaatan kepada pihak yang diwakafkan, sehingga ia berhak memanfaatkannya sendiri atau dengan orang lain jika pihak yang mewakafkan membolehkannya untuk dikembangkan. Tetapi jika pemberi wakaf menyatakan tidak boleh dimanfaatkan untuk kepentingan tertentu atau kebiasaan setempat tidak membolehkannya, ia (pihak yang diwakafkan) tidak berhak untuk menggunakannya untuk kepentingan lain.

Wasiat pemanfaatan adalah wasiat untuk memiliki hak pemanfataan pada sesuatu yang diwasiatkan dan ia (pihak yang diberi wasiat, *penj.*) berhak mendapatkan manfaat secara sempurna, baik untuk dirinya sendiri maupun untuk orang lain, dengan kompensasi maupun tidak, jika pihak yang memberi wasiat membolehkannya untuk memanfaatkannya untuk sesuatu yang lain.

Sementara, pembolehan adalah izin untuk menghabiskan sesuatu atau menggunakannya seperti izin untuk memakan makanan atau buah-buahan, izin umum untuk memanfaatkan prasarana umum seperti lewat di jalan, duduk di taman, masuk sekolah dan rumah sakit, izin khusus untuk menggunakan milik seseorang seperti mengendarai mobilnya atau tinggal di rumahnya.

Baik pembolehan itu berarti memiliki hak untuk memanfaatkan sesuatu secara langsung atau dengan menguasainya sebagaimana pendapat Hanafiyyah, maupun sekadar pemanfaatan yang bersifat individu sebagaimana pendapat Malikiyyah, para fuqaha sepakat bahwa seorang *muntafi'* tidak berhak mewakilkan pada orang lain untuk memanfaatkan sesuatu yang dibolehkan baginya; tidak dengan cara dipinjamkan atau ia membolehkannya untuk orang lain.

Perbedaan antara pembolehan dan kepemilikan

Perbedaannya adalah kepemilikan memberikan si pemilik hak *tasharruf* pada barang yang dimilikinya selama tidak ada penghalang. Sementara, pembolehan adalah hak seseorang untuk memanfaatkan sendiri sesuatu dengan adanya izin. Izin itu boleh jadi dari si pemilik seperti mengendarai mobilnya atau dari syariat seperti memanfaatkan fasilitas umum berupa jalan, sungai, dan sebagainya. Jadi, pihak yang dibolehkan untuk memanfaatkan tidak bisa memilikinya dan tidak juga menguasai pemanfaatannya, dan ini kebalikan dari sesuatu yang dimiliki.

Karakteristik hak manfaat atau pemanfaatan secara individu

Kepemilikan *naqish* atau hak pemanfaatan secara individu memiliki beberapa karakteristik, di antaranya:

1. Kepemilikan *naqish* bisa dibatasi oleh waktu, tempat, dan sifat ketika ia ada, berbeda dengan kepemilikan *tamm*. Maka, seseorang yang meminjamkan mobilnya pada orang lain atau mewasiatkan pada seseorang untuk memanfaatkan rumahnya, ia boleh membatasi si pengguna dengan masa tertentu seperti satu bulan misalnya, dan tempat tertentu seperti mengendarainya di kota dan tidak di padang pasir, ia sendiri yang mengendarainya dan bukan orang lain.
2. Tidak bisa diwarisi menurut Hanafiyyah, dan ini berbeda dengan pendapat jumhur (mayoritas) fuqaha. Menurut Hanafiyyah, manfaat tidak bisa diwariskan karena warisan adalah harta yang ada ketika seseorang meninggal, sementara manfaat tidak tergolong pada harta menurut mereka sebagaimana dijelaskan sebelumnya.

   Adapun menurut selain Hanafiyyah, manfaat bisa diwariskan untuk masa yang tersisa. Karena, manfaat itu menurut mereka tergolong sebagai harta sebagaimana dijelaskan sebelumnya, sehingga ia bisa diwariskan seperti harta yang lain. Maka, siapa yang mewasiatkan pada seseorang untuk menempati rumahnya selama masa tertentu, lalu orang tersebut meninggal sebelum masa itu berakhir, ahli warisnya memiliki hak untuk menempati rumah tersebut sampai masa yang telah ditentukan berakhir.
3. Pemilik hak manfaat berhak menerima barang yang akan dimanfaatkan meskipun ada keterpaksaan dari si pemiliknya. Apabila telah ia terima, barang itu adalah amanah di tangannya, ia mesti memeliharanya sebagaimana ia memelihara miliknya pribadi. Apabila barang itu hilang atau rusak, ia tidak wajib mengganti kecuali ada unsur kesengajaan atau lalai menjaganya. Tetapi selain itu, ia tidak wajib menggantinya.
4. Si pengguna barang wajib menanggung segala biaya yang dibutuhkan apabila ia memanfaatkannya secara gratis seperti dipinjam. Tetapi, jika pemanfaatannya dengan kompensasi seperti disewa maka biaya barang itu ditanggung oleh si pemilik barang.
5. Setelah selesai digunakan, si pengguna barang mesti menyerahkan barang kepada si pemiliknya jika ia memintanya, kecuali jika si pengguna akan menderita kerugian dari hal tersebut, seperti apabila belum datang masa panen untuk tanah yang disewa atau dipinjamnya maka ia berhak untuk menahan tanah tersebut dalam kekuasaannya sampai datang musim panen, tetapi dengan syarat membayar sewa standar.

Berakhirnya masa pemanfaatan

Hak manfaat adalah hak yang bersifat temporal (sementara) sebagaimana dijelaskan di atas. Ia akan berakhir dengan salah satu hal berikut ini.

1. Berakhirnya masa pemanfaatan yang telah ditentukan.
2. Hancur atau rusaknya barang yang dimanfaatkan sehingga tidak memungkinkan lagi untuk mendapatkan manfaatnya secara utuh, seperti hancurnya rumah yang ditempati atau berubahnya tanah pertanian menjadi tanah yang gersang atau bergaram. Jika hal itu terjadi karena kesalahan si pemilik barang, ia mesti mengganti dengan barang yang lain seperti seseorang yang mewasiatkan orang lain untuk mengendarai mobilnya lalu mobil itu dirusaknya maka ia mesti menyerahkan mobil yang lain.

3. Meninggalnya si pengguna barang menu\ rut kalangan Hanafiyyah, karena menurut mereka manfaat tidak bisa diwariskan.
4. Meninggalnya si pemilik barang apabila pemanfaatannya dalam bentuk peminjaman atau penyewaan, karena peminjaman adalah akad sukarela dan ia akan berakhir dengan meninggalnya orang yang bersukarela. Di samping itu, juga karena kepemilikan barang yang disewakan telah berpindah kepada ahli waris dari pihak yang menyewakan. Ini menurut Hanafiyyah.

Adapun menurut Syafi'iyyah dan Hanabilah, peminjaman adalah akad yang tidak mengikat, sehingga pihak yang meminjamkan atau ahli warisnya berhak untuk membatalkannya, baik pinjaman itu bersifat mutlak maupun terbatas. Kalangan Malikiyyah berpendapat, peminjaman yang bersifat temporal adalah akad yang mengikat. Maka, siapa yang meminjamkan kendaraannya sampai ke suatu tempat misalnya, ia tidak boleh mengambil kendaraannya itu sebelum sampai ke tempat tersebut, dan ia mesti membiarkannya untuk dimanfaatkan dalam bentuk yang wajar.

Dengan demikian, jelaslah bahwa jumhur berpendapat, peminjaman itu tidak berakhir dengan meninggalnya pihak yang meminjamkan atau pihak yang dipinjamkan. Demikian juga dengan penyewaan, ia tidak berakhir dengan meninggalnya salah satu dari dua pihak yang membuat akad karena ia merupakan akad yang bersifat *lazim* (mengikat) seperti jual beli.

Apabila pemanfaatan itu melalui wasiat atau wakaf, maka hak pemanfaatan tidak berakhir dengan meninggalnya pihak yang memberi wasiat, karena wasiat dimulai sejak ia meninggal, dan tidak pula dengan meninggalnya pihak yang berwakaf karena wakaf terbagi dua: ada yang bersifat abadi dan ada yang bersifat temporal yang batasnya adalah ketika masanya habis.

c. Kepemilikan Manfaat Benda atau Hak *Irtifaq*

Hak *irtifaq* adalah hak yang diakui atas suatu *'aqar* untuk manfaat *'aqar* yang lain yang dimiliki oleh selain pemilik *'aqar* yang pertama. Hak ini bersifat kontinu yang akan tetap ada selama kedua *'aqar* itu ada tanpa melihat kepada pemilik, seperti hak *syirb*, hak *majra*, hak *murur*, hak *masil*, hak *jiwar* (bertetangga atau berdekatan) dan hak *'uluw*.

Hak *syirb* adalah hak mendapat bagian air untuk mengairi tanaman dan pohon, atau giliran memanfaatkan air dalam waktu tertentu untuk mengairi tanah. Termasuk juga dalam hal ini hak *syafah* yaitu hak minum manusia, hewan dan untuk pemakaian rumah tangga. Dinamakan demikian karena minum biasanya dengan *syafah* (bibir).

Dalam hubungannya dengan hak ini, air terbagi menjadi empat macam:[894]

1. Air sungai untuk umum seperti sungai Nil, Dijlah, Eufrat, dan sungai-sungai besar lainnya. Setiap orang berhak memanfaatkannya baik untuk dirinya, hewan-hewannya, maupun tanah pertaniannya, dengan syarat tidak memberi mudharat pada orang lain. Hal ini berdasarkan hadits,

اَلنَّاسُ شُرَكَاءُ فِي ثَلَاثٍ: اَلْمَاءُ وَالْكَلَأُ وَالنَّارُ

"Manusia berserikat dalam tiga hal: air, rumput-rumputan, dan api."

894 *Al-Badaa'i'* 6/188 dan setelahnya, *Takmilah Fathul Qadiir* 8/144, *al-Qawaaniin al-Fiqhiyyah* hal. 339, *Nihaayatul Muhtaaj* 4/255 dan *al-Mughnii* 5/531.

Dan juga hadits,

لاَ ضَرَرَ وَلاَ ضِرَارَ

"Tidak boleh memberi mudharat atau dimudharatkan."

2. Air bandar atau sungai-sungai pribadi yang menjadi milik seseorang. Setiap orang memiliki hak *syafah* darinya, baik untuk dirinya maupun hewan-hewannya, tetapi tidak berhak untuk mengairi tanah dari air itu selain dari pemiliknya kecuali dengan izin pemiliknya.
3. Air mata air, sumur, kolam, dan sejenisnya yang menjadi milik seseorang. Ada hak *syafah* di dalamnya tetapi tidak ada hak *syirb*. Seandainya sang pemilik air tidak bersedia memberi izin pada orang lain dan melarang mereka untuk mengambilnya, baik untuk minum mereka maupun hewan-hewan mereka, mereka berhak memeranginya untuk memenuhi kebutuhan mereka, apabila mereka tidak mendapatkan air lain yang dekat di daerah tersebut.
4. Air yang yang berada di wadah-wadah tertentu seperti botol atau cerek. Untuk air ini, tidak ada hak seorang pun memanfaatkannya kecuali dengan ridha atau izin pemilik air, karena Rasulullah saw. melarang menjual air kecuali yang dibawa. Akan tetapi, seseorang yang dalam kondisi darurat dan sangat membutuhkan air ini dan ia khawatir bisa mati kehausan, ia berhak mengambilnya sesuai kadar kebutuhannya, walaupun dengan cara kekerasan untuk mempertahankan hidupnya, namun dengan membayar harganya karena kondisi darurat tidak bisa membatalkan hak orang lain.

Hak *majra* adalah hak pemilik tanah yang tanahnya jauh dari sumber air untuk mengalirkan air dari milik tetangganya ke tanahnya untuk diairi. Tetangga itu tidak berhak menghalangi air tersebut mengalir menuju tanah tetangganya. Jika tetangganya tidak bersedia, ia tetap berhak mengalirkannya meskipun dengan keterpaksaan dari tetangganya untuk menghindarkan kemudharatan pada tanahnya.

Hak *masil* adalah mengalirkan air di permukaan tanah atau melalui pipa yang dibuat untuk mengalokasikan air yang tidak dibutuhkan atau yang tidak baik lagi, hingga air itu sampai ke tempat pembuangannya seperti pembuangan air untuk tanah pertanian, air hujan atau air yang dipakai di rumah-rumah.

Perbedaan antara *masil* dan *majra* adalah *majra* untuk mengalirkan air yang baik untuk tanah, sementara *masil* adalah untuk membuang air yang tidak baik dari tanah atau dari rumah. Hukumnya sama dengan hak *majra*, tidak seorang pun berhak melarangnya apabila akan menimbulkan kemudharatan yang nyata baginya.

Hak *murur* adalah hak pemilik *'aqar* di dalam suatu kawasan untuk sampai ke *'aqar* miliknya melalui jalan yang ia lewati, baik itu jalan umum bukan milik siapa-siapa maupun jalan khusus milik seseorang. Untuk jalan umum, adalah hak setiap orang untuk lewat di sana. Sementara untuk jalan khusus, adalah hak para pemiliknya untuk lewat di sana dan membuat pintu atau batas-batas untuk jalan itu, tetapi mereka tidak berhak untuk menutupnya dari orang banyak yang membutuhkannya.

Hak *Jiwar*

Jiwar ada dua macam: *'alawi* dan *janibi*, dan di dalamnya terdapat dua hak:

1. Hak *ta'alli* yang dimiliki oleh orang yang berada di lantai atas terhadap orang yang berada di lantai bawah, artinya hak lantai atau hak berada di atas.

2. Hak *jiwar janibi* yang dimiliki oleh setiap tetangga terhadap tetangganya yang lain.

Pemilik hak *ta'alli* memiliki hak untuk tinggal di atas orang yang berada di lantai bawah, dan hak ini selalu berada pada orang yang berada di lantai atas, tidak hilang dengan hancurnya *'aqar* secara keseluruhan atau hancur bagian bawahnya saja. Ia dan ahli warisnya berhak untuk membangun bangunan atau *'aqar* itu kembali jika ia mau. Tetapi, orang yang berada di atas atau di bawah tidak boleh melakukan sesuatu pada bangunan yang akan membahayakan orang lain. Apabila bagian bawahnya hancur, si pemilik bangunan atau *'aqar* wajib membangunnya kembali. Jika ia tidak bersedia, ia bisa dipaksa secara hukum. Jika ia tetap menolak, si pemilik hak *'uluw* (yang berada di lantai atas) bisa membangunnya kembali dan mengikutsertakan yang lain dalam pembiayaannya, jika ia membangunnya dengan izin hakim atau izin orang yang berada di lantai bawah. Jika ia membangunnya tanpa izin, maka ia bisa meminta nilai (harga) bangunan itu setelah rampung, bukan semua biaya yang ia keluarkan karena ia bukan wakil dalam pembiayaan tersebut.

Pemilik *jiwar janibi* hanya memiliki satu hak yaitu hak untuk masing-masing tidak memudharatkan yang lain dengan kemudharatan yang sangat jelas, maksudnya segala kemudharatan yang akan menghalangi manfaat utama yang dituju dari suatu bangunan seperti manfaat menempatinya, atau sesuatu yang menjadi sebab hancur atau lemahnya bangunan tersebut.

Jadi, memberikan mudharat dalam *jiwar* apa pun dilarang. Adapun tindakan yang belum jelas dampaknya dalam *jiwar 'ulwi*, apakah ia akan menimbulkan mudharat atau tidak, seperti membuka pintu atau jendela di bagian bawah atau meletakkan barang yang berat di bagian atas yang bisa jadi akan berdampak buruk pada atap, hal ini diperselisihkan tentang larangannya.[895] Abu Hanifah berpendapat, tindakan seperti ini dilarang kecuali ada izin dari tetangga. Karena, pada dasarnya tindak tanduk seorang pemilik dalam kepemilikan yang berhubungan dengan hak orang lain dilarang, karena kepemilikannya dalam hal ini tidak lagi murni, maka ia tidak boleh melakukan *tasharruf* apa pun kecuali sesuatu yang ia yakini tidak akan menimbulkan kemudharatan. Tindakan selain ini bergantung kepada izin dan ridha si pemilik hak. Pendapat inilah yang difatwakan oleh kalangan Hanafiyyah.

Dua orang sahabat Abu Hanifah (Abu Yusuf dan Muhammad) berpendapat, pada dasarnya hal itu dibolehkan karena orang yang berada di atas melakukan sesuatu dalam daerah kepemilikannya, dan seorang pemilik bebas berbuat apa saja dalam daerah kepemilikannya selama tidak memberikan mudharat pada orang lain secara pasti. Jika diyakini secara pasti akan menimbulkan mudharat maka saat itu ia baru dilarang, sementara yang tidak pasti tetap berada dalam hukum boleh.

Pendapat terakhir ini menurut pandangan saya lebih logis dan mesti diikuti, sehingga dengan demikian hukum *jiwar janibi* dan *jiwar 'ulwi* adalah sama, yaitu boleh berbuat apa saja dalam daerah kepemilikan selama tidak menimbulkan kemudharatan yang nyata pada tetangga. Jika menimbulkan kemudharatan, pihak yang menimbulkannya mesti mengganti atau membayar kompensasi, baik kemudharatan itu bersifat langsung atau dikarenakan suatu sebab. Inilah pendapat kalangan Malikiyyah dan juga pendapat madzhab yang lain.[896]

895 *Fathul Qadiir* 5/503, *Raddul Muhtaar 'alaa ad-Durrul Mukhtaar* karya Ibnu Abidin 4/373 cet. al-Bab al-Halabi, *al-Badaa'i'* 6/264, *al-Bahrur Raa'iq* 7/32, *Tabyiinul Haqaa'iq* karya az-Zaila'i 4/196.

896 *Al-Muntaqaa 'alaa al-Muwaththa'* 6/40 dan seterusnya, *al-Qawaaniin al-Fiqhiyyah* hlm. 341, *Nailul Authaar* 5/261 cet al-Utsmaniyyah.

Tiga hal yang berhubungan dengan hak *irtifaq*

Pertama: Perbedaan antara hak *irtifaq* dengan hak *intifa'* individu

Hak *irtifaq* berbeda dengan hak *intifa'* individu dari empat sisi:

1. Hak *irtifaq* hanya berlaku untuk masalah *'aqar*, yang menyebabkan berkurangnya nilai *'aqar* tersebut. Sementara untuk hak *intifa'* individu, terkadang berhubungan dengan *'aqar* seperti mewakafkan *'aqar*, mewasiatkannya, menyewakannya, atau meminjamkannya, dan terkadang berhubungan dengan *manqul* seperti meminjamkan buku dan menyewakan mobil.
2. Hak *irtifaq* berlaku untuk *'aqar* kecuali hak *jiwar* yang boleh jadi berlaku untuk individu atau untuk *'aqar*. Adapun hak *intifa'*, selalu berlaku untuk individu tertentu yang jelas nama dan sifatnya.
3. Hak *irtifaq* adalah hak kontinu yang mengikut pada *'aqar* meskipun banyak pemiliknya. Sementara, hak *intifa'* individu adalah hak temporal yang berakhir karena kondisi-kondisi tertentu sebagaimana dijelaskan sebelumnya.
4. Hak *irtifaq* bisa diwariskan, bahkan menurut Hanafiyyah yang tidak menganggapnya sebagai harta, karena ia mengikut pada *'aqar*. Sementara, hak *intifa'* individu diperselisihkan para fuqaha tentang pewarisannya sebagaimana dipaparkan di atas.

Kedua: Karakteristik hak *irtifaq*

Hak *irtifaq* memiliki hukum-hukum umum dan khusus. Hukum-hukum umum adalah apabila hak itu sudah ada maka ia akan kekal selama keberadaannya tidak menimbulkan kemudharatan pada orang lain. Jika keberadaannya akan menimbulkan kemudharatan atau gangguan maka ia mesti dihilangkan. Berdasarkan hal ini, *masil* (saluran air) yang kotor di jalan umum mesti dihilangkan, dilarang menggunakan hak *syirb* jika akan memudharatkan pada para pengguna, dilarang mobil berjalan di jalan umum jika akan menimbulkan kemudharatan seperti jika ia melaju dengan kecepatan yang sangat tinggi atau pada arah yang berlawanan, sebagai bentuk pengamalan terhadap hadits, "*Tidak boleh memberi memudharat atau dimudharatkan.*" Di samping itu, kebebasan untuk lewat di jalan umum dibatasi dengan syarat menjaga keselamatan dalam hal-hal yang bisa untuk dihati-hatikan.[897]

Adapun hukum-hukum khusus, akan saya jelaskan dalam pembahasan hak-hak *irtifaq* secara khusus untuk masing-masing jenisnya.

Ketiga: Sebab-sebab munculnya hak *irtifaq*

Hak *irtifaq* muncul karena berbagai sebab, di antaranya:

1. Kepemilikan umum, seperti fasilitas umum; jalan, sungai, tempat pembuangan sampah umum, dan sebagainya. Dalam hal ini, ada hak bagi setiap *'aqar* yang dekat dengannya untuk *murur*, mendapat air, dan membuang air yang tidak dibutuhkan, karena berbagai fasilitas tersebut adalah milik semua orang yang boleh bagi mereka untuk memanfaatkannya dengan syarat tidak memudharatkan orang lain.
2. Pensyaratan dalam akad, seperti seorang penjual yang mensyaratkan pada seorang pembeli agar ada hak *murur* baginya atau hak *syirb* pada tanah lain yang dimilikinya. Jadi, kedua hak ini berlaku dengan adanya pensyaratan tersebut.
3. *Taqaddum* (masa yang lama), maksudnya ada hak *irtifaq* untuk sebuah *'aqar* sejak masa dulu dan tidak ada yang tahu kapan adanya hak tersebut, seperti pewarisan tanah pertanian yang memiliki hak *majra* atau hak *masil* terhadap tanah yang lain,

897 *Ad-Durrul Mukhtaar wa Raddul Muhtaar* 5/427.

karena biasanya hak itu muncul dengan faktor yang legal dengan prasangka baik bahwa pada dasarnya semua interaksi manusia adalah legal dan mulia sampai terbukti hal sebaliknya (bahwa ternyata hak tersebut muncul dengan cara yang ilegal misalnya, *penj.*).

5. FAKTOR-FAKTOR KEPEMILIKAN SEMPURNA

Ada empat faktor atau sumber kepemilikan sempurna dalam syariat, yaitu penguasaan terhadap sesuatu yang boleh, akad, *khalfiyyah* (latar belakang) dan lahir dari sesuatu yang dimiliki. Dalam perspektif undang-undang madani ada enam: penguasaan terhadap sesuatu yang tidak ada pemiliknya baik *manqul* maupun *'aqar*, warisan, dan penyelesaian harta warisan, wasiat, *iltishaq* (menempel) dengan *'aqar* atau dengan *manqul*, akad, *hiyazah* (penguasaan atau penggenggaman) dan *taqadum* (masa yang lama).[898]

Faktor-faktor ini sejalan dengan faktor-faktor secara syariat[899] selain *hiyazah* dan *taqadum* (*taqadum* adalah penguasaan terhadap harta milik orang lain dalam masa yang cukup lama), karena Islam tidak mengakui *taqadum* yang bersifat *muksib* (mendatangkan kepemilikan) sebagai salah satu faktor kepemilikan. Ia hanyalah suatu *mani'* (penghalang) untuk mendengarkan dakwaan tentang sebuah hak yang telah melewati masa tertentu[900] untuk efektifitas waktu para hakim, menghindari perdebatan seputar masalah *itsbat* (penetapan hukum) dan adanya keraguan tentang dasar hak tersebut. Adapun hak itu sendiri secara asalnya, mesti diakui sebagai hak si pemilik dan mesti disempurnakan secara agama. Maka, siapa yang 'meletakkan tangannya' pada harta yang menjadi milik orang lain, walau bagaimanapun ia tidak bisa memilikinya secara syara'.

Islam juga tidak mengakui prinsip *taqadum* yang bersifat *musqith* (menggugurkan kepemilikan) sebagai sesuatu yang bisa menggugurkan sebuah hak ketika tidak ada tuntutan terhadap suatu harta dalam masa yang cukup lama. Mendapatkan atau menggugurkan hak dengan sarana *taqadum* adalah sesuatu yang kontradiktif dengan keadilan dan moral. Bukti paling nyata dari hal ini adalah bahwa seorang perampas atau pencuri bisa saja menjadi seorang pemilik (jika menggunakan prinsip *taqadum, penj.*). Namun, Imam Malik dalam kitab *al-Mudawwanah* berpendapat—dan ini berbeda dengan pendapat sebagian besar sahabat dan muridnya—kepemilikan akan gugur dengan adanya *hiyazah* (penguasaan atau penggenggaman oleh pihak lain, *penj.*), dan ia juga berpendapat bahwa sesuatu bisa dimiliki dengan *hiyazah*. Akan tetapi, ia tidak menjelaskan masa *hiyazah* tersebut. Ia menyerahkan pembatasan masanya kepada kebijakan seorang hakim. Pembatasannya bisa diambil dari hadits mursal yang diriwayatkan oleh Sa'id bin Musayyab secara *marfu'* kepada Nabi saw. dari Zaid bin Aslam,

مَنْ حَازَ شَيْئًا عَلَى خَصْمِهِ عَشْرَ سِنِيْنَ فَهُوَ أَحَقُّ بِهِ مِنْهُ

"Siapa yang menggenggam atau menguasai sesuatu terhadap lawannya selama sepuluh

---

898 Lihat pasal kedua dari hak kepemilikan: Fakor-faktor memperoleh kepemilikan: materi nomor 828, 836, 876, 879, 894, 907 dan seterusnya dari Undang-Undang Madani Suriah.

899 Dapat diperhatikan di sini bahwa materi 1248 dari Majalah hanya membatasi pada faktor-faktor pertama dari kepemilikan. Akan tetapi, penting untuk menambahkan faktor keempat yaitu *tawallud* (terlahir) dari yang dimiliki karena faktor ini berdiri sendiri dari faktor-faktor yang lain.

900 Para fuqaha membatasinya selama 33 tahun. Majalah (dalam materi 1661 dan 1662) dalam hak-hak individu membatasinya selama 15 tahun, dalam hak tanah daerah selama 10 tahun, wakaf dan harta Baitul Mal selama 36 tahun.

tahun maka ia yang lebih berhak terhadap sesuatu itu."[901]

a. Penguasaan terhadap Sesuatu yang Bersifat *Mubah*

Yang dimaksud dengan *mubah* adalah harta yang belum masuk ke dalam kepemilikan seseorang dan tidak ada penghalang secara syariat untuk memilikinya, seperti air di sumbernya, rerumputan, kayu bakar, dan pohon di tanah bebas, memburu hewan darat dan laut. Jenis ini memiliki beberapa karakteristik:

1. Ia menjadi salah satu faktor yang menyebabkan adanya kepemilikan terhadap sesuatu yang belum dimiliki oleh siapa pun. Sementara faktor-faktor kepemilikan lainnya (akad, warisan, dan sebagainya), kepemilikannya bersifat *hadits* (baru), artinya didahului oleh kepemilikan yang lain.
2. Ia merupakan faktor perbuatan dan bukan perbuatan, yang timbul akibat perbuatan atau 'meletakkan tangan' pada sesuatu, sehingga dengan demikian ia sah dari semua orang walaupun ia termasuk orang yang kelayakannya belum sempurna (*naqish ahliyyah*) seperti anak-anak, orang gila, dan orang yang pailit (bangkrut). Sementara akad, boleh jadi tidak sah dari orang-orang tersebut dan boleh jadi bergantung kepada keinginan lain dan itu termasuk faktor perkataan.

Kepemilikan dengan cara ini atau menguasai *mubah* tersebut memiliki beberapa syarat:

Pertama, tidak didahului oleh penguasaan dari orang lain, karena siapa yang lebih dahulu memiliki sesuatu yang belum dimiliki oleh seorang Muslim pun maka ia yang lebih berhak memilikinya, sebagaimana yang disabdakan Nabi saw. di atas.

Kedua, ada tujuan untuk memiliki. Seandainya ada sesuatu yang masuk ke dalam milik seseorang tanpa ada kesengajaan darinya (secara kebetulan) maka ia tidak berhak untuk memilikinya. Misalnya ada sesuatu yang jatuh ke dalam pangkuan seseorang, maka ia tidak berhak memiliki sesuatu itu. Seseorang yang memasang jaring, jika ia maksudkan untuk berburu, maka setiap yang masuk ke dalam jaring tersebut adalah miliknya. Tetapi kalau dengan tujuan mengeringkannya, ia tidak berhak memiliki sesuatu yang masuk ke dalamnya, karena segala sesuatu bergantung pada tujuannya.

Penguasaan terhadap *mubah* terbagi empat macam:

1) *Ihyaa' al-Mawaat*

Ihyaa' al-Mawaat yaitu mengolah tanah yang gersang. *Al-mawaat* artinya tanah yang tidak ada pemiliknya dan tidak dimanfaatkan sama sekali serta berada di luar daerah. Maka, tanah tidak tergolong sebagai *al-mawaat* jika ia adalah milik seseorang, atau berada di dalam daerah, atau di luar daerah tetapi menjadi bagian dari daerah tersebut seperti tanah untuk mencari kayu bakar bagi penduduknya atau tempat mengembalakan binatang ternak bagi mereka.

Mengolah sebuah tanah kosong berarti memilikinya, berdasarkan sabda Nabi saw.,

مَنْ أَحْيَا أَرْضًا مَيِّتَةً فَهِيَ لَهُ

"Siapa yang mengolah sebuah tanah yang mati maka tanah itu menjadi miliknya."

Baik pengolahan itu seizin pemerintah atau tidak, menurut jumhur fuqaha. Abu Hanifah dan Malik berpendapat, mesti atas izin pemerintah.

901 Lihat pembahasan tentang *hiyazah* dan *taqadum* dalam Fiqih Islami karya Dr. Muhammad Abdul Jawwad hlm. 18-50 dan seterusnya, hlm. 60, 108, 150 dan seterusnya, juga referensi yang digunakannya seperti *al-Mudawwanah* 13/23, *Tabshiiratul Hukkaam 'alaa Hamisy Fath al-'Aliy al-Malik* 2/362 dan seterusnya.

Mengelola tanah yang kosong artinya adalah dengan menjadikannya bisa dimanfaatkan seperti dibangun, ditanami, dijadikan sawah, atau dilakukan penggalian sumur. Pekerjaan perbaikan tanah untuk bisa dikelola disebut dalam fiqih dengan istilah *at-tahjir* yang masanya adalah selama tiga tahun. Umar berkata, "Setelah tiga tahun, *muhtajir* (orang yang mengelola tanah) tidak lagi mempunyai hak."

2) *Ishthiyad* (Berburu)

Secara bahasa, *shaid* (berburu) adalah 'meletakkan tangan' pada sesuatu yang *mubah* yang belum dimiliki siapa pun. *Shaid* terjadi dengan cara penguasaan yang bersifat perbuatan terhadap objek buruan, atau dengan cara penguasaan secara hukum yaitu dengan melakukan sesuatu yang membuat burung, hewan atau ikan tidak bisa lari, seperti membuat kolam untuk menangkap ikan, membuat jaringan, atau menggunakan hewan yang dilatih untuk berburu seperti anjing, harimau dan binatang-binatang berburu yang dilatih lainnya.[902]

Berburu adalah halal bagi seseorang, kecuali apabila ia sedang ihram haji atau umrah, atau buruan itu berada di tanah Haram Mekah atau Madinah Munawwarah. Allah SWT berfirman,

"Dihalalkan bagimu hewan buruan laut dan makanan (yang berasal) dari laut sebagai makanan yang lezat bagimu, dan bagi orang-orang yang dalam perjalanan; dan diharamkan atasmu (menangkap) hewan darat, selama kamu sedang ihram...." **(al-Maa'idah: 96)**

Berburu merupakan salah satu faktor kepemilikan. Akan tetapi, dalam penguasaan secara hukum—bukan penguasaan secara perbuatan—disyaratkan adanya maksud untuk memilikinya sebagai bentuk aplikasi dari kaidah, "Segala sesuatu bergantung kepada tujuannya." Siapa yang memasang sebuah jaring lalu ada hewan yang terperangkap, jika ia memasang jaring itu adalah untuk mengeringkannya, maka hewan tersebut menjadi milik siapa yang lebih dulu mengambilnya. Karena, niat si pemilik jaring tidak diarahkan untuk berburu. Tetapi jika ia dipasang untuk berburu, si pemilik jaring itulah yang berhak memiliki hasil buruannya. Jika ada orang lain yang mengambilnya, orang itu bersalah dan dianggap sebagai perampas.

Apabila ada seekor burung meneteskan telurnya di tanah seseorang maka telur itu menjadi milik siapa yang lebih dahulu mengambilnya, kecuali jika pemilik tanah menyiapkan tanah itu untuk berburu. Apabila seekor burung masuk ke rumah seseorang lalu ia menutup pintu rumahnya untuk menangkap burung tersebut, maka burung tersebut menjadi miliknya. Tetapi jika pintu itu tertutup dengan sendirinya, ia tidak berhak memilikinya. Begitu juga, jika seekor hewan jatuh dalam sebuah lubang atau sebuah tempat, yang menjadi standar dalam memilikinya adalah niat si pemilik lobang atau tempat itu. Jika tidak ada niat sama sekali untuk memilikinya maka hewan itu menjadi milik siapa yang lebih dulu mendapatkannya.

3) Penguasaan terhadap *Kala'* (Rumput-Rumputan) dan *Ajam*

Kala' adalah rumput-rumputan yang tumbuh di tanah yang tidak ditanami yang digunakan untuk mengembalakan binatang. Sementara, *ajam* adalah pohon-pohon lebat yang

902 Allah SWT berfirman, *"Mereka bertanya kepadamu (Muhammad), 'Apakah yang dihalalkan bagi mereka?' Katakanlah, 'Yang dihalalkan bagimu (adalah makanan) yang baik-baik dan (buruan yang ditangkap) oleh binatang pemburu yang telah kamu latih untuk berburu, yang kamu latih menurut apa yang telah diajarkan Allah kepadamu. Maka makanlah apa yang ditangkapnya untukmu, dan sebutlah nama Allah (waktu melepasnya). Dan bertakwalah kepada Allah, sungguh, Allah sangat cepat perhitungan-Nya."* **(al-Maa'idah: 4)**

tumbuh di hutan atau daerah yang tidak ada pemiliknya.

Hukum *kala'* adalah ia tidak boleh dimiliki meskipun tumbuh di tanah yang dimiliki. Ia boleh dimanfaatkan oleh semua orang. Mereka bisa mengambil dan mengembalakan hewan di sana, dan si pemilik tanah tidak boleh melarang mereka memanfaatkannya karena ia tetap dalam status *ibahah ashliyyah* (kebolehan semula). Inilah pendapat yang paling kuat dalam madzhab yang empat, berdasarkan generalisasi dari hadits,

اَلنَّاسُ شُرَكَاءُ فِي ثَلَاثَةٍ اَلْمَاءُ وَالْكَلَأُ وَالنَّارُ

"Manusia berserikat dalam tiga hal: air, kala', dan api."[903]

Sementara, *ajam* merupakan harta yang *mubah* (boleh dimiliki) jika ia berada di tanah yang tidak dimiliki oleh siapa pun. Maka, setiap orang berhak untuk menguasainya dan mengambil apa yang dibutuhkannya dan tak seorang pun yang berhak melarangnya. Apabila seseorang telah menguasai satu bagian darinya maka bagian itu menjadi miliknya. Akan tetapi, negara berhak untuk membatasi kebolehan itu dengan melarang pemotongan pohon misalnya untuk menjaga kemaslahatan umum dan melestarikan kekayaan pohon yang bermanfaat bagi semua orang.

Adapun jika *ajam* itu berada di tanah milik seseorang maka ia tidak termasuk harta yang *mubah* melainkan milik si pemilik tanah. Maka, tak seorang pun yang berhak mengambil satu bagian darinya kecuali dengan izinnya, karena tanah itu yang dituju adalah *ajam*-nya. Berbeda dengan *kala'*, tidak ada tanah yang dicari karena *kala'* yang tumbuh di atasnya.

4) Penguasaan terhadap *Ma'aadin* (Bahan Tambang) dan *Kunuz* (Harta Terpendam)

Ma'aadin adalah segala sesuatu yang terdapat di dalam bumi dari awal penciptaan dan bersifat alami seperti emas, perak, tembaga, besi, nikel, dan sebagainya. Sementara, *kunuz* adalah harta yang ditimbun oleh manusia di dalam tanah, baik di masa jahiliah maupun di masa Islam.

Ma'aadin dan *kunuz* disebut oleh kalangan Hanafiyah dengan *rikaz* yaitu sesuatu yang tersimpan di dalam bumi, baik dari penciptaan Allah seperti besi, tembaga, dan sebagainya, maupun karena perbuatan manusia seperti harta yang ditimbun oleh manusia di dalam tanah. Hukumnya adalah sama yang terdapat di dalam hadits,

"Di dalam rikaz itu ada seperlima."[904]

Kalangan Malikiyyah dan Syafi'iyyah berpendapat, *rikaz* adalah harta timbunan masyarakat jahiliyah, sementara *ma'aadin* adalah simpanan kaum Muslimin.

Hukum *ma'aadin*

Para fuqaha berbeda pendapat tentang kepemilikan *ma'aadin* dengan cara menguasainya, dan tentang kemestian adanya hak negara di dalamnya apabila ia didapati di daerah yang tidak menjadi milik siapa pun.

Tentang kepemilikan *ma'aadin*, para fuqaha memiliki dua pendapat:

Kalangan Malikiyyah dalam pendapat yang termasyhur dari mereka[905] mengatakan, seluruh jenis *ma'aadin* tidak boleh dimiliki dengan

903 *Al-Badaa'i'* 6/193 dan seterusnya, materi 1257 pada Majalah.

904 Diriwayatkan oleh *al-Jama'ah* dari Abu Hurairah. (*Nailul Authaar* 4/147).

905 *Al-Qawaaniin al-Fiqhiyyah* hlm. 102, *asy-Syarhul Kabiir ma'a ad-Dasuqi* 1/486 dan seterusnya.

cara menguasainya, demikian juga tidak boleh dimiliki dengan mengikutkannya pada kepemilikan atas tanah. Ia adalah milik negara dan seorang pemimpin berhak mengelolanya sesuai dengan kemaslahatan, karena tanah atau daerah dimiliki melalui penaklukan Islam terhadap sebuah wilayah. Lebih dari itu, hukum ini sejalan dengan kemaslahatan negara.

Kalangan Hanafiyyah, Syafi'iyyah, dan Hanabilah dalam pendapat yang terkuat di kalangan mereka[906] mengatakan, *ma'aadin* bisa dimiliki dengan adanya kepemilikan terhadap tanahnya, karena jika tanah telah dimiliki dengan seluruh bagiannya. Apabila tanah itu milik seseorang maka *ma'aadin* itu juga akan menjadi miliknya dan apabila ia milik negara maka ia juga akan menjadi milik negara. Apabila *ma'aadin* itu berada di tanah yang tidak ada pemiliknya maka ia menjadi milik orang yang mendapatkannya karena ia menjadi harta *mubah* yang mengikut pada tanah.

Tentang hak negara pada *ma'aadin* ada dua pendapat juga:

Kalangan Hanafiyyah mengatakan, dalam *ma'aadin* ada seperlima yang menjadi hak negara, karena *rikaz* menurut mereka mencakup *ma'aadin* dan *kunuz* dari segi bahasa, sementara selain dari itu adalah milik orang yang mendapatkannya. Ini berlaku untuk *ma'aadin* yang keras, bisa dipukul, dan ditarik seperti emas, perak, besi, tembaga dan nikel. Adapun *ma'aadin* yang keras tapi tidak bisa dipukul dan ditarik seperti mas, permata dan batu bara serta *ma'aadin* yang cair seperti air raksa dan minyak maka tak ada yang wajib untuk diserahkan pada negara, karena jenis yang pertama mirip dengan batu dan tanah, sementara jenis yang terakhir mirip dengan air, dan tidak ada yang wajib diserahkan untuk negara pada hal tersebut.

Kalangan selain Hanafiyyah mengatakan, tidak satu pun dari *ma'aadin* yang wajib diserahkan pada negara, baik seperlima maupun yang lebih. Yang wajib hanyalah zakat, berdasarkan sabda Nabi saw.,

اَلْعَجْمَاءُ جَبَّارٌ وَالْبِئْرُ جَبَّارٌ وَالْمَعْدِنُ جَبَّارٌ وَفِي الرِّكَازِ الْخُمُسُ

"Batu-batuan bersifat jabbar, telaga bersifat jabbar, ma'aadin bersifat jabbar, dan di dalam rikaz ada seperlima (yang wajib)."

Hadits ini mewajibkan seperlima pada *rikaz* yaitu harta yang dipendam oleh masyarakat jahiliyah dan tidak ada kewajiban sedikit pun pada *ma'aadin*, karena kata-kata *jabbar* artinya tidak ada kewajiban apa-apa. Adapun kewajiban zakat menurut mereka diambil dari keumuman dalil-dalil tentang zakat.

Hukum *kunuz*

Kunuz adalah sesuatu yang dipendam oleh manusia baik di masa jahiliyah maupun di masa Islam. Jadi, *kunuz* ada dua macam: *islami* dan *jahili*. *Kunuz islami* adalah yang terdapat tanda atau tulisan yang menunjukkan bahwa ia dipendam setelah Islam datang seperti adanya kalimat syahadat, mushaf, ayat Al-Qur'an, atau nama seorang khalifah Muslim. *Kunuz jahili* adalah yang terdapat tanda atau tulisan yang menunjukkan bahwa ia dipendam sebelum Islam seperti cap gambar patung atau berhala, atau nama seorang raja di masa jahiliyah dan sebagainya.

Sementara, *al-musytabah fihi* adalah yang belum jelas secara pasti apakah ia *islami* atau *jahili*. Kalangan Hanafiyyah terdahulu mengatakan, jenis ini digolongkan sebagai *jahili* Sementara, kalangan Hanafiyyah terkemudian mengatakan, ia digolongkan *islami* karena

906 *Ad-Durrul Mukhtaar wa Raddul Muhtaar* 1/61 dan seterusnya, *al-Muhadzdzab* 1/162 dan *al-Mughnii* 3/28.

masanya lama. Jika ada *kunuz* yang bercampur tanda Islam dan jahiliyah padanya maka ia digolongkan *islami*, karena secara lahir ia adalah milik seorang Muslim dan tidak diketahui bahwa kepemilikannya telah lenyap.

Kunuz islami tetap berada dalam kepemilikan si pemiliknya. Jadi tidak dimiliki oleh orang yang mendapatkannya, tetapi dianggap sebagai *luqathah* (barang hilang), sehingga mesti diumumkan pada orang banyak. Jika pemiliknya ditemukan, maka barang itu mesti diserahkan padanya. Kalau tidak ditemukan, ia disedekahkan kepada fakir miskin dan halal bagi seorang yang miskin untuk memanfaatkannya. Ini adalah pendapat Hanafiyyah.[907]

Kalangan Malikiyyah, Syafi'iyyah, dan Hanabilah[908] membolehkan untuk memiliki dan memanfaatkannya. Akan tetapi jika diketahui pemiliknya setelah itu, ia mesti membayar kompensasi.

Untuk *kunuz jahili*, para imam madzhab sepakat bahwa seperlimanya adalah untuk Baitul Mal (kas negara), sementara sisanya yaitu 4/5, terjadi perbedaan pendapat. Ada yang mengatakan bahwa ia mutlak menjadi milik orang yang mendapatkannya, baik ia mendapatkannya di tanah yang dimiliki seseorang maupun tidak. Ada yang mengatakan, ia menjadi milik orang yang mendapatkannya di tanah yang tidak dimiliki siapapun atau di tanah yang dimilikinya dengan cara *ihya'* (pengelolaan). Tetapi jika berada di tanah yang dimiliki oleh seseorang, maka ia menjadi hak pemilik tanah pertama atau ahli warisnya jika diketahui. Kalau tidak diketahui, ia menjadi milik Baitul Mal.

Undang-undang Madani Suriah (materi 830) mengkhususkan 3/5 dari *kunuz* untuk si pemilik *'aqar* tempat di mana *kunuz* itu ditemukan, 1/5 untuk orang yang menemukan dan 1/5 lagi untuk kas negara.

b. Akad-Akad yang Memindahkan Sebuah Kepemilikan

Akad-akad seperti jual beli, hibah, wasiat, dan sebagainya merupakan sumber utama kepemilikan. Akad-akad tersebut juga yang paling merata dan banyak dilakukan dalam kehidupan sehari-hari. Karena, akad-akad tersebut mencerminkan kegiatan ekonomi yang hidup untuk memenuhi kebutuhan manusia dengan cara interaksi. Sementara, faktor-faktor kepemilikan lainnya jarang terjadi dalam kehidupan.

Ada dua kondisi dalam akad yang menjadi faktor langsung untuk kepemilikan[909].

Pertama, akad-akad secara paksa yang diberlakukan langsung oleh pengadilan sebagai wakil dari pemilik sebenarnya, seperti menjual harta orang yang berutang sebagai sebuah paksaan untuk melunasi utangnya, menjual harta-harta yang disimpan (*muhtakar*), dan sebagainya. Maka, seseorang memilikinya melalui akad jual beli yang jelas berdasarkan keputusan dari pengadilan.

Kedua, pencabutan kepemilikan secara paksa. Ini mempunyai dua bentuk:

Syuf'ah

Menurut Hanafiyyah, *syuf'ah* adalah hak seorang *syarik* atau tetangga yang berdekatan untuk memiliki *'aqar* yang dijual secara paksa[910] terhadap para pembelinya dengan segala harga dan biaya yang telah dikeluarkannya. Jumhur ulama membatasinya hanya pada *syarik*.

---

907 *Fathul Qadiir* 3/307, *al-Badaa'i'* 6/202, *al-Mabsuuth* 11/4 dan seterusnya, dan *ad-Durrul Mukhtaar* 3/351.

908 *Bidaayatul Mujtahid* 2/301, *asy-Syarhul Kabiir ma'a ad-Dasuqi* 4/121, *al-Muhadzdzab* 1/430, *Mughnil Muhtaaj* 2/415 dan *al-Mughnii* 5/636.

909 *al-Madkhal al-Fiqh al-'Amm* karya Prof. az-Zarqa' hlm. 105.

910 Secara paksa di sini tidak dipahami sebagai sesuatu yang menggunakan kekerasan, melainkan sesuatu yang bersifat pengharusan dari pengadilan, *penj.*.

Permintaan kepemilikan demi kemaslahatan umum

Yang dimaksud di sini adalah permintaan untuk menjual tanah dari si pemiliknya dengan harga yang logis secara paksa karena sebuah kebutuhan atau kemaslahatan umum seperti untuk memperluas masjid, jalan, dan sebagainya.

Seorang pemilik yang menggunakan cara ini memiliki barang tersebut berdasarkan akad jual beli paksa yang dilakukan atas keputusan pemerintah. Berdasarkan hal ini, akad yang menimbulkan kepemilikan ada yang bersifat ridha dan ada yang bersifat paksa. Paksa itu ada yang bersifat nyata seperti dalam kasus menjual harta orang yang berutang dan ada yang tidak nyata sebagaimana dalam *syuf'ah* dan mencabut kepemilikan.

c. Al-Khalafiyyah

Yaitu, seseorang melimpahkan pada orang lain apa yang dimilikinya atau menempatkan sesuatu di posisi yang lain. Jadi ia ada dua macam: pelimpahan seseorang dari seseorang yaitu warisan dan pelimpahan sesuatu dari sesuatu yaitu *tadhmin* (penjaminan).

Warisan adalah faktor kepemilikan yang bersifat paksàan, di mana seorang ahli waris—berdasarkan hukum syara'—menerima apa yang ditinggalkan oleh pihak yang mewariskan berupa harta warisan.

Tadhmin adalah pewajiban jaminan atau kompensasi terhadap orang yang merusak sesuatu milik orang lain, merampas milik orang lain, lalu barang itu rusak atau hilang, menimbulkan kemudharatan pada orang lain dengan cara zalim atau menjadi penyebab timbulnya kemudharatan terhadapnya. Termasuk dalam kategori ini segala bentuk *diyat* (denda) dan *arusy jinayah* yaitu kompensasi harta yang ditentukan oleh syara' dan wajib dibayarkan oleh pelaku (*jani*) dalam kasus-kasus *jirahat* (melukai orang lain).

d. Terlahir dari Sesuatu yang Dimiliki

Maksudnya adalah sesuatu yang terlahir dari sesuatu yang dimiliki akan menjadi milik si pemilik asalnya, karena pemilik asal (barang pertama yang dimiliki sejak awal, *penj.*) adalah pemilik *fara'* (benda yang kedua) juga, baik kepemilikan itu timbul karena perbuatan si pemilik asal, karena alam atau asal penciptaan.

Seseorang yang merampas tanah lalu ia menanaminya, ia berhak memiliki tanaman tersebut menurut jumhur ulama selain kalangan Hanabilah, karena tanaman itu merupakan pertumbuhan dari bibit dan dialah yang memiliki bibit itu, dan ia yang menanggung biaya tanah serta ia juga yang akan menanggung kompensasi kekurangan kepada si pemilik tanah yang timbul karena proses penanaman. Sementara hasil dari pepohonan, anak dari hewan-hewan, bulu dan susu kambing adalah milik si pemilik asal.

Kalangan Hanabilah berpendapat, tanaman itu menjadi milik si pemilik tanah, berdasarkan sabda Rasulullah saw.,

مَنْ زَرَعَ فِي أَرْضِ قَوْمٍ بِغَيْرِ إِذْنِهِمْ فَلَيْسَ لَهُ مِنَ الزَّرْعِ شَيْءٌ وَلَهُ نَفَقَتُهُ

"Siapa yang menanam di tanah suatu kaum tanpa izin mereka, ia tidak berhak memiliki tanaman itu sedikit pun tetapi ia berhak terhadap hasilnya."[911]

911 HR *al-Khamsah* kecuali an-Nasa'i dari Rafi' bin Khadij. Al-Bukhari mengatakan hadits ini hasan (*Nailul Authaar* 5/318 dan seterusnya).

D. TEORI AKAD

PENDAHULUAN DAN GAMBARAN GLOBAL BAHASAN

Akad dengan orang lain terlahir dari kebutuhan untuk berinteraksi, dan interaksi adalah sebuah kemestian sosial yang sudah ada sejak dahulu dan berkembang seiring pertumbuhan masyarakat. Ia telah melampaui masa ekslusivisme dan keterasingan yang dulu dirasakan oleh manusia primitif. Saat ini, akad menjadi sesuatu yang tidak bisa dilepaskan dari kehidupan manusia, karena manusia adalah makhluk sosial yang selalu hidup berdampingan dengan orang lain untuk memenuhi segala kebutuhannya. Semua itu tidak akan tercapai tanpa saling bantu dan *tabadul* (saling bertukar) dengan yang lain. *Tabadul* itu sendiri memiliki bentuk yang bermacam-macam dan tunduk pada sesuatu yang disebut teori akad yang mengatur gerakan aktivitas ekonomi, dasar-dasar interaksi, kebebasan perdagangan, *tabadul* barang, manfaat, dan sebagainya. Hidup setiap orang tidak akan bisa lepas dari akad. Ini semua menjadikan perjalanan hidup ini penuh dengan akad. Jadi, yang dimaksud dengan teori akad adalah bangunan syariat yang menjadi dasar bagi aturan *ta'aqud* (proses akad).

Para fuqaha Islam telah meletakkan aturan tersendiri untuk masing-masing akad yang dikenal di masa mereka. Seorang peneliti bisa menyimpulkan teori umum akad dari aturan-aturan tersebut, kajian-kajian para fuqaha seputar definisi akad, rukun-rukun dan syarat-syaratnya, serta hukum-hukum yang telah mereka tetapkan untuk setiap akad. Dengan cara ini, seorang peneliti bisa berpindah dari metode *istiqra'* (penelitian secara menyeluruh) dan *tahlili* (analisa) terhadap kasus-kasus parsial yang digunakan oleh para fuqaha kita kepada gaya *tarkibi* (perangkaian) atau teori-teori umum yang ditempuh saat ini oleh fuqaha kontemporer baik dalam masalah undang-undang maupun lainnya.

Dasar-dasar umum teori akad dalam fiqih Islam akan tampak pada tujuh bahasan berikut ini:

1. Pembahasan pertama: definisi akad, perbedaannya dengan *tasharruf, iltizam* (konsistensi), *iradah munfaridah* (kehendak pribadi) dan janji akad.
2. Pembahasan kedua: pembentukan akad. Ini mengandung tiga sub bahasan:
    - Sub bahasan pertama: rukun akad.
    - Sub bahasan kedua: unsur-unsur akad;
        a. *Shighat* akad (lafaz, isyarat, perbuatan dan tulisan)
        b. Dua orang yang berakad.
        c, Objek yang diakadkan (syarat-syaratnya dan efek dari syarat tersebut pada akad).
        d. Tujuan akad (atau tujuan utama sebuah akad), teori sebab (atau motivasi akad), kehendak lahir dan kehendak batin dalam akad.
    - Sub bahasan ketiga: kehendak akad. Ini mencakup bagian-bagian berikut:
        a. Pola akad (dalam kondisi mabuk atau semisalnya, senda gurau, keliru, terdesak, terpaksa, tujuan yang tidak syar'i).
        b. Kekuasaan kehendak akad (sejauh mana kebebasan dalam akad dan syarat).
        c. Aib-aib kehendak atau ridha.
3. Pembahasan ketiga: syarat-syarat akad.
4. Pembahasan keempat: dampak-dampak akad (hukum akad; *nafadz, ilzam*, dan *luzum*).
5. Pembahasan kelima: penggolongan akad (ada lima penggolongan).
6. Pembahasan keenam: macam-macam *khi-*

yar (*khiyar majlis, syarat,* 'aib, *ru'yah, ta'yin* dan *naqd*).

7. Pembahasan ketujuh: berakhirnya akad.

Saya akan menjelaskan pembahasan-pembahasan tersebut sesuai dengan urutannya masing-masing.

1. DEFINSI AKAD, PERBEDAANNYA DENGAN *TASHARRUF, ILTIZAM* (KONSISTENSI), *IRADAH MUNFARIDAH* (KEHENDAK PRIBADI)

Definisi akad

Akad dalam bahasa Arab berarti 'ikatan' (atau pengencangan dan penguatan) antara beberapa pihak dalam hal tertentu, baik ikatan itu bersifat konkret maupun abstrak, baik dari satu sisi maupun dari dua sisi. Dalam kitab *al-Mishbah al-Munir* dan kitab-kitab bahasa lainnya disebutkan: *'aqada al-habl* (mengikat tali) atau *'aqada al-bay'* (mengikat jual beli) atau *'aqada al-'ahd* (mengikat perjanjian) *fan'aqada* (lalu ia terikat). Dalam sebuah kalimat misalnya: *'aqada an-niyyah wa al-'azm 'alaa syay'* (berniat dan bertekad melakukan sesuatu) *wa 'aqada al-yamin* (mengikat sumpah), maksudnya adalah mengikat antara kehendak dengan perealisasian apa yang telah dikomitmenkan. Dalam contoh yang lain: *'aqada al-bay' wa az-zawaj wa al-ijarah* (mengadakan akad jual beli, nikah, dan sewa-menyewa), maksudnya seseorang terikat dengan pihak lain dalam hal tersebut.

Pengertian secara bahasa ini tercakup ke dalam pengertian secara istilah untuk kata-kata akad. Menurut fuqaha, akad memiliki dua pengertian: umum dan khusus.

Pengertian umum lebih dekat dengan pengertian secara bahasa dan pengertian ini yang tersebar di kalangan fuqaha Malikiyyah, Syafi'iyyah, dan Hanabilah,[912] yaitu setiap sesuatu yang ditekadkan oleh seseorang untuk melakukannya baik muncul dengan kehendak sendiri seperti wakaf, *ibra'* (pengguguran hak), talak dan sumpah, maupun yang membutuhkan dua kehendak dalam menciptakannya seperti jual beli, sewa-menyewa, *tawkil* (pewakilan), dan *rahn* (jaminan). Artinya, pengertian ini mencakup *iltizam* secara mutlak, baik dari satu orang maupun dari dua orang. Akad dengan pengertian umum ini mengatur seluruh *iltizam* yang bersifat syar'i, dan dengan pengertian ini berarti ia sama dengan kata-kata *iltizam*.

Adapun pengertian khusus yang dimaksudkan di sini ketika membicarakan tentang teori akad adalah hubungan antara *ijab* (pewajiban) dengan *qabul* (penerimaan) secara syariat yang menimbulkan efek terhadap objeknya[913]. Atau dengan kata lain, berhubungnya ucapan salah satu dari dua orang yang berakad dengan yang lain (pihak kedua) secara syara' di mana hal itu menimbulkan efeknya terhadap objek.[914] Definisi ini yang berkembang dan tersebar dalam terminologi para fuqaha.

Apabila seseorang berkata kepada orang lain, "Saya jual buku ini padamu," ini disebut dengan *ijab*. Lalu ketika orang lain tersebut berkata, "Saya beli," ini disebut dengan *qabul*. Apabila *qabul* telah terikat dengan *ijab* dan kedua orang tersebut termasuk orang-orang yang memiliki *ahliyyah* yang diakui secara syariat maka terjadilah efek dari jual beli itu pada objeknya (yang dalam hal ini adalah

912 Lihat *Nazhariyyah al-'Aqd* karya Ibnu Taimiyah hlm. 18-21, 78. Yang juga berpendapat seperti ini adalah Abu Bakar ar-Razi al-Jashshash dalam kitabnya, *Ahkamul Qur'an* 2/294 dan seterusnya.

913 Materi 103 dan 104 dari Majalah *al-Ahkaam al-'Adliyyah* dan *Raddul Muhtaar* karya Ibnu Abidin 2/355 cet. al-Amiriyyah.

914 *Al-'Inaayah bihamisy Fathul Qadiir* 5/74.

buku), yaitu berpindahnya kepemilikan barang tersebut kepada si pembeli dan berhaknya si penjual terhadap harga yang berada dalam tanggungan si pembeli.

Ijab atau *qabul* adalah perbuatan yang menunjukkan kepada ridha melalui proses akad. Pembatasan dengan menggunakan kata-kata "dalam bentuk yang disyariatkan" adalah untuk mengeluarkan dari definisi akad keterikatan dalam bentuk yang tidak disyariatkan, seperti kesepakatan untuk membunuh si fulan, merusak hasil panennya, mencuri hartanya, menikah dengan karib kerabat yang mahram dan sebagainya. Semua itu tidak diizinkan secara syariat sehingga ia tidak memiliki dampak pada objek akad.

Pembatasan dengan kata-kata "menimbulkan efek terhadap objeknya" adalah untuk mengeluarkan ikatan antara dua perkataan yang tidak memiliki efek sama sekali, seperti kesepakatan masing-masing *syarik* (kongsi) untuk menjual bagiannya dari sebuah rumah atau tanah kepada temannya dengan bagian lain yang sama dengannya. Hal ini tidak ada efeknya dan tidak akan menimbulkan dampak apa-apa.

Secara undang-undang, akad sejalan dengan definisi kedua para fuqaha ini. Akad secara undang-undang adalah sejalannya dua kehendak untuk menimbulkan suatu efek seperti menciptakan sebuah *iltizam*, memindahkannya, merevisinya, atau mengakhirinya.[915] Menciptakan *iltizam* seperti jual beli dan sewa-menyewa, memindahkannya seperti *hiwalah*, merevisinya adalah seperti menangguhkan utang, mengakhirinya adalah seperti menggugurkan utang dan pembatalan penyewaan sebelum waktunya. Jadi, kedua definisi ini berdekatan.

Definisi ini, meskipun jelas dan mudah, namun definisi fuqaha dalam pandangan pakar syariat jauh lebih teliti, karena akad bukanlah kesepakatan antara dua kehendak semata melainkan kesepakatan atau keterikatan yang diakui oleh syariat. Karena, boleh jadi ada kesepakatan antara dua kehendak tetapi akad yang ditimbulkannya batal karena tidak terpenuhinya syarat-syarat yang dituntut oleh syariat. Ini artinya, definisi secara undang-undang juga mencakup akad yang batal.

Di samping itu, kesepakatan dua kehendak saja tanpa ada perantara untuk mengungkapkan kehendak tersebut baik dengan perkataan, isyarat, maupun perbuatan, tidak menunjukkan adanya akad. Dalam kondisi ini, kehendak hanyalah menjadi sesuatu yang tersembunyi dan tidak bisa dikenal. Dengan demikian, definisi undang-undang juga mencakup janji akad, padahal pada hakikatnya ia bukanlah akad.[916]

Akad dalam undang-undang Madani adalah salah satu bentuk kesepakatan. Tetapi, bukan setiap kesepakatan adalah akad, melainkan khusus untuk sesuatu yang mengandung *ta'arudh* (kontradiksi) antara dua maslahat, dan juga yang ditujukan pada objek temporal yang akan habis dan berakhir dengan satu kali perealisasian. Jadi, kesepakatan untuk menciptakan sebuah organisasi tidak dipandang sebagai akad, karena ia tidak mencerminkan adanya *ta'arudh* dalam maslahat, juga karena objek akadnya adalah kondisi yang terus-menerus serta bersifat kontinu. Selain itu, ia juga tidak bersifat kondisi yang temporal yang akan habis satu kali.

Akad dalam pandangan fiqih Islam tidak mengenal pengkhususan seperti ini. Oleh karena itu, pernikahan adalah akad, masuk Islam

---

915 *Al-Wasith* karya Dr. Sanhuri hlm. 138, *an-Nazhariyyah al-'Ammah li al-Iltizam* karya Dr. Abdul Hayy Hijazi hlm. 35 dan seterusnya.

916 *Al-Madkhal al-Fiqhi* oleh Prof. az-Zarqa' hlm. 134, *al-Madkhal* oleh Prof. Mushthafa Syalabi hlm. 315.

adalah akad, dan *dzimmah* (beban atau tanggung jawab) adalah akad, padahal ia adalah aturan-aturan yang bersifat kontinu dan boleh jadi tidak berdasarkan maslahat pribadi.

Akad dalam Islam selalu bergabung ke dalam aturan yang sudah ada sebelumnya, yaitu aturan untuk akad yang kuat yang telah diatur oleh syariat untuk dijalankan oleh manusia. Kewajiban setiap individu terikat secara utuh dengan hukum-hukum syariat yang telah mengatur akad-akad tersebut. Kesimpulannya, akad dalam perspektif undang-undang adalah sarana untuk meraih maslahat pribadi untuk setiap pihak yang melakukan akad. Sementara, akad dalam perspektif Islam adalah untuk meraih tujuan-tujuan syariat yang bersifat global.

a. Akad dan *Iltizam*

Iltizam adalah setiap *tasharruf* yang memunculkan hak, memindahkannya, merevisinya, atau mengakhirinya, baik muncul dari satu orang seperti wakaf, *ibra'*, dan talak tanpa kompensasi harta, maupun dari dua orang seperti jual beli, sewa-menyewa, dan talak yang mengandung kompensasi harta.

Jadi, *iltizam* sama dengan kata-kata akad dalam pengertian yang umum seperti disebutkan di atas, tetapi berbeda dengan kata-kata akad dalam pengertiannya yang khusus. Akad terbatas pada jenis *iltizam* tertentu, yaitu *iltizam* yang muncul dari dua orang seperti jual beli, sewa-menyewa, *rahn*, dan sebagainya. Sementara, *iltizam* mencakup sesuatu yang muncul dari satu orang seperti wakaf, nadzar, sumpah dan sebagainya, dan mencakup juga sesuatu yang muncul dari dua orang atau tercipta berdasarkan dua kehendak yang berpasangan seperti jual beli dan sewa-menyewa.

Akad dan *tasharruf*

Tasharruf adalah segala sesuatu yang muncul dari seseorang dengan kehendaknya, baik berupa perkataan maupun perbuatan, dan syariat memunculkan efek atas hal tersebut, baik berkenaan dengan kemaslahatan orang tersebut maupun tidak.

Berdasarkan hal ini, *tasharruf* mencakup perkataan yang muncul dari seseorang seperti jual beli, hibah, wakaf, pengakuan hak; dan perbuatan seperti menguasai hal-hal yang bersifat *mubah*, mengonsumsi, memanfaatkan, dan sebagainya, baik perkataan atau perbuatan itu untuk kemaslahatan orang tersebut seperti jual beli dan berburu maupun tidak seperti wakaf, wasiat, mencuri, membunuh, dan sebagainya.

Dengan demikian, jelaslah bahwa *tasharruf* itu ada dua macam: bersifat perbuatan dan perkataan. *Tasharruf* yang bersifat perbuatan adalah realitas materi (tampak nyata) yang muncul dari seseorang seperti merampas, merusak, mengambil utang, menerima barang, dan sebagainya. Sementara, *tasharruf* yang bersifat perkataan ada dua macam: bersifat akad dan non-akad. Yang bersifat akad adalah kesepakatan antara dua kehendak seperti *syirkah* dan jual beli. Sementara, yang non-akad terkadang hanya berupa pemberitaan tentang hak seperti klaim dan pengakuan, dan terkadang dimaksudkan untuk memunculkan sebuah hak atau mengakhirinya seperti wakaf, talak dan *ibra'*.

Berdasarkan hal ini, maka *tasharruf* lebih umum dari akad dan *iltizam*, karena ia mencakup perkataan dan perbuatan, mengatur *iltizam* dan yang non-*iltizam*. Boleh jadi, *tasharruf* yang bersifat perkataan tidak termasuk dalam pengertian akad walaupun dalam pengertiannya yang luas atau global, contohnya klaim dan pengakuan. Kesimpulannya, *tasharruf* lebih umum dari akad dan *iltizam*. Akad dalam pengertian yang umum sama dengan *iltizam*, *iltizam* lebih umum dari akad dalam pengertian yang khusus, akad dalam pengertian yang khusus adalah salah satu jenis *iltizam*

dan ia lebih khusus dari *tasharruf*. Karena, setiap akad adalah *tasharruf* tetapi tidak setiap *tasharruf* adalah akad.

b. Akad dan Kehendak Sendiri

Terkadang satu kehendak bisa secara mandiri menciptakan sebuah *iltizam*, sebagaimana ia juga bisa menciptakan akad dalam kondisi-kondisi tertentu berangkat dari objektivitas *iltizam* atau cara pikir yang bersifat pragmatis yang kita lihat dalam fiqih Islam, yang memandang *iltizam* lebih sebagai hubungan harta daripada hubungan pribadi antara dua pihak; pihak yang memberi utang (*da'in*) dan pihak yang berutang (*madin*).

Iltizam dengan satu kehendak maksudnya adalah komitmen tentang sesuatu di mana orang yang berkomitmen menjadi berutang kepada pihak lain dan pihak lain tersebut tidak ada ketika komitmen tersebut terjadi, seperti janji untuk memberi penghargaan atau hadiah untuk para pemuncak di antara orang-orang yang berhasil lulus di sebuah sekolah, atau untuk orang yang berhasil menemukan obat bagi penyakit tertentu misalnya.

Contoh-contoh *iltizam* dengan satu kehendak dalam fiqih Islam banyak sekali, di antaranya sebagai berikut.

Ji'alah

Yaitu, komitmen (janji) akan memberikan *ju'l*[917] atau upah tertentu untuk seseorang yang melakukan sebuah pekerjaan tanpa ada batasan masa tertentu. Ini adalah akad yang bersifat *ja'iz* (boleh) tetapi tidak *lazim* (mengikat) seperti memberikan upah bagi orang yang bisa menemukan barang yang hilang, bersedia membangun sebuah dinding, menggali sumur sampai menemukan air, lulus dalam ujian dengan nilai memuaskan, memperoleh kemenangan terhadap musuh dalam sebuah peperangan, mampu menyembuhkan penyakit tertentu, menemukan cara pengobatan yang jitu, menemukan sebuah alat baru di bidang industri misalnya, mampu menghafal Al-Qur'an, dan sebagainya.

Ji'alah ini dibolehkan oleh jumhur fuqaha dari kalangan Malikiyah, Syafi'iyyah, dan Hanabilah,[918] berdasarkan kisah Nabi Yusuf a.s. bersama saudara-saudaranya,

"Mereka menjawab, 'Kami kehilangan piala raja, dan siapa yang dapat mengembalikannya akan memperoleh (bahan makanan seberat) beban unta, dan aku jamin itu.'" **(Yusuf: 72)**

Hal ini juga dikuatkan oleh sabda Nabi saw. di Perang Hunain,

مَنْ قَتَلَ قَتِيْلاً فَلَهُ سَلَبُهُ

"Siapa yang membunuh seorang musuh maka ia berhak atas salab-nya."[919]

Kalangan Hanafiyah[920] tidak membolehkan *ji'alah* karena ia mengandung unsur *gharar* (ketidakjelasan) dan bahaya, artinya ada unsur ketidakjelasan dan berbagai kemung-

---

917 *Ju'l* adalah sesuatu yang diberikan kepada seseorang atas sebuah perbuatan (jasa) seperti upah untuk seorang pekerja, memberikan penghargaan kepada seorang tentara atas jasanya yang luar biasa dalam peperangan, dan sebagainya.

918 *Bidaayatul Mujtahid* 2/232 dan seterusnya, *asy-Syarhush Shaghiir* karya ad-Dardir 4/79 dan seterusnya, *al-Qawaaniin al-Fiqhiyyah* hlm. 275 dan seterusnya, *Mughnil Muhtaaj* 2/429 dan seterusnya, *al-Mughnii* 5/507 dan seterusnya, *Ghaayatul Muntahaa* 2/284.

919 *Salab* adalah perhiasan, harta, senjata, atau kuda yang ada pada musuh yang terbunuh. Hadits ini diriwayatkan oleh Ahmad dan Abu Dawud dari Anas dengan redaksi,

مَنْ قَتَلَ رَجُلاً فَلَهُ سَلَبُهُ

"Siapa yang membunuh seorang lelaki (musuh) maka ia berhak atas salab-*nya."* (*Nailul Authaar* 7/262)

920 *Al-Badaa'i'* 6/206.

kinan yang tidak pasti baik terhadap pihak yang menyatakan *iltizam*-nya, maupun pihak yang akan melakukan perbuatan yang diminta tersebut, karena ia tidak tahu secara pasti kerja seperti apa yang dibutuhkannya untuk melaksanakan perbuatan itu.

Undang-undang Madani Suriah pada materi 163 mendefenisikan *al-wa'd bil ja'izah* (janji memberikan hadiah) dengan mengalokasikan upah untuk seseorang yang tidak ditentukan siapa orangnya kecuali setelah melaksanakan perbuatan yang ditentukan oleh pihak *al-wa'id* (yang memberi janji). Undang-undang ini juga membolehkan untuk mundur (menarik diri kembali) apabila *al-wa'id* tidak menjelaskan batas pelaksanaan perbuatan yang tersebut.

Wakaf

Wakaf adalah menahan harta dari berbagai *tasharruf* dan mengalokasikan keuntungannya untuk amal-amal sosial dalam rangka mendekatkan diri kepada Allah SWT, seperti wakaf kepada lembaga-lembaga pendidikan, yayasan-yayasan sosial seperti rumah sakit, sekolah, pabrik-pabrik industri senjata, wakaf untuk si fulan, wakaf kepada lembaga sosial tertentu, dan sebagainya.

Wakaf terjadi dengan keinginan *al-waqif* (pihak yang berwakaf) saja. Jika wakaf itu untuk seseorang, ia berhak untuk menolaknya kemudian wakaf tersebut dialokasikan untuk lembaga-lembaga sosial yang ditentukan oleh *al-waqif.*

Ibra'

Ibra' adalah pengguguran seseorang terhadap haknya pada orang lain, seperti seorang *da'in* (orang yang memiliki piutang) menggugurkan utangnya yang ada dalam *dzimmah madin* (orang yang berutang). *Ibra'* tidak membutuhkan penerimaan dari pihak *madin,* namun ia akan tertolak jika si *madin* menolaknya di majelis *ibra'*. Karena, *ibra'* itu sendiri mengandung makna *tamlik* (artinya memberikan kepemilikan utang kepada *madin*), untuk menghindari jasa dan kebaikan yang diberikan oleh *da'in* kepadanya,[921] dan seseorang tidak bisa memberikan kepemilikan sesuatu kepada orang lain secara paksa, sehingga hal ini menurut jumhur fuqaha selain Malikiyah dipandang sebagai bentuk pengguguran hak. Sementara itu, Malikiyah—dalam pendapat yang kuat dalam madzhab mereka—mengatakan bahwa *ibra'* membutuhkan penerimaan *al-mubarra'* (pihak yang digugurkan kewajibannya), karena ia termasuk dalam kategori *tamlik* yang disyaratkan adanya *qabul* (penerimaan) sebagaimana halnya hibah dan sedekah.

Wasiat

Wasiat adalah *tamlik* (memberikan kepemilikan) yang diproyeksikan pada waktu setelah meninggal secara sukarela baik objek yang diberikan kepemilikan itu adalah benda maupun manfaat, seperti berwasiat sejumlah harta atau pemanfaatan rumah untuk si fulan atau untuk lembaga sosial setelah wafatnya *al-mushi* (pihak yang mewasiatkan). Jadi, wasiat merupakan akad yang terjadi dengan satu kehendak yaitu kehendak *al-mushi* saja, namun menurut Hanafiyah[922] ia tidak berlaku jika terjadi penolakan karena pihak *al-mushi* tidak berhak untuk memaksa seseorang menerima wasiatnya.

Para fuqaha sepakat, wasiat termasuk akad yang bersifat *ja'iz* dan tidak *lazim* (mengikat). Artinya, seorang *al-mushi* berhak untuk menarik kembali apa yang diwasiatkannya. Jadi, *ijab* untuk wasiat adalah rukun dalam

921 Maksudnya, boleh jadi si *madin* menolak *ibra'* karena tidak ingin berutang jasa kepada *da'in, penj*..

922 *Al-Lubaab Syarhul Kitaab* 4/170, *Tabyiinul Haqaa'iq* karya az-Zaila'i 6/182, 184, *Raddul Muhtaar 'alaa ad-Durrul Mukhtaar* 5/460.

wasiat, tetapi *qabul* dari pihak yang diwasiatkan setelah wafatnya *al-mushi* bukanlah rukun dalam wasiat, akan tetapi ia syarat berlakunya wasiat dan masuknya sesuatu yang diwasiatkan dalam kepemilikan orang yang diwasiatkan setelah meninggalnya *al-mushi*. Ini adalah pendapat fuqaha dari Malikiyyah, Hanafiyyah, Syafi'iyyah dan Hanabilah.[923]

Hakikat wasiat dalam pandangan syariat menurut mereka cukup hanya dengan *ijab* dari *al-mushi* saja dan tidak bergantung kepada *qabul* dari pihak yang diwasiatkan. Wasiat itu direalisasikan dari sepertiga harta warisan, dan wasiat tidak bisa direalisasikan kecuali dengan izin ahli waris. Wasiat kepada selain ahli waris tidak boleh lebih dari sepertiga harta warisan kecuali dengan persetujuan ahli waris.

Yamin (sumpah)

Yamin adalah akad yang menguatkan tekad seorang yang bersumpah (*al-halif*) untuk melakukan atau meninggalkan sesuatu,[924] seperti kalimat, "Demi Allah, saya akan memuliakan tetangga saya," atau "Saya akan mengajarkan anak yatim ini dengan biaya pribadi saya." Dengan kalimat tersebut, apa yang ditekadkannya menjadi utang dan wajib baginya melaksanakan sumpahnya. Jika tidak ia laksanakan, maka ia dianggap melanggar sumpah dan wajib membayar *kaffarah* sumpah.

Kafalah

Menurut selain Hanafiyah, *kafalah* adalah menggabungkan *dzimmah* penjamin dengan *dzimmah* orang yang dijamin dalam menunaikan sebuah hak, maksudnya adalah dalam masalah utang, sehingga utang itu menjadi tanggungan keduanya sekaligus. Kalangan Hanafiyyah membatasi penggabungan tersebut dalam hal menuntut utang saja. Jadi, *kafalah* merupakan *iltizam* seorang *kafil* (pihak yang memberikan *kafalah*) untuk menunaikan utang kepada *da'in* untuk menggantikan posisi *madin* ketika ia dituntut untuk menunaikannya.

Terjadinya *kafalah* cukup dengan adanya *iltizam* dari *kafil* untuk menunaikan utang dan ia ridha untuk menunaikannya. Ini adalah pendapat Malikiyah, Syafi'iyyah, Hanabilah, dan Abu Yusuf dari kalangan Hanafiyyah.[925] Jadi, rukun *kafalah* hanya *ijab*, sementara *qabul* dari pihak *da'in* ataupun *madin* tidak menjadi rukun menurut mereka. Dengan demikian, *kafalah* adalah *iltizam* dari satu pihak. Sementara itu, Abu Hanifah dan Muhammad ibnul Hasan[926] berpendapat bahwa rukun *kafalah* adalah *ijab* dari *kafil* dan *qabul* dari *da'in*.

c. Akad dengan Satu Keinginan

Prinsip umum dalam akad adalah pengakad atau pihak yang berakad itu lebih dari satu. Artinya, akad itu muncul dari *ijab* dan *qabul* yang menjadi wadah untuk mengungkapkan keinginan pihak-pihak yang berakad, karena akad akan memunculkan efek-efek yang bersifat kontradiktif dan hak-hak atau *iltizamat* yang saling berlawanan, seperti menyerahkan barang dan menerimanya, tuntutan untuk menyerahkan barang dan tuntutan untuk menerima harga, mengembalikan barang karena cacat, membatalkan akad karena ada *khiyar* (opsi), dan sebagainya.

Adalah mustahil jika orang yang sama menjadi pihak yang menyerahkan dan sekaligus pihak yang menerima, pihak yang menuntut dan sekaligus pihak yang dituntut, pihak

923 *Bidaayatul Mujtahid* 2/330, *asy-Syarhul Kabiir* karya ad-Dardir 4/424, *Mughnil Muhtaaj* 3/53, *Ghaayatul Muntahaa* 2/351 dan *al-Mughnii* 6/25.

924 *Fathul Qadiir* 4/2 dan *Tabyiinul Haqaa'iq* 3/106.

925 *Asy-Syarhush Shaghiir* karya ad-Dardir 3/429 dan seterusnya, *Mughnil Muhtaaj* 2/200, *al-Muhadzdzab* 1/340 dan *al-Mughnii* 5/535.

926 *Fathul Qadiir* 5/390, *al-Badaa'i'* 6/2, *ad-Durrul Mukhtaar* 4/261 dan *Majma'udh Dhamanaat* hlm. 275.

yang memberikan kepemilikan dan pihak yang memilikinya. Ini semua membuat akad mesti terjadi antara dua pihak dan masing-masingnya memiliki kehendak, pengungkapan dan *iltizam*, bukan dari satu orang yang tidak memiliki selain satu kehendak saja.

Akan tetapi, sebagai pengecualian dari prinsip dasar ini, sebagian fuqaha membolehkan adanya akad dengan satu pihak saja dalam beberapa kondisi dalam jual beli dan pernikahan.

Jual beli dengan satu pengakad

Kalangan Hanafiyah selain Zufar[927] membolehkan terjadinya jual beli dengan kehendak satu orang saja, namun memiliki dua sifat sekaligus; sebagai wakil dari penjual dan pembeli dalam saat yang sama, dan ini dalam kondisi-kondisi yang sangat jarang terjadi yaitu seorang bapak, *washi* (pihak yang diberi wasiat) atau kakek membeli harta anaknya yang masih kecil untuk dirinya, atau menjual hartanya dari sang anak, dan seorang hakim atau utusan yang melakukan jual beli mewakili dua pihak akad. Karena dalam hal ini, hak-hak akad tidak kembali kepada hakim (maksudnya ia tidak memiliki kewajiban untuk *iltizam* sedikit pun seperti *iltizam* untuk menyerahkan barang atau membayar harga), maka ia berada dalam posisi sebagai utusan, sementara utusan berbeda dengan wakil dari kedua belah pihak, di mana hak-hak akad tidak bisa dibebankan kepadanya, karena ia hanya ibarat duta yang membantu mengungkapkan perkataan pihak yang sesungguhnya. Maka, seorang hakim dan utusan boleh melakukan akad untuk mewakili kedua belah pihak sekaligus, tetapi tidak boleh bagi wakil kedua pihak untuk melakukan hal yang sama.

Akan tetapi, interaksi bapak dengan sang anak untuk dirinya dibatasi dengan ketentuan yaitu harga dari barang tersebut adalah harga standar atau dengan sedikit mengalami kerugian yang memang biasa terjadi di antara manusia, karena seorang bapak seharusnya memiliki rasa sayang dan kasih yang sempurna serta penjagaan yang penuh terhadap kemaslahatan sang anak.

Adapun *washi* dari bapak, interaksinya dengan sang anak—menurut Abu Hanifah dan Abu Yusuf—dibatasi dengan ketentuan *tasharruf* yang dilakukannya terhadap harta sang anak untuk dirinya adalah dengan harga standar atau dengan sesuatu yang mengandung manfaat yang jelas bagi anak yang yatim[928] karena itu akan menyenangkan bapaknya. Pada lahirnya, seorang bapak tidak akan ridha dengan hal tersebut kecuali karena ia sangat sayang pada anaknya. Muhammad ibnul Hasan tidak membolehkan *tasharruf* seorang *washi* pada harta sang anak untuk dirinya dengan harga standar. Karena kalaupun ada sedikit *tasahul* (bermudah-mudah) pada si bapak, hal itu karena rasa sayangnya, berbeda dengan seorang *washi*.

Kalangan Hanabilah membolehkan seorang pengakad melakukan akad atas nama dua pihak seperti halnya seorang wakil dari kedua pihak mengadakan akad jual beli dan akad-akad lainnya seperti sewa-menyewa misalnya. Karena hak-hak akad, efek dan *iltizam*-nya—menurut mereka—kembali kepada si *muwakkil* (pihak yang mewakilkan) yang memiliki kewenangan asli. Mereka juga membolehkan hal itu dalam akad nikah dan *da'wa* (klaim untuk pengadilan). Jadi, orang yang sama bisa menjadi wakil dalam klaim tersebut mewakili *mudda'i* (pihak penggugat) dan

927 *Al-Badaa'i'* 2/232, 5/136, *Raddul Muhtaar* karya Ibnu Abidin 4/5, *Fathul Qadiir* 2/428 dan *Tabyiinul Haqaa'iq* 6/211.

928 Manfaat yang jelas dalam *'aqar* adalah ketika seorang *washi* membeli harta sang anak untuk dirinya dengan harga yang berlipat lalu menjual dengan setengah harganya. Dalam nukilan madzhab disebutkan yaitu dengan menjual sesuatu yang berharga 15 dengan harga 10, dan membeli sesuatu yang berharga 10 dengan harga 15.

mudda'a 'alaih (tergugat), sebagai representasi kemaslahatan kedua pihak, menyampaikan alasan dan bukti atau membela kemaslahatan keduanya.[929]

Diriwayatkan dari Imam Malik bahwa seorang wakil dan *washi* bisa membeli untuk diri mereka harta *muwakkal* (orang yang diwakilkan) dan anak yatim apabila tidak ada unsur pilih kasih di sana.[930]

Pernikahan dengan satu pengakad

Jumhur Hanafiyyah selain Zufar membolehkan seseorang untuk mewakili dua pihak dalam akad nikah dengan melakukan *ijab* yang sekaligus juga berposisi sebagai *qabul* dalam lima bentuk:[931]

Apabila orang tersebut wali dari kedua pihak, seperti seorang kakek menikahkan putri dari anaknya yang masih kecil dengan putra dari anaknya (yang lain, *penj.*) yang masih kecil.

Apabila ia menjadi wakil dari kedua pihak, seperti ia mengatakan, "Aku nikahkan *muwakkil*-ku si fulan (pria yang mewakilkan kepadaku) dengan *muwakkilah*-ku si fulanah (wanita yang mewakilkan padaku)."

Apabila ia menjadi *ashil* (pihak utama) dari satu pihak dan wali dari pihak yang lain, seperti anak paman menikahi putri pamannya yang masih kecil yang berada dalam pengasuhannya, lalu ia berkata di depan para saksi, "Aku menikahi putri pamanku si fulanah."

Apabila ia *ashil* dari satu pihak dan wakil dari pihak yang lain, sebagaimana jika seorang wanita mewakilkan pada seorang lelaki untuk menikahkan dirinya dengannya.

Apabila ia wali dari satu pihak dan wakil dari pihak yang lain, seperti ia mengatakan, "Aku nikahkan putriku dengan *muwakkil*-ku (pria yang mewakilkan padaku)."

Faktor sahnya akad nikah dalam kondisi-kondisi tersebut adalah karena seorang pengakad hanyalah duta dari *ashil* (pihak yang sesungguhnya) atau juru bicaranya sehingga ia tidak akan menanggung *iltizam* apa pun dari akad tersebut, dan seseorang bisa saja untuk menjadi juru bicara dari dua orang dengan dua sifat atau posisi yang berbeda.

Imam asy-Syafi'i[932] berkata, "Nikah boleh dilakukan dengan satu pengakad apabila ia menjadi wali dari kedua belah pihak, tetapi hanya dalam kondisi jika ia seorang kakek. Kakek berhak menikahkan kedua cucunya satu sama lain dan ia sendiri saja yang melakukan akad mewakili kedua belah pihak. Hal ini karena ada kebutuhan untuk itu ketika tidak ada wali lain yang setingkat dengannya dan pewaliannya lebih kuat serta rasa kasihnya lebih besar dibanding wali-wali yang lain."

Kesimpulannya, sesungguhnya akad dalam pengertian yang khusus tidak bisa terwujud dengan kehendak satu orang, melainkan mesti adanya kesesuaian dan berhimpunnya dua kehendak. Adapun akad jual beli atau nikah dalam kondisi-kondisi di atas, meskipun hanya dilakukan oleh satu orang. Tetapi pada hakikatnya ia merepresentasikan dua sifat, sehingga ungkapan dari satu orang yang menunjukkan dua kehendak yang sama bisa menggantikan posisi dua ungkapan dari dua pengakad yang berbeda.[933]

---

929 *Kasysyaful Qinaa'* 2/238, *al-Mughnii* 5/109, *Mathaalib Ulin Nuhaa fii Syarh Ghaayatil Muntahaa* karya as-Suyuthi ar-Rahibani 3/464 cet. al-Maktab al-Islami di Damaskus.

930 *Al-Qawaaniin al-Fiqhiyyah* hlm. 328

931 *Al-Badaa'i'* 2/231, 5/137.

932 *Nihaayatul Muhtaaj* 5/192 dan seterusnya.

933 Undang-undang Madani Mesir dan Suriah nomor 109 melarang akad seseorang dengan dirinya sendiri baik akad itu untuk kepentingan dirinya maupun untuk kepentingan orang lain, kecuali apabila sebelumnya si *ashil* memberikan izin untuk seorang wakil melakukan akad dengan dirinya sendiri, atau ada keterangan dalam undang-undang, atau undang-undang perdagangan membolehkan hal itu (*al-Wasith* oleh as-Sanhuri hal 202).

Ada perbedaan lain antara kedua hal tersebut dari segi hukum (artinya dampak yang ditimbulkan oleh akad) yaitu akad mesti ditunaikan oleh pengakad baik secara agama maupun secara hukum dengan kesepakatan para fuqaha, berdasarkan firman Allah SWT,

يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَوْفُوا۟ بِٱلْعُقُودِ .... ﴿١﴾

"Wahai orang-orang yang beriman! Penuhilah janji-janji...." **(QS. al-Maa'idah: 1)**

dan juga firman Allah SWT,

"...dan penuhilah janji...." **(al-Israa': 34)**

Adapun janji, ia tidak mesti ditunaikan secara hukum. Ia hanya dianjurkan dan dituntut secara agama dan termasuk akhlak yang mulia. Maka, seandainya seseorang berjanji pada orang lain untuk menjual, meminjamkan, atau menghibahkan sesuatu misalnya, ia tidak bisa dipaksa untuk menunaikan janjinya tersebut dengan menggunakan kekuatan pengadilan. Ia hanya dianjurkan untuk menunaikannya secara agama, berdasarkan firman Allah SWT,

"Wahai orang-orang yang beriman! Mengapa kamu mengatakan sesuatu yang tidak kamu kerjakan? (Itu) sangatlah dibenci di sisi Allah jika kamu mengatakan apa-apa yang tidak kamu kerjakan." **(ash-Shaff: 2-3)**

Nabi saw. bersabda,

آيَةُ الْمُنَافِقِ ثَلَاثٌ إِذَا حَدَّثَ كَذَبَ وَإِذَا وَعَدَ أَخْلَفَ وَإِذَا اؤْتُمِنَ خَانَ

"Tanda-tanda orang munafik ada tiga: apabila berbicara berdusta, apabila berjanji memungkiri, dan apabila dipercaya berkhianat."[934]

Inilah pendapat yang tersebar di kalangan para fuqaha. Akan tetapi, ada pendapat-pendapat yang bertentangan dengan pendapat yang tersebar ini. Terkadang ada baiknya juga ketika janji itu diharuskan untuk ditunaikan secara hukum atau pengadilan dalam kondisi-kondisi tertentu.

Ibnu Syubrumah[935] berkata, "Seorang yang berjanji mesti diharuskan dan dipaksa untuk menunaikan janjinya secara hukum (pengadilan)." Kalangan Hanafiyyah mengatakan, janji mesti ditunaikan apabila dikaitkan dengan syarat, untuk menghindari adanya penipuan terhadap orang yang telah dijanjikan. Mereka mengungkapkan hal itu dengan sebuah kaidah fiqih,

اَلْمَوَاعِيْدُ بِصُوْرَةِ التَّعَالِيْقِ تَكُوْنُ لَازِمَةً

"Janji-janji dalam bentuk ta'aliq (kaitan-kaitan atau syarat) bersifat mengikat." (Materi nomor 38 di Majalah al-Ahkam al-'Adliyyah).

Ibnu Nujaim berkata, "Janji tidak mesti ditunaikan (secara hukum) kecuali ia dikaitkan dengan sesuatu," misalnya seseorang berkata, "Apabila si fulan tidak memberikan padamu harga barang yang dibelinya, aku yang akan memberikannya padamu." Maka, di saat itu ia mesti memberikannya karena janji tersebut telah menggunakan sifat *iltizam* dan *ta'ahhud* (janji yang mesti).

Kalangan Malikiyyah mengatakan,[936] seseorang yang berjanji mesti menunaikan janjinya secara hukum jika ia memasukkan pihak

934 HR *asy-Syaikhan* (Bukhari dan Muslim), at-Tirmidzi, dan an-Nasa'i dari Abu Hurairah.

935 Ia adalah Abdullah bin Syubrumah; seorang hakim dan ahli fiqih dari kalangan tabi'in, dilahirkan tahun 72 Hijriah dan wafat tahun 144 hijriah (*Tahdzibut Tahdzib* 5/250).

936 *Al-Furuq* karya al-Qarrafi 5/24-25, *al-Muhallaa* karya Ibnu Hazm 8/33 nomor 1125.

yang dijanjikan dalam satu sebab, atau janjinya itu disertai dengan menyebutkan sebab, sebagaimana dikatakan oleh Ashbagh dari kalangan Malikiyah. Karena dalam kondisi ini, janji menjadi sangat kuat untuk direalisasikan.

Contoh kondisi pertama adalah seseorang berkata, "Hancurkan rumahmu dan aku akan meminjamkan padamu biaya untuk membangunnya kembali," atau "Pergilah naik haji dan aku akan meminjamkan biaya padamu," atau "Belilah sebuah barang dan aku akan meminjamkan biayanya padamu," atau "Nikahilah seorang wanita dan aku akan meminjamkan biaya padamu." Lalu orang yang dijanjikan melakukan hal tersebut, maka wajiblah bagi orang yang menjanjikan untuk meminjamkan biayanya karena ia telah memasukkan orang yang dijanjikan dalam sebuah *iltizam*.

Contoh kondisi kedua menurut Ashbagh adalah seseorang berkata, "Nikahilah atau belilah dan aku akan meminjamkan biaya padamu," maka ia mesti memenuhi janjinya meskipun orang yang dijanjikan tidak melakukan langsung pernikahan atau pembelian. Maksudnya, baik orang yang dijanjikan itu menikah atau membeli maupun tidak, orang yang menjanjikan tetap diharuskan menunaikan apa yang ia janjikan untuk menghindari kemudharatan yang timbul pada orang yang dijanjikan akibat penipuan yang dilakukan oleh orang yang menjanjikan.

Jika seseorang menjanjikan sesuatu tanpa menyebutkan sebab seperti ia mengatakan kepada seseorang, "Pinjamkan aku segini..." lalu orang tersebut menjawab, "Ya," ia tidak mesti memenuhi janjinya. Undang-undang konvensional Madani sejalan dengan pendapat Ibnu Syubrumah dan beberapa fuqaha Malikiyah, bahwa janji dengan cara akad atau perbuatan mesti ditunaikan secara undang-undang.

2. PEMBENTUKAN AKAD

Pembahasan ini mencakup tiga sub bahasan:

a. Rukun Akad

Rukun dalam terminologi ulama Ushul dari kalangan Hanafiyah adalah sesuatu yang adanya sesuatu yang lain bergantung kepadanya dan ia merupakan bagian dari hakikat sesuatu tersebut. Dalam ibadah, rukuk, sujud, dan membaca Al-Qur'an termasuk rukun-rukun shalat. Dalam muamalah, *ijab* dan *qabul* atau yang menggantikan posisi keduanya adalah rukun akad. Jadi, rukun akad adalah segala sesuatu yang mengungkapkan kesepakatan dua kehendak atau yang menggantikan posisinya baik berupa perbuatan, isyarat maupun tulisan.[937]

Inilah pendapat Hanafiyah. Sementara, unsur-unsur atau pilar-pilar lainnya yang menjadi fondasi akad seperti objek yang diakadkan dan dua pihak yang berakad merupakan kelaziman-kelaziman akad yang mesti ada untuk membentuk sebuah akad. Karena, adanya *ijab* dan *qabul* menghendaki adanya dua pihak yang berakad, dan hubungan kedua pengakad tersebut tidak akan terjadi kecuali dengan adanya objek yang efek dari hubungan tersebut akan tampak padanya.

Kalangan selain Hanafiyah[938] berpendapat bahwa akad memiliki tiga rukun yaitu *'aqid* (pengakad), *ma'qud 'alaih* (objek yang diakadkan) dan *shighat*. *'Aqid* dalam jual beli adalah penjual dan pembeli, *ma'qud 'alaih* adalah harga dan barang, sementara *shighat* adalah *ijab* dan *qabul*. Hal ini didasarkan kepada definisi

937 *Fathul Qadiir* 5/74, *al-Badaa'i'* 5/133 dan *Raddul Muhtaar* karya Ibnu Abidin 4/5.

938 *Asy-Syarhul Kabiir* karya ad-Dardir dan *Hasyiyah ad-Dasuqi* 3/2, *Mughnil Muhtaaj* 2/3, *Ghaayatul Muntahaa* 2/3 dan *al-Qawaaniin al-Fiqhiyyah* hlm. 245.

rukun menurut jumhur, yaitu sesuatu yang adanya sesuatu yang lain bergantung kepadanya meskipun ia bukan bagian dari hakikatnya. Namun bagaimanapun perbedaan yang ada, semuanya hanyalah istilah yang pada akhirnya tidak banyak berpengaruh pada subtansi.

Definisi *Ijab* dan *qabul*

Ijab dan *qabul* membentuk *shighat* akad. Artinya, keduanya merupakan ungkapan yang menunjukkan adanya kesepakatan dua pihak yang sedang berakad.

Kalangan Hanafiyah[939] mendefinisikan keduanya sebagai berikut.

Ijab adalah melakukan perbuatan tertentu yang menunjukkan kerelaan dan yang muncul pertama kali dari salah seorang dari dua orang yang berakad, atau sesuatu yang menggantikan posisinya, baik ia timbul dari *mumallik* (orang yang memberikan kepemilikan) maupun *mutamallik* (orang yang memiliki).[940]

Jadi, ucapan pengakad yang pertama dalam sebuah jual beli adalah *ijab*, baik ia muncul dari penjual maupun pembeli. Apabila seorang penjual mengatakan pertama kali, "Saya jual," maka itu adalah *ijab*. Apabila seorang pembeli yang memulainya dengan mengatakan, "Saya beli dengan harga segini..." maka itulah *ijab*.

Sementara *qabul* adalah apa yang disebutkan setelah itu oleh salah seorang di antara dua orang yang berakad yang menunjukkan persetujuan dan ridhanya atas *ijab* yang diucapkan pihak pertama.[941]

Jadi, yang dipandang adalah segi kemunculannya apakah pertama atau kedua, baik ia muncul dari pihak penjual maupun dari pihak pembeli untuk akad jual beli.

Menurut selain Hanafiyah,[942] *ijab* adalah sesuatu yang muncul dari orang yang memiliki hak untuk memberikan kepemilikan meskipun munculnya terakhir. Sementara, *qabul* adalah sesuatu yang muncul dari orang yang akan memperoleh kepemilikan meskipun munculnya pertama kali.

Jadi, dalam akad jual beli, apabila seorang pembeli mengatakan, "Saya beli darimu barang ini dengan harga segini," lalu penjual mengatakan, "Saya jual padamu dengan harga tersebut," maka jual beli pun terjadi, dan *ijab* adalah ucapan yang muncul dari si penjual karena ia yang menjadi *mumallik*, sementara *qabul* adalah ucapan yang muncul dari si pembeli meskipun munculnya lebih dulu.

Pada hakikatnya, penamaan salah satu dari ungkapan dua orang yang berakad sebagai *ijab* dan ungkapan yang lain sebagai *qabul* hanyalah penamaan secara istilah semata, tidak ada pengaruh yang signifikan dari penamaan tersebut. Secara umum, *ijab* itu muncul dari penjual pertama kali, sementara *qabul* muncul setelah itu dari pembeli.

b. Unsur-Unsur Akad

Yang dimaksud dengan unsur-unsur akad adalah penopang-penopang yang dengannya muncullah akad dan akad tidak akan ada kecuali jika ia ada. Unsur-unsur itu ada empat: *shighat*, *ta'aqud* (proses akad), *'aqidan* (dua orang pengakad), *mahall* dan *maudhu'* akad.

1) Shighat Akad

Shighat akad adalah sesuatu yang muncul dari kedua orang yang berakad dan menunjuk-

939 *Raddul Muhtaar* karya Ibnu Abidin dan *ad-Durrul Mukhtaar* 4/6 dan referensi-referensi sebelumnya.

940 Dalam Majalah pada materi nomor 101, *ijab* didefinisikan sebagai ucapan pertama yang muncul dari salah seorang diantara dua orang yang berakad untuk menciptakan *tasharruf*. Hal tersebut menjadi faktor sebuah *tasharruf* berlaku dan memiliki efek.

941 Dalam materi nomor 102, Majalah mendefinisikan *qabul* sebagai ucapan kedua yang muncul dari salah seorang diantara dua orang yang berakad untuk menciptakan *tasharruf* dan dengan itu akadpun sempurna.

942 *Syarhul Manhaaj* karya al-Anshari 2/180 dan seterusnya, *Kasysyaful Qinaa'* 2/3, *Ghaayatul Muntahaa* 2/3 dan seterusnya, *asy-Syarhul Kabiir* karya ad-Dardir dan *Hasyiyah ad-Dasuqi* 3/3.

kan adanya keinginan batin dari keduanya untuk membuat akad dan menyempurnakannya. Keinginan batin itu dapat diketahui melalui lafaz, perkataan, atau yang menggantikan posisinya seperti perbuatan, isyarat atau tulisan. *Shighat* yang dimaksud di sini adalah *ijab* dan *qabul*.

Seluruh syariat sepakat bahwa adanya akad bergantung kepada munculnya sesuatu yang menunjukkan adanya saling ridha dari masing-masing pihak dengan cara menciptakan *iltizam* antara keduanya. Inilah yang disebut dengan *shighat* akad menurut fuqaha kita, yang oleh kalangan hukum disebut pengungkapan keinginan. Pembahasan tentang hal ini tidak terlepas dari penjelasan tentang bentuk-bentuk *shighat* dan syarat-syaratnya.

a) Cabang Pertama: Bentuk-Bentuk Shighat Ijab dan Qabul

Pengungkapan keinginan sebuah akad bisa dilakukan dengan berbagai *shighat* yang dalam kebiasaan yang berlaku atau dari segi terminologi menunjukkan kepada pembentukan akad, baik dengan perkataan, perbuatan, isyarat, maupun tulisan. Bentuk-bentuk *shighat* ini telah dijelaskan oleh materi nomor 173 dan 174 pada Majalah, sebagaimana dijelaskan juga oleh materi 1/93 dalam Undang-undang Madani Suriah.

Pertama: Lafaz atau perkataan

Lafaz adalah cara alami dan mendasar untuk mengungkapkan keinginan yang tersembunyi. Ia merupakan yang paling banyak digunakan dalam berbagai akad karena mudah dan memiliki makna yang kuat dan jelas, sehingga ia selalu digunakan apabila seorang pengakad mampu menggunakannya dan dengan bahasa apa saja yang dipahami oleh kedua pihak yang berakad. Tidak ada ungkapan khusus yang disyaratkan. Ia bisa dilakukan dengan semua lafaz yang menunjukkan adanya saling ridha dan sesuai dengan kebiasaan atau adat setempat, karena inti utama dalam setiap akad adalah keridhaan, berdasarkan firman Allah SWT,

...إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَـٰرَةً عَن تَرَاضٍ مِّنكُمْ.... ﴿٢٩﴾

"...kecuali dalam perdagangan yang berlaku atas dasar suka sama suka di antara kamu...." **(an-Nisaa': 29)**

Juga, sabda Rasulullah saw.,

إِنَّمَا الْبَيْعُ عَنْ تَرَاضٍ

"Sesungguhnya jual beli itu dengan saling ridha."

Materi lafaz

Berdasarkan hal di atas maka tidak disyaratkan dalam akad seperti akad jual beli, penyewaan, jaminan, hibah, dan sebagainya lafaz tertentu atau ungkapan yang khusus, seperti ucapan seorang penjual, "Aku jual dengan harga segini...," atau ucapan, "Aku jadikan barang ini milikmu dengan harga segini...," atau, "Aku berikan padamu dengan harga segini...," atau, "Aku hibahkan padamu dengan harga segini...," lalu si pembeli mengatakan, "Aku beli...," atau, "Aku terima...," "Aku ridha...," "Ambillah uang ini dan berikan barangnya...."

Adapun untuk akad nikah, para fuqaha berbeda pendapat tentang lafaz yang digunakan melihat kepada suci dan sakralnya akad ini.

Kalangan Hanafiyyah dan Malikiyyah berpendapat,[943] akad nikah sah dengan semua lafaz yang menunjukkan kepada pemilikan sesuatu secara langsung seperti *tazwij*, nikah, *tamlik*, *ja'l*, hibah, *'athiyyah* dan *shadaqah*, de-

---

943 *Fathul Qadiir* 2/346, *ad-Durrul Mukhtaar wa Raddul Muhtaar* karya Ibnu Abidin 2/368 dan seterusnya, *al-Qawaaniin al-Fiqhiyyah* hlm. 195, *asy-Syarhul Kabiir* karya ad-Dardir 2/220 dan seterusnya, *Bidaayatul Mujtahid* 2/168.

ngan syarat adanya niat atau *qarinah* (indikasi) yang menunjukkan bahwa yang dituju dari lafaz tersebut adalah nikah, dan dengan syarat para saksi memahami apa yang dimaksud. Karena akad nikah seperti halnya akad-akad yang lain muncul dengan adanya saling ridha antara kedua pihak yang berakad, maka sah dilakukan dengan setiap lafaz yang menunjukkan saling ridha dan keinginan keduanya. Lafaz hibah terdapat di dalam Al-Qur'an dan ini menunjukkan sahnya lafaz tersebut digunakan dalam melakukan akad nikah, sebagaimana halnya di dalam sunnah juga terdapat pemakaian ungkapan *tamlik*.

Adapun yang terdapat dalam Al-Qur'an adalah firman Allah SWT,

"...dan perempuan mukmin yang menyerahkan dirinya kepada Nabi kalau Nabi ingin menikahinya, sebagai kekhususan bagimu, bukan untuk semua orang mukmin...." **(al-Ahzaab: 50)**

Kekhususan untuk Nabi saw. di mana Allah SWT mengatakan, *"...sebagai pengkhususan bagimu...."* (al-Ahzaab: 50) bukan dalam hal sahnya pernikahan dengan menggunakan lafaz hibah melainkan dalam hal sahnya nikah tanpa mahar.

Sementara, yang terdapat di dalam sunnah adalah sabda Nabi saw. kepada seorang sahabat yang meminang seorang wanita untuk menghafal beberapa surat dalam Al-Qur'an,

مَلَّكْتُكَهَا بِمَا مَعَكَ مِنَ الْقُرْآنِ

"Aku milikkan engkau padanya dengan hafalan Al-Qur'an yang engkau punya."[944]

Akad nikah tidak sah dengan menggunakan lafaz yang tidak bermakna kepemilikan seperti *ijarah* (penyewaan), *i'arah* (peminjaman), wasiat, *rahn* (jaminan), *wadi'ah* (titipan), dan sejenisnya, dan tidak pula dengan lafaz-lafaz yang salah seperti *tajawwaztu* (yang seharusnya adalah *tazawwajtu, penj.*).

Para fuqaha Syafi'iyyah dan Hanabilah[945] berpendapat, disyaratkan untuk sahnya sebuah akad nikah menggunakan dua lafaz saja: *zawwaja* atau *nakaha*, atau yang terambil dari akar kedua lafaz tersebut bagi orang yang memahami bahasa Arab. Adapun bagi orang yang tidak memahami bahasa Arab maka nikah itu sah dengan ungkapan yang mengandung tujuan yang dimaksud.

Disyaratkan juga, lafaz tersebut mesti dipahami karena akad nikah sangat sakral, karena nikah itu digunakan untuk menghalalkan seorang wanita yang sebelumnya *hurrah* (tidak terikat, *penj.*) dan untuk tujuan-tujuan mulia seperti memperbanyak keturunan, mengekalkan jenis manusia di muka bumi, membentuk keluarga, dan sebagainya. Jadi, di dalam nikah terkandung makna *ta'abbud* kepada Allah dengan memperbanyak jumlah hamba Allah yang akan menyembah-Nya dan semua itu mengharuskan kita untuk konsisten dengan aturan yang telah ditetapkan syariat, sementara di dalam Al-Qur'an tidak digunakan selain dua lafaz ini saja yaitu nikah dan *tazwij*. Penggunaan tersebut terdapat dalam lebih dari dua puluh ayat, di antaranya,

"...maka nikahilah perempuan (lain) yang kamu senangi...." **(an-Nisaa': 3)**

Di antaranya juga,

"... Maka ketika Zaid telah mengakhiri keperluan terhadap istrinya (menceraikannya), Kami nikahkan engkau dengan dia (Zainab)...." **(al-Ahzaab: 37)**

944 *Muttafaq 'alaih* antara al-Bukhari, Muslim, dan Ahmad (*Nailul Authaar* 6/170).
945 *Mughni Muhtaaj* 3/139, *al-Mughnii* 6/532 dan seterusnya.

Boleh jadi pendapat Hanafiyyah dan Malikiyyah lebih kuat karena pernikahan tidak beda dengan akad-akad yang lain, sehingga dengan demikian ia sah dilakukan dengan setiap lafaz yang mengandung indikasi ridha dan kehendak.

***Shighat* lafaz atau jenis perbuatan**

Para fuqaha sepakat sahnya akad dengan menggunakan *fi'il madhi* (kata kerja yang menunjukkan masa yang telah lampau, *penj.*), karena *shighat* seperti ini lebih menunjukkan pada sesuatu yang diinginkan dan lebih dekat untuk membuktikan maksud seseorang yaitu untuk memunculkan akad saat itu juga. Dengan *shighat* tersebut, akad terjadi tanpa membutuhkan hal lain seperti niat atau *qarinah* (tanda-tanda).

Manusia juga telah terbiasa menggunakan *shighat* ini.[946] Islam juga mengakuinya dan bahkan digunakan oleh Rasulullah saw. dalam semua akad karena *shighat* seperti ini bermakna sempurnanya akad saat itu juga dan ia dapat menjadi indikasi adanya keinginan yang pasti dan terjadinya sesuatu secara pasti tanpa mengandung kemungkinan pengertian lain seperti lafaz *bi'tu* (aku jual), *isytaraytu* (aku beli), *rahantu* (aku jaminkan), *wahabtu* (aku hibahkan), *zawwajtu* (aku nikahkan), *a'artu* (aku pinjamkan), *qabiltu* (aku terima), dan sebagainya.

Para fuqaha juga sepakat, akad sah dengan menggunakan *shighat mudhari'* (kata kerja yang menunjukkan masa sekarang atau akan datang, *penj.*) apabila terpenuhi adanya niat pada saat itu atau ada *qarinah* yang menjadi indikasi adanya keinginan untuk menciptakan akad saat itu juga, karena *mudhari'* biasanya digunakan untuk menunjukkan masa sekarang dan akan datang, jadi ia mengandung kemungkinan janji dan tawar menawar. Maka, mestilah ada niat untuk memastikan yang dimaksud saat itu dan menciptakan akad saat itu, seperti lafaz *abi'u* (saya menjual), *asytari* (saya membeli), *uzawwijuka* (saya nikahkan engkau), *aqbal* (saya terima), dan *ardha* (saya ridha).

Menurut pendapat yang paling kuat, akad juga sah dengan menggunakan jumlah *ismiyyah*[947] seperti *ana bai' laka kadza* (saya penjual atau menjual padamu dengan harga segini), atau *ana wahib laka kadza* (saya pemberi atau menghibahkan padamu segini), lalu pihak kedua berkata, "*ana qabil* (saya terima)" atau ia berkata, "Ya."

Para fuqaha berbeda pendapat apakah akad bisa dengan menggunakan lafaz *amr* (kata kerja yang menunjukkan perintah, *penj.*) yang digunakan untuk mengungkapkan masa selanjutnya, seperti: *bi'ni* (jual pada saya), *isytari minni* (beli dari saya), *ajirni* (sewakan pada saya), *khudzhu bikadza* (ambillah dengan harga segini) dan sebagainya.

Kalangan Hanafiyyah[948] berpendapat, sesungguhnya selain akad nikah, tidak sah satu akad pun dengan menggunakan lafaz *amr* meskipun ia telah meniatkannya, selama pihak yang menggunakan lafaz *amr* tersebut tidak mengucapkan sekali lagi kalimat seperti: saya beli, saya jual atau saya sewa, karena lafaz *amr* hanyalah bermakna tuntutan dan pembebanan, sehingga ia tidak bisa dipandang sebagai sebuah *qabul* maupun *ijab*. Atau ungkapan yang digunakan mengindikasikan *ijab* atau *qabul* yang dapat dipahami secara tersirat berdasarkan substansi yang dikandungnya, seperti seorang pembeli mengatakan, "Aku beli

---

946 Majalah dalam materi nomor 168 menjelaskan sebagai berikut: *ijab* dan *qabul* dalam jual beli adalah ungkapan dari setiap dua lafaz yang digunakan untuk mengadakan jual beli dalam kebiasaan sebuah daerah.

947 Susunan kalimat yang terdiri dari *mubtada'* (subjek) dan *khabar* (predikat), *penj.*.

948 *Al-Badaa'i'* 5/133 dan seterusnya, *Fathul Qadiir ma'a al-'Inaayah* 5/75 dan seterusnya, *Hasyiyah Ibnu Abidin* 4/9 dan seterusnya, Majalah materi 169-172.

darimu barang ini dengan harga segini," lalu si penjual berkata, "Ambillah, semoga Allah memberkahimu." Dalam kalimat ini seolah-olah penjual berkata, "Aku telah menjual padamu maka ambillah." (Majalah materi 172).

Untuk akad nikah, ia sah dilakukan dengan lafaz *amr* seperti, "Nikahkan aku dengan dirimu," lalu si wanita berkata "Aku nikahi engkau." Atau seorang lelaki berkata kepada wali atau wakil si wanita, "Nikahkan aku dengan si fulanah," lalu ia (wali atau wakil) menjawab, "Aku nikahkan engkau." Ini dibolehkan karena meskipun lafaz *amr* dipakai untuk tawar menawar, namun akad nikah biasanya telah didahului oleh *khitbah* (melamar), sehingga dalam kondisi ini lafaz *amr* tidak dimaksudkan lagi untuk berjanji dan tawar-menawar melainkan untuk menciptakan sebuah akad dan bukan pendahuluan akad atau *khitbah*. Maka, lafaz *amr* dalam hal ini dimaknakan sebagai *ijab* dan *qabul*.

Sementara, akad selain nikah seperti jual beli misalnya, ia muncul secara tiba-tiba (langsung) tanpa ada pendahuluan lebih dulu biasanya, sehingga dalam hal ini lafaz *amr* adalah untuk tawar menawar berangkat dari hakikat dasar lafaz ini. Jadi, yang dimaksud dari penggunaan lafaz *amr* pada dasarnya adalah janji dan tawar menawar. Pengertian dasar ini tidak bisa dipahami dengan pengertian lain kecuali kalau ada dalil, sementara tidak ada dalil dalam kasus jual beli untuk memahaminya dalam pengertian lain, berbeda dengan nikah sebagaimana dijelaskan di atas.

Jumhur fuqaha selain Hanafiyyah[949] berpendapat, akad sah dilakukan dengan menggunakan lafaz *amr* dan tidak butuh kepada lafaz yang ketiga dari pihak yang melafazkannya, baik untuk akad jual beli maupun nikah. Karena, prinsip dasar dalam akad adalah saling suka, dan sudah menjadi hal biasa menggunakan *shighat amr* untuk menciptakan akad seperti lafaz *madhi* dan *mudhari'*. Maka, akad dengan menggunakan *shighat amr* adalah sah dan *al-'amir* (pihak yang memerintah) atau *mustad'i* (pihak yang mengajak) adalah benar-benar sebagai pihak pengakad, baik ia sebagai seorang penjual maupun pembeli. Pendapat inilah yang lebih kuat karena mengandung kemaslahatan bagi orang banyak serta memerhatikan kebiasaan dan adat yang berkembang di tengah-tengah masyarakat tanpa menentang nash-nash syariat.

Para fuqaha sepakat, akad tidak sah dengan menggunakan *shighat istiqbal* yaitu *shighat mudhari'* yang disandingkan dengan huruf *sin* atau *saufa* seperti *sa abi'uka* (aku akan jual padamu), karena huruf *sin* tersebut menunjukkan keinginan membuat akad di masa akan datang. Jadi, ia adalah janji untuk akad dan bukan akad, artinya ini menunjukkan tidak adanya keinginan pada saat itu untuk melangsungkan akad. Sehingga, dengan demikian akad tidak sah dengan menggunakan *shighat* tersebut meskipun seorang pengakad meniatkannya untuk *ijab* dan *qabul*.

Demikian juga, akad tidak sah dengan menggunakan *shighat istifham* (bertanya), karena substansinya adalah untuk masa depan, karena *shighat* ini merupakan pertanyaan untuk *ijab* dan *qabul* dan bukan *ijab* atau *qabul* secara hakikat, seperti seorang pembeli mengatakan, "Maukah engkau jual barang itu padaku?" Lalu si penjual berkata, "Aku menjualnya." Akad seperti ini tidak sah kecuali ada lafaz ketiga yang diucapkan oleh si pembeli sekali lagi seperti, "Aku beli," karena lafaz *istifham* pada hakikatnya tidak digunakan untuk menunjukkan masa saat itu.

---

949 *Mawahibul Jaliil* karya al-Haththab 4/228-240, *Hasyiyah ad-Dasuqi* 3/3 dan seterusnya, *Bidaayatul Mujtahid* 2/168, *Mughnil Muhtaaj* 2/4-5, *al-Mughnii* 3/560.

Kedua: Melakukan akad dengan perbuatan (akad dengan mu'athah)

Terkadang akad dilakukan tanpa menggunakan perkataan atau lafaz melainkan dengan perbuatan yang muncul dari kedua pengakad. Hal ini disebut di dalam fiqih dengan *al-mu'athah, at-ta'athi* atau *al-murawadhah*, yaitu melakukan akad dengan sama-sama melakukan perbuatan yang mengindikasikan adanya saling ridha tanpa adanya pelafazan *ijab* atau *qabul*.[950]

Seperti seorang pembeli mengambil barang yang dibelinya lalu ia menyerahkan uang (harga barang) kepada si penjual, atau si penjual menyerahkan barang kepada si pembeli lalu si pembeli menyerahkan uangnya tanpa ada pembicaraan atau isyarat antara keduanya sama sekali baik barang yang dijual itu sifatnya remeh atau barang yang berharga.

Dalam jual beli, seandainya seseorang melihat sebuah barang sudah ada label harganya seperti jam atau perhiasan, lalu ia berikan harga (uangnya) kepada si pembeli lalu ia ambil barang tersebut tanpa ada *ijab* dan *qabul* secara lafaz, maka jual beli itu sah karena ia telah mengindikasikan saling ridha dalam kebiasaan yang berlaku. Demikian juga, jual beli itu sah jika si pembeli hanya sekadar membayar uang mukanya dulu, karena uang muka adalah bagian dari harga.

Dalam sewa-menyewa, seandainya seseorang mengendarai mobil atau sarana transportasi lainnya kemudian ia membayar tiket (ongkos) kepada kondektur tanpa mengucapkan apa-apa, sewa-menyewa itu sudah sah berdasarkan kebiasaan yang berlaku.

Akan tetapi, para fuqaha berbeda pendapat tentang akad dengan cara *at-ta'athi* dalam akad-akad yang bersifat harta. Ada tiga pendapat dalam hal ini:

Pertama, pendapat Hanafiyyah[951] dan Hanabilah,[952] akad sah dilakukan dengan cara *at-ta'athi* dalam hal-hal yang sudah dikenal luas oleh masyarakat baik barang itu kecil seperti telur, roti, koran, dan sebagainya maupun berharga seperti rumah, tanah, mobil, dan sebagainya, karena sudah dikenalnya hal itu oleh masyarakat merupakan bukti nyata adanya saling ridha, baik perbuatan yang terjadi itu dari kedua belah pihak, maupun dari satu pihak saja sementara yang dari pihak kedua adalah lafaz. Inilah pendapat paling benar yang difatwakan, baik dalam hal jual beli, sewa-menyewa, peminjaman, hibah, *raj'ah* maupun yang lain.

Tetapi, semua itu dengan syarat harga yang diakadkan benar-benar diketahui, karena kalau tidak demikian maka akad akan *fasid* (rusak). Syarat lainnya, pengakad yang melakukan cara *at-ta'athi* tidak mengungkapkan secara nyata ketidakridhaannya terhadap akad yang terjadi. Undang-undang Madani Suriah sejalan dengan pendapat ini sebagaimana terdapat dalam materi 1/93.

Kedua, pendapat Malik dan Ahmad[953], akad sah dilakukan dengan perbuatan atau *at-ta'athi* apabila jelas menunjukkan adanya ridha, baik pada hal-hal yang dikenal luas oleh masyarakat maupun tidak. Pendapat ini lebih luas dari sebelumnya dan lebih memudahkan manusia. Maka, setiap yang mengindikasikan kepada jual beli, sewa-menyewa, *syirkah*, perwakilan, dan seluruh akad lainnya selain pernikahan adalah sah dengan cara *at-ta'athi*,

---

950 Dalam Majalah, materi nomor 175 dijelaskan sebagai berikut: "Oleh karena tujuan utama dari *ijab* dan *qabul* adalah adanya saling ridha dari kedua belah pihak maka jual beli sah dilakukan dengan cara sama-sama melakukan perbuatan yang menunjukkan adanya saling ridha, dan ini disebut dengan jual beli *at-ta'athi*." Materi ini juga menyebutkan beberapa contoh tentang hal ini.

951 *al-Badaa'i'* 5/134, *Fathul Qadiir* 5/77, *ad-Durrul Mukhtaar wa Raddul Muhtaar* 4/11 dan seterusnya.

952 *Ghaayatul Muntahaa* 2/5.

953 *Mawahib al-Jaliil* 4/228 dan seterusnya, *asy-Syarhul Kabiir* 3/3, *Bidaayatul Mujtahid* 2/161, *al-Mughnii* 3/561, *Fatawa* Ibnu Taimiyah 3/267 dan seterusnya.

karena yang dijadikan ukuran dalam hal ini adalah adanya sesuatu yang menunjukkan kepada keinginan dua pengakad untuk menciptakan akad, mengokohkannya, dan menyetujuinya. Manusia juga sudah menggunakan cara tersebut sejak masa kenabian dan masa setelahnya, dan tidak ada riwayat yang dinukil dari Nabi saw. dan para sahabatnya bahwa mereka hanya menggunakan cara *ijab* dan *qabul* saja, atau mereka tidak menyetujui cara *at-ta'athi*. Jadi, *qarinah* (indikasi) saja sudah cukup untuk menunjukkan adanya ridha.

Ketiga, pendapat Syafi'iyyah, Syi'ah, dan Zhahiriyah,[954] akad tidak sah dilakukan dengan perbuatan atau *al-mu'athah* karena ia tidak kuat untuk menunjukkan terjadinya proses akad, karena ridha adalah hal yang abstrak, tidak ada yang mengindikasikannya kecuali lafaz. Sementara perbuatan, ia boleh jadi mengandung kemungkinan selain yang dimaksudkan dari akad sehingga efeknya akad tidak terjadi. Syarat terjadinya akad adalah dilakukan dengan lafaz yang tegas atau kiasan, atau sesuatu yang bisa menggantikan posisinya jika diperlukan seperti isyarat yang bisa dipahami atau tulisan.

Melihat adanya sisi *tasyaddud* (terlalu kaku) dan sempit dalam pendapat ini dan hal itu tidak sejalan dengan prinsip fleksibilitas, toleran, dan kemudahan yang ada dalam syariat Islam, maka beberapa ulama dari madzhab Syafi'i seperti Imam Nawawi, Baghawi, dan Mutawalli lebih cenderung mengatakan sahnya akad jual beli dengan cara *al-mu'athah* dalam setiap hal yang dianggap oleh manusia sebagai jual beli, karena tidak ada nash yang mensyaratkan mesti dilakukan dengan lafaz tertentu, maka hal tersebut dikembalikan kepada kebiasaan manusia sebagaimana halnya lafaz-lafaz yang bersifat mutlak lainnya.

Sebagian ulama madzhab Syafi'iyyah lain seperti Ibnu Suraij dan ar-Ruyani mengkhususkan kebolehan jual beli dengan cara *al-mu'athah* untuk hal-hal yang remeh-temeh, artinya yang tidak berharga, yaitu segala sesuatu yang memang sudah biasa dilakukan dengan cara *al-mu'athah* seperti beberapa potong roti, kue, seikat sayur dan sebagainya.[955]

Akad nikah

Terlepas dari perbedaan pendapat tentang akad dengan cara *al-mu'athah* di atas, para fuqaha sepakat bahwa pernikahan tidak sah dilakukan dengan cara perbuatan atau *al-mu'athah* seperti dengan memberikan mahar saja misalnya, melainkan mesti adanya ucapan bagi yang mampu berbicara, karena akad nikah sangat sakral dan suci serta memiliki dampak yang abadi bagi seorang wanita sehingga mesti dilakukan sangat hati-hati dan dengan sesuatu yang paling kuat untuk menunjukkan kehendak yaitu perkataan, demi menjaga kemuliaan dan masa depan seorang wanita, serta untuk memelihara seorang wanita dari tindakan peremehan.

Juga, karena akad nikah itu mesti disaksikan untuk membedakannya dengan perzinaan, dan para saksi tidak akan mungkin mengetahui adanya akad nikah kecuali dengan mendengar lafaz *ijab* dan *qabul*.[956] Menurut Imam Syafi'i, talak, *khulu'*, dan rujuk sama dengan nikah dalam hal ini yaitu tidak sah kecuali dengan perkataan.

---

954 *Mughnil Muhtaaj* 2/3 dan seterusnya, *al-Muhadzdzab* 1/257, *al-Mukhtashar an-Naafi' fii Fiqh al-Imaamiyyah* hlm. 142, *al-Muhallaa* karya Ibnu Hazm 8/404, *al-Muhadzdzab* 1/257.

955 Nanti hal ini akan dibahas dalam akad jual beli.

956 *Ad-Durrul Mukhtaar* 2/364, materi nomor 5 dalam Undang-undang Suriah tentang *Ahwal Syakshiyyah* menjelaskan sebagai berikut, "Pernikahan sah dengan adanya *ijab* dari salah satu pengakad dan *qabul* dari pengakad yang lain." Materi nomor 6 menjelaskan, "*Ijab* dan *qabul* dalam pernikahan dilakukan dengan lafaz-lafaz yang menunjukkan pengertian nikah secara bahasa dan kebiasaan yang berlaku."

Ketiga: mengadakan akad dengan isyarat

Isyarat adakalanya dari orang yang bisa bicara atau dari orang yang bisu.

a. Apabila pengakad mampu berbicara maka akad tidak bisa dilakukan dengan isyarat. ia mesti mengungkapkan kehendaknya dengan lidahnya dalam bentuk lafaz atau tulisan, karena isyarat itu meskipun menunjukkan adanya kehendak namun ia tidak bisa memunculkan keyakinan sebagaimana yang dimunculkan oleh lafaz atau tulisan. Maka mesti ada pengungkapan. Kalau tidak maka akad tidak sah menurut Hanafiyah dan Syafi'iyyah.[957]

   Akan tetapi, undang-undang Madani Suriah dan yang lain dalam materi 1/93 membolehkan akad itu dalam bentuk isyarat yang sudah biasa digunakan sebagai suatu kebiasaan meskipun munculnya dari orang yang bisa bicara, karena undang-undang tidak membatasi hal ini untuk kondisi kebisuan. Ini sejalan dengan madzhab Malikiyyah dan Hanabilah[958] yang membolehkan pengungkapan keinginan dari orang yang bisa bicara dalam bentuk isyarat yang bisa dipahami, karena ini lebih menunjukkan pada adanya keinginan daripada perbuatan yang juga dibolehkan untuk mengadakan sebuah akad sebagaimana dijelaskan dalam masalah *al-mu'athah* di atas.

b. Adapun pengakad yang tidak mampu berbicara seperti orang bisu atau patah lidah (cadel), jika ia bisa menulis maka ia mesti menulis menurut pendapat yang kuat di kalangan Hanafiyyah, karena tulisan lebih kuat dan lebih jauh dari berbagai kemungkinan daripada isyarat, maka oleh karena itu ia mesti didahulukan. Jika ia tidak bisa menulis tetapi ia bisa memberi isyarat yang dapat dipahami maka hal itu bisa menggantikan posisi bicara dengan lidah menurut kesepakatan fuqaha, karena kondisi darurat agar haknya untuk melakukan akad tidak terhalang. Inilah yang dijelaskan oleh kaidah fiqih, "Isyarat yang bisa dipahami dari seorang yang bisu sama halnya dengan penjelasan dengan lidah" (materi nomor 70 dari Majalah).

   Ini jika bisunya adalah murni, maksudnya ia terlahir dalam keadaan bisu. Adapun jika bisu itu datang kemudian maka isyaratnya tidak bisa diterima, kecuali jika ia terus bisu setelah itu sehingga tidak mungkin lagi ia diharapkan bisa bicara. Dalam kondisi ini, isyaratnya bisa diterima dan ia disamakan dengan orang yang bisu murni.

Keempat: akad dengan tulisan

Akad sah dilakukan dengan tulisan antara dua pihak yang sama-sama bisa bicara atau sama-sama tidak bisa bicara, berada dalam satu majelis atau sama-sama tidak hadir dan dengan bahasa apa saja yang dipahami oleh kedua pengakad, dengan syarat tulisan tersebut jelas (artinya jelas bentuknya setelah dituliskan) dan formal (artinya ditulis dengan cara yang biasa dikenal luas di sebuah masyarakat dengan menyebutkan orang yang diutus dan tanda tangan orang yang mengutus). Jika tulisan itu tidak jelas seperti nomor saja atau menulis di air atau udara, atau tidak formal seperti surat biasa yang tidak memiliki tanda tangan misalnya, maka akad tersebut tidak sah dan inilah yang dijelaskan oleh sebuah kaidah fiqih, "Tulisan sama dengan *khitab* (pembicaraan)" (materi nomor 96 dari Majalah). Ini adalah pendapat Hanafiyyah dan Malikiyyah.[959]

---

957 *Al-Badaa'i'* 5/135, *Hasyiyah* Ibnu Abidin 4/9 dan *Nihaayatul Muhtaaj* 3/11.

958 *Asy-Syarhul Kabiir* 3/3 dan *al-Mughnii* 5/562.

959 *Ad-Durrul Mukhtaar wa Hasyiyah Ibnu Abidin* 4/10 dan seterusnya, *asy-Syarhul Kabiir* 3/3, *Fathul Qadiir* 5/79, *al-Badaa'i'* 5/137.

Contohnya, seseorang menulis surat kepada orang lain yang isinya, "Aku jual mobilku padamu dengan harga segini...." Ketika surat itu sampai padanya, ia berkata di dalam majelis pembacaan surat itu, "Aku terima," maka jual beli pun sah. Jika ia meninggalkan majelis atau muncul darinya sesuatu yang mengindikasikan ia berpaling dari *ijab*, *qabul*-nya tidak sah.

Dalam hal mengutus seorang utusan pada orang lain seperti mengutus tulisan, majelis sampainya sang utusan dianggap sama dengan majelis akad dan ia mesti mengucapkan *qabul* di sana. Jika ia bangkit dari majelis sebelum habis efek dari *ijab* maka yang dipandang adalah majelis sampainya risalah atau tulisan. Bentuk pengiriman yang dimaksud adalah seseorang berkata kepada orang lain, "Aku jual pada si fulan dengan harga segini, maka pergilah engkau wahai fulan dan sampaikan padanya." Lalu sang utusan pergi dan ia menyampaikan hal itu kepada sang pembeli, kemudian si pembeli menerima hal itu dalam majelis, maka akad itupun sah.[960]

Akan tetapi, akad nikah tidak sah dilakukan dengan cara tulisan apabila kedua pengakad berada di satu majelis kecuali dalam kondisi tidak bisa berbicara seperti bisu, karena untuk akad nikah disyaratkan hadirnya para saksi dan mereka mesti mendengar ucapan pengakad untuk akad tersebut bisa dikatakan sah, dan hal ini tidak bisa terjadi dengan tulisan.

Kalangan Syafi'iyyah dan Hanabilah[961] mensyaratkan untuk sahnya akad dengan tulisan atau risalah mesti dalam kondisi kedua pengakad tidak berada di majelis. Jika mereka hadir (berada di dalam majelis) maka tidak ada kebutuhan kepada tulisan karena pengakad mampu berbicara, maka akad tidak bisa dilakukan dengan cara yang lain.

b) Cabang Kedua: Syarat-Syarat Ijab dan Qabul

Syarat adalah sesuatu yang adanya sesuatu yang lain bergantung kepadanya, tetapi ia merupakan bagian luar dari hakikat sesuatu itu, seperti wudhu atau bersuci dalam ibadah, di mana shalat tidak sah tanpa bersuci tapi bersuci tidak masuk dalam bagian shalat. Juga, seperti kemampuan untuk menyerahkan barang dalam muamalah (jual beli dan sebagainya) yang mesti ada untuk sahnya sebuah akad, akan tetapi ia bukanlah bagian dalam (*include*) dalam pembentukan akad. Dengan demikian, jelaslah bahwa rukun dan syarat adalah wadah bergantungnya keberadaan sesuatu kepadanya, tapi bedanya rukun masuk dalam hakikat sesuatu dan menjadi bagian darinya, sementara syarat di luar dari hakikat tersebut dan tidak menjadi bagian darinya.

Para fuqaha mensyaratkan tiga hal dalam *ijab* dan *qabul* untuk sahnya sebuah akad yaitu:[962]

1. Jelasnya *dilalah* (apa yang ditunjukkan) *ijab* dan *qabul*, artinya *ijab* dan *qabul* jelas menunjukkan maksud dari kedua pengakad ketika materi lafaz yang digunakan pada *ijab* dan *qabul* dalam setiap akad secara bahasa dan kebiasaan menunjukkan jenis akad yang dimaksud oleh kedua pengakad, karena kehendak batin adalah sesuatu yang tidak tampak. Di samping itu juga, karena masing-masing akad berbeda objek dan hukumnya. Jadi, apabila tidak diketahui secara pasti bahwa kedua pengakad menginginkan satu jenis

960 Undang-undang Madani Suriah menjelaskan hal tersebut dalam materi nomor 98, "Proses akad antara dua orang yang sama-sama tidak hadir dianggap sempurna di tempat dan waktu munculnya *qabul*."

961 *al-Muhadzdzab* 1/257 dan *Ghaayatul Muntahaa* 2/4.

962 *al-Badaa'i'* 5/136 dan seterusnya, *Hasyiyah* Ibnu Abidin 4/5, *Fathul Qadiir* 5/80, *Ahkam al-Mu'amalat asy-Syar'iyyah* karya Syekh Ali Khafif hal 69 dan seterusnya, *Mughnil Muhtaaj* 2/5 dan seterusnya, *Hasyiyah ad-Dasuqi* 3/5, *Ghaayatul Muntahaa* 2/4 dan *Nihaayatul Muhtaaj* 3/8-10.

akad tertentu, jelas tidak mungkin untuk menuntut keduanya *iltizam* (komitmen) terhadap hukum-hukum yang berkenaan dengan akad tersebut.

Dilalah (penunjukkan terhadap makna) ini tidak disyaratkan mesti menggunakan lafaz atau kalimat tertentu, karena *syakliyyah* (hal-hal yang bersifat lahir) untuk selain akad nikah dan akad-akad benda seperti hibah dan *rahn* tidak dituntut secara fiqih, karena yang menjadi dasar dalam berbagai akad adalah makna (pengertian) bukan lafaz dan kalimat, maka jual beli sah dilakukan dengan menggunakan lafaz *hibah bi 'iwadh* (hibah pakai ganti) dan akad nikah juga sah dengan lafaz hibah jika disertai dengan mahar.

2. Sesuainya *qabul* dengan *ijab* dengan menjawab setiap yang diwajibkan oleh *al-mujib* (pihak yang melafazkan *ijab*), maksudnya terhadap setiap objek akad dan kadar kompensasi dalam akad *al-mu'awadhat* (yang sifatnya saling tukar), baik kesesuaian itu bersifat *hakiki* (nyata) seperti seorang penjual berkata, "Aku jual padamu barang ini dengan harga sepuluh dirham," lalu si pembeli berkata, "Aku beli barang itu dengan harga sepuluh," maupun bersifat *dhimni* (tersirat) seperti seorang pembeli—dalam contoh yang sama—berkata, "Aku beli dengan harga lima belas dirham."[963] Atau seorang wanita berkata, "Aku nikahkan diriku dengan mahar seratus dirham," lalu si calon suami berkata, "Aku terima nikahmu dengan mahar seratus lima puluh dirham."

Kesesuaian dalam hal ini terjadi secara tersirat atau tidak langsung dan perbedaan (dalam jumlah harga dan mahar) tersebut adalah kebaikan atau keuntungan bagi *mujib*. Akad tidak mengikat kecuali pada kadar (jumlah) yang disebutkan oleh *mujib* (yaitu seratus dalam contoh terakhir), sementara kelebihannya bergantung pada *qabul* dari si *mujib* di dalam majelis akad. Jika si *mujib* menerimanya maka ia mesti ditunaikan oleh *qabil* (pihak yang melafazkan *qabul*) karena harta tidak bisa masuk dalam kepemilikan seseorang tanpa pilihan atau kehendaknya kecuali dalam hal warisan.

Jika tidak sesuai antara *qabul* dengan *ijab* dan terjadi kontradiksi antara keduanya maka akad tidak sah seperti seorang *qabil* menyatakan sesuatu yang kontradiksi pada objek akad dengan menyatakan *qabul* terhadap barang barang yang lain atau hanya menerima sebagiannya saja, contoh seorang penjual berkata, "Saya jual padamu tanah A," lalu si pembeli berkata, "Saya terima membeli tanah yang di sampingnya," atau, "Saya terima membeli sebagiannya dengan setengah harga yang disepakati," maka dalam kondisi ini akad tidak sah karena terdapat kontradiksi mengenai objek akad, atau karena adanya perbedaan kesepakatan dengan si penjual, dan si pembeli tidak boleh untuk berbeda atau hanya sepakat dengan sebagian saja dari kesepakatan tersebut.

Apabila si pembeli berbeda dengan si penjual dalam jumlah harga dengan menerima di bawah dari yang disebutkan si penjual maka akad juga tidak sah. Demikian juga seandainya ia berbeda dengan si penjual dalam sifat harga tidak pada jumlah, seperti ketika seorang penjual menyatakan *ijab* untuk harga tunai sementara si pembeli menerimanya dengan

963 Ketika si pembeli menyetujui untuk membeli barang tersebut dengan harga 15 dirham berarti secara tidak langsung ia menyetujui harga 10 dirham yang ditetapkan oleh penjual, *penj.*.

harga cicilan, atau si penjual menyatakan *ijab* dengan harga yang dibayar dalam satu bulan sementara si pembeli menerimanya dengan masa yang lebih lama dari itu. Jual beli tidak sah dalam kedua kondisi tersebut, karena tidak adanya kecocokan antara *qabul* dengan *ijab*. Dalam kondisi ini, mestilah diucapkan *ijab* yang baru.

Undang-undang Madani berbeda dengan madzhab Hanafi dalam hal terjadi perbedaan yang menguntungkan si *mujib*, di mana praktisi hukum[964] menetapkan bahwa akad tidak sah dalam kondisi ini sebagaimana dipahami dari materi nomor 97 dalam undang-undang Madani Suriah secara tegas, "Apabila *qabul* disertakan dengan sesuatu yang lebih dari *ijab* atau mengandung kaitan-kaitan atau diubah maka hal tersebut dipandang sebagai sebuah penolakan yang berarti harus dilakukan *ijab* yang baru." Tetapi, hal ini secara lahir sejalan dengan madzhab Syafi'i.[965]

3. Bersambungnya *qabul* dengan *ijab*, dengan diucapkannya *ijab* dan *qabul* dalam majelis yang sama jika kedua pihak sama-sama berada di dalam majelis, atau di dalam majelis di mana pihak yang tidak hadir mengetahui *ijab* tersebut secara jelas.

Kebersambungan tersebut akan terwujud ketika kedua belah pihak mengetahui apa yang muncul dari pihak yang lain dengan mendengar *ijab* dan memahaminya, serta tidak muncul darinya sesuatu yang bisa mengindikasikan bahwa ia berpaling dari akad, baik dari *mujib* maupun dari *qabil*.

1) *Majelis akad*

Majelis akad adalah keadaan di mana kedua pengakad sedang melaksanakan proses akad. Atau dengan kata lain samanya ucapan tentang objek akad.

Ada tiga syarat untuk mewujudkan substansi bersambungnya *qabul* dengan *ijab*[966]:

Pertama, keduanya berada dalam majelis yang sama.

Kedua, tidak muncul dari salah seorang pengakad sesuatu yang mengindikasikan ia berpaling dari akad.

Ketiga, *mujib* tidak menarik kembali *ijab*-nya sebelum adanya *qabul* dari *qabil*.

Syarat pertama, satu majelis *ijab* dan *qabul*. Maka tidak boleh jika *ijab* dalam satu majelis, sementara *qabul* dalam majelis yang lain, karena *ijab* tidak dianggap sebagai bagian dari akad kecuali apabila diikuti oleh *qabul*. Jika seorang penjual berkata, "Saya jual rumah ini padamu dengan harga segini," atau, "Saya sewakan padamu rumah ini dengan harga segini," kemudian ia (yang dalam hal ini ia adalah sebagai *mujib*) berpindah ke tempat yang lain jauh dari majelisnya yang pertama sejauh dua atau tiga meter, atau ia berpindah ke kamar yang lain maka berakhirlah majelis pertama. Apabila *qabil* mengucapkan *qabul*-nya setelah berpindahnya *mujib* akad dianggap tidak sah dan butuh kepada *ijab* yang baru lagi, karena *ijab* merupakan ungkapan maknawi yang tidak bisa tetap kalau tidak digandengkan dengan *qabul* dalam satu majelis.

2) *Apakah qabul disyaratkan mesti langsung?*

Jumhur fuqaha (Hanafiyyah, Malikiyyah dan Hanabilah)[967] menetapkan, tidak disyarat-

964 *Al-Wasith* karya as-Sanhuri hlm. 219 dan seterusnya.

965 *Mughnil Muhtaaj* 2/6.

966 *Al-Milkiyyah wa Nazhariyyah al-'Aqd* oleh Prof. Syekh Muhammad Abu Zuhrah hlm. 175 cetakan tahun 1939.

967 *Al-Badaa'i'* 5/137, *Fathul Qadiir* 5/78, *asy-Syarhul Kabiir* oleh ad-Dardir 3/5, *asy-Syarhush Shaghiir* 3 *Hasyiyah* hlm. 17, *Ghaayatul Muntahaa* 2/4, *Mawaahib al-Jaliil* oleh al-Haththab 4/240, *asy-Syarhul Kabiir ma'a al-Mughnii* 4/4.

kan segera dalam mengucapkan *qabul*, karena *qabil* butuh waktu untuk berpikir, maka kalau disyaratkan mesti langsung tentu ia tidak bisa untuk berpikir. Yang penting, *qabul* itu muncul dalam majelis yang sama meskipun waktunya cukup panjang sampai akhir majelis, karena majelis yang masih satu dapat menghimpun hal-hal yang terpisah dalam kondisi terpaksa.

Pensyaratan mesti langsung akan menyulitkan bagi si *qabil* atau menghilangkan kesempatan untuk jual beli baginya tanpa kemaslahatan yang jelas. Jika ia langsung menolak maka ia akan kehilangan peluang berjual beli dan jika ia langsung menerima, boleh jadi ia akan melakukan akad yang mengandung kemudharatan. Maka, dibutuhkan waktu untuk berpikir guna mempertimbangkan antara mengambil atau beruntung dan antara memberi atau merugi dalam melakukan akad. Waktu untuk berpikir itu dihitung sesuai dengan lamanya majelis akad, karena sebuah majelis dapat menghimpun hal-hal yang terpisah. Beberapa jenak atau satu jam (tergantung pada bentuk akad, *penj.*) bisa dijadikan ukuran untuk memudahkan manusia dan mencegah timbulnya rasa terpaksa, tidak ridha dan untuk menghindari adanya kemudharatan yang akan menimpa pengakad sedapat mungkin.

Undang-undang Madani pada materi 2/95 mengambil pendapat ini, yaitu tidak mensyaratkan adanya *al-fauriyyah* (langsung) dalam *qabul*. Prof. as-Sanhuri menegaskan bahwa undang-undang mengadopsi hal ini dari madzhab Hanafi.[968]

Imam ar-Ramli dari madzhab Syafi'iyyah[969] mengatakan, *qabul* itu disyaratkan langsung setelah *ijab* diucapkan. Seandainya diselingi oleh lafaz yang asing dan tidak ada hubungannya sama sekali dengan akad meskipun lafaz itu sedikit tapi ia tidak termasuk bagian dari substansi akad, berhubungan dengan kemaslahatan akad atau pelengkap akad, maka dalam hal ini berarti tidak tercapai kebersambungan antara *qabul* dan *ijab*, sehingga akad pun tidak sah. Akan tetapi, seandainya seorang pembeli setelah disampaikan *ijab* kepadanya ia berkata, "*Bismillah walhamdulillah wa shalatu wassalamu 'ala rasulillah*, saya terima (maksudnya untuk membeli barang yang dimaksud)," maka akad pun menjadi sah.

Pendapat Syafi'iyyah inilah yang sejalan dengan dasar utama dalam *qabul* yaitu bersambungnya antara *qabul* dengan *ijab* secara langsung agar sebuah akad bisa dianggap sah. *Tasayaddud* (terlalu keras atau kaku) yang terdapat dalam pendapat ini menjadi ringan ketika kalangan Syafi'iyyah menggunakan prinsip *khiyar majlis* bagi masing-masing pengakad setelah terjadinya akad, di mana masing-masing pengakad bisa untuk membatalkan akad selama keduanya masih di dalam majelis dan belum berpisah badan.

Namun, kalangan Syafi'iyyah selain Imam ar-Ramli menafsirkan kebersambungan *qabul* dengan *ijab* itu sebagai sesuatu yang sudah tersebar dan menjadi adat di dalam masyarakat, sehingga tidak masalah adanya keterputusan yang sifatnya sebentar dan tidak keterputusan yang terlalu lama, di mana hal ini akan mengindikasikan berpalingnya *qabil* dari *qabul*. Dengan demikian, pendapat kalangan Syafi'iyyah secara substansial sama dengan pendapat yang lain.[970]

3) *Hukum melakukan proses akad dengan menggunakan sarana komunikasi modern*

Pendahuluan

Generasi saat ini telah mampu melakukan berbagai interaksi dan akad-akad *maliyah* (yang bersifat harta) dengan media sarana ko-

968 *Al-Wasiith* karya as-Sanhuri hlm. 215.

969 *Nihaayatul Muhtaaj* 3/8, *Mughnil Muhtaaj* 2/6.

970 *Hasyiyah al-Bajuri 'alaa Ibn Qasim al-Ghazzi* 1/354) dan *al-Majmuu'* karya an-Nawawi 9/179.

munikasi modern seperti telepon, telegram, teleks, faks, dan sebagainya. Sehingga, menjadi penting untuk mengetahui keabsahan akad-akad tersebut dari sudut pandang syariat. Inilah yang akan saya jelaskan di sini, mengacu kepada apa yang ditulis dan ditetapkan oleh para fuqaha kita ketika mereka berbicara tentang *shighat* akad, syarat-syarat *ijab* dan *qabul*, serta syarat-syarat terwujudnya substansi kebersambungan antara *qabul* dan *ijab* agar kedua sisi akad terjadi dalam majelis yang sama.

Oleh karena pengetahuan dan informasi-informasi tentang hal ini sudah dipelajari di berbagai universitas Islam, maka saya di sini akan menjelaskan secara ringkas saja sebagai pengantar untuk masuk ke substansi masalah.

Shighat akad adalah sesuatu yang muncul dari kedua pengakad yang menunjukkan adanya keinginan batin keduanya untuk menciptakan dan mengukuhkan sebuah akad. Keinginan batin itu diketahui melalui lafaz, perkataan atau sesuatu yang bisa menggantikan posisi lafaz seperti perbuatan (*al-mu'athah*), isyarat atau tulisan. *Shighat* yang dimaksud adalah *ijab* dan *qabul* yang menunjukkan adanya keridhaan kedua belah pihak untuk menciptakan *iltizam* antara keduanya. *Shighat* ini menurut pakar hukum disebut dengan pengungkapan keinginan (*at-ta'biir 'anil iraadah*).

Pengungkapan keinginan untuk membuat sebuah akad bisa dilakukan dengan berbagai *shighat* yang dalam kebiasaan masyarakat atau secara bahasa menunjukkan kepada penciptaan akad baik dengan perkataan, perbuatan, isyarat maupun tulisan.[971]

Perkataan atau lafaz adalah seperti: *bi'tu* (aku jual), *isytaraytu* (aku beli), *rahantu* (aku jaminkan), *wahabtu* (aku hibahkan), *qabiltu* (aku terima), *zawwajtu* (aku nikahkan) dan *tazawwajtu* (aku nikahi). Sementara, perbuatan atau *al-mu'athah* atau *al-murawadhah* adalah proses akad dengan sama-sama melakukan perbuatan yang menunjukkan adanya keridhaan tanpa mengucapkan lafaz *ijab* atau *qabul*,[972] seperti si pembeli mengambil barang yang akan dibelinya lalu menyerahkan uangnya (harganya) kepada si penjual tanpa ada sepatah kata pun dari kedua belah pihak atau dari salah satunya, baik barang tersebut sifatnya remeh-temeh maupun berharga. Hal ini boleh menurut jumhur ulama selain Syafi'iyyah karena sudah luas dikenal manusia. Akan tetapi untuk akad nikah, sudah ada *ijma'* (kesepakatan ulama) bahwa ia tidak sah dengan cara perbuatan atau *al-mu'athah* seperti dengan cara memberikan mahar saja misalnya, melainkan mesti ada pengucapan *ijab* dan *qabul* karena sakralnya akad ini dan pengaruhnya yang kekal bagi si wanita dan untuk menjaga kehormatannya secara syara'.

Akad sah dengan cara isyarat dari orang yang bisu atau cadel dan isyarat itu dapat dimengerti—dengan kesepakatan fuqaha—karena terpaksa, agar ia tidak terhalang untuk menggunakan haknya dalam melakukan akad. Oleh karena itu, ada kaidah fiqih menyatakan: isyarat yang dipahami dari orang yang bisu sama posisinya dengan penjelasan dengan lidah (Majalah materi no. 70).

Para fuqaha dari kalangan Malikiyah dan Hanabilah membolehkan cara isyarat untuk mengungkapkan keinginan dari orang yang bisa berbicara dengan isyarat yang dipahami dan sudah dikenal atau biasa dalam interaksi masyarakat, karena hal ini lebih menunjukkan kepada substansi keinginan daripada perbuatan yang juga sah dilakukan dalam sebuah akad seperti cara *al-mu'athah*.[973]

971 Majalah *al-Ahkaam al-'Adliyyah* materi 173, 174.

972 Majalah materi nomor 175.

973 *Asy-Syarhul Kabiir* karya ad-Dardir 3/3 dan *al-Mughnii* 5/562.

Akad juga sah dilakukan dalam bentuk tulisan antara kedua pihak menurut pendapat Hanafiyah dan Malikiyah, baik keduanya bisa bicara atau tidak, berada di dalam majelis yang sama atau tidak dan dengan bahasa apa saja yang dipahami oleh kedua pengakad, dengan syarat tulisan itu *mustabinah* (artinya jelas dan tetap terbaca setelah dituliskan), *marsumah* (ditulis dengan cara yang dikenal luas masyarakat dengan menyebutkan pihak yang diutus dan tanda tangan pengutus). Apabila tulisan itu tidak *mustabinah* seperti tulisan di atas air atau di udara, atau tidak *marsumah* seperti surat yang tidak memiliki tanda tangan misalnya maka akad pun tidak sah.[974] Inilah yang dijelaskan dalam sebuah kaidah fiqih: *al-kitaab ka al-khithaab* (tulisan sama posisinya dengan surat) (Majalah materi no. 69). Misalnya seseorang mengirim sebuah surat pada orang lain yang isinya, "Saya jual padamu mobilku dengan harga segini...." Ketika surat itu sampai kepada orang yang dimaksud, lalu ia berkata di majelis pembacaan surat itu, "Saya terima," maka jual beli pun sah. Tetapi jika ia tinggalkan majelis itu atau muncul darinya sesuatu yang mengindikasikan ia berpaling dari *ijab* maka *qabul*-nya tidak berarti apa-apa.

Mengirim utusan kepada seseorang yang membawa substansi *ijab* adalah sama dengan mengirim surat. Majelis sampainya utusan itu dianggap sebagai majelis akad, sehingga ia mesti mengucapkan *qabul* di majelis tersebut. Jika ia bangkit dari majelis itu sebelum mengucapkan *qabul* berakhirlah efek dari *ijab*. Yang menjadi patokan adalah majelis sampainya risalah atau surat, seperti seseorang berkata pada seseorang, "Saya jual pada si fulan barang ini, maka pergilah wahai fulan (ini diarahkan pada utusan, *penj.*) dan katakan padanya hal tersebut," lalu sang utusan pergi dan ia sampaikan kepada si fulan yang dimaksud hal tersebut, kemudian si pembeli mengucapkan *qabul* dalam majelis itu, maka sahlah akadnya.

Tugas seorang utusan lebih lemah dari tugas seorang wakil, karena seorang utusan hanya sekadar pihak yang menukilkan ungkapan si pengutus tidak lebih dan tidak kurang, sementara seorang wakil berhak melakukan akad dengan ungkapannya sendiri dan dalam *al-wakalah al-muthlaqah* (perwakilan mutlak) ia tidak terikat dengan apa pun kecuali dengan sesuatu yang sudah menjadi adat kebiasaan setempat.

Adapun dalam *al-wakalah al-muqayyadah* (perwakilan terbatas) yang dibatasi oleh tempat, waktu, orang, objek yang diakadkan atau alternatif akad, proses akad antara wakil dengan *qabil* dilakukan dengan ungkapan si wakil yang dibatasi oleh batasan-batasan perwakilan, dan hak-hak akad (artinya *iltizamat*-nya) kembali kepada wakil. Berbeda dengan utusan, ia tidak menanggung apa-apa dari *iltizamat* akad yang timbul. Adapun hukum akad yang asli atau pemindahan kepemilikan, semuanya kembali kepada pihak yang mewakilkan dan pihak yang mengutus.

Akad nikah tidak sah dilakukan dengan tulisan, apabila kedua pihak pengakad hadir dalam majelis yang sama kecuali dalam kondisi pengakad tidak mampu berbicara seperti seorang yang bisu, karena syarat sahnya akad nikah adalah adanya saksi yang adil dan mereka mendengarkan ucapan kedua pihak pengakad dan hal ini tidak bisa terwujud dengan tulisan.

Kalangan Syafi'iyyah dan Hanabilah membatasi kemutlakan sahnya akad dengan cara tulisan atau risalah itu dalam kondisi apabila kedua pengakad tidak berada dalam majelis.

974 *Ad-Durrul Mukhtaar wa Raddul Muhtaar* karya Ibnu Abidin 4/10 dan seterusnya, *Fathul Qadiir* 5/79, *al-Badaa'i'* 5/137, *asy-Syarhul Kabiir ma'a ad-Dasuqi* 3/3.

Kalau keduanya hadir maka tidak ada kebutuhan kepada tulisan karena pengakad mampu untuk berbicara, sehingga akad tidak sah dilakukan dengan cara yang lain.[975]

4) Cara melakukan akad dengan telepon, faks, atau sarana-sarana komunikasi modern lainnya

Yang dimaksud dengan "satunya majelis" yang dituntut dalam setiap akad sebagaimana kami jelaskan di atas bukanlah beradanya dua pihak pengakad di satu tempat. Karena, boleh jadi tempat salah satu pengakad berbeda dengan tempat pengakad yang lain ketika ada sarana komunikasi di antara keduanya, seperti proses akad dengan menggunakan telepon, faks, atau tulisan. Yang dimaksud dengan satunya majelis adalah satunya waktu yang menjadi masa kedua pihak pengakad melakukan proses akad. Jadi, majelis akad adalah sebuah keadaan di mana kedua pengakad sama-sama melakukan proses perundingan untuk membentuk sebuah akad.[976]

Dari sini, para fuqaha mengatakan إِنَّ الْمَجْلِسَ يَجْمَعُ الْمُتَفَرِّقَاتِ "Sesungguhnya majelis itu menghimpun hal-hal yang terpisah."[977]

Berdasarkan hal ini, majelis akad dalam percakapan telepon atau *handphone* adalah masa berkomunikasi selama percakapan itu berhubungan dengan akad. Jika kedua pihak yang berbicara sudah berpindah pada tema yang lain maka majelis pun berakhir.

Majelis akad dengan mengutus seorang utusan atau mengirim sebuah surat melalui telegram, telefaks, faks, atau sejenisnya adalah majelis sampainya risalah, surat, telegram, telefaks atau faks, karena seorang utusan ibarat duta dan juru bicara dari si pengutus. Jadi, seolah-olah ia langsung hadir dan *ijab* diarahkan padanya lalu ia mengucapkan *qabul* dalam majelis tersebut. Seandainya *qabul* tertunda sampai majelis selanjutnya maka akad tidak sah. Dengan demikian, jelaslah bahwa majelis akad antara dua orang yang sama-sama hadir adalah tempat munculnya *ijab*, sementara majelis akad antara dua orang yang sama-sama tidak hadir adalah tempat sampainya surat, risalah, atau perbincangan per telepon.

Akan tetapi, pihak yang mengutus atau menulis bisa untuk menarik kembali *ijab*-nya di hadapan para saksi dengan syarat hal itu disampaikan sebelum diucapkannya *qabul* dari pihak kedua atau sampainya risalah, surat atau sejenisnya seperti telegram, teleks dan faks. Jumhur Malikiyyah berpendapat bahwa seorang *mujib* tidak bisa lagi menarik *ijab*-nya sebelum diberikan kesempatan pada *qabil* dan lama masanya ditentukan oleh kebiasaan sebagaimana dijelaskan sebelumnya.

Syarat-syarat *ijab* dan *qabul* yang lain, selain satunya majelis, juga mesti terpenuhi dalam akad yang menggunakan sarana-sarana komunikasi modern.

5) Masa sempurnanya akad dalam proses akad antara dua pihak yang sama-sama tidak hadir

Para fuqaha sepakat bahwa akad antara dua orang yang sama-sama tidak hadir akan sah—sebagaimana halnya akad yang menggunakan sarana-sarana komunikasi modern—cukup dengan pernyataan *qabul* dan tidak disyaratkan *qabul* tersebut harus diketahui oleh pihak *mujib* yang telah menyampaikan *ijab*.[978]

Seandainya kedua pihak pengakad berbicara melalui telepon atau handphone, lalu salah seorang berkata, "Saya jual padamu rumah atau mobil ini," kemudian dijawab oleh yang lain, "Saya terima," akad akan sah cukup dengan pernyataan *qabul* itu saja, meskipun

975 *Al-Muhadzdzab* 1/257 dan *Ghaayatul Muntahaa* 2/4.

976 *Al-Madkhal al-Fiqhi al-'Amm* oleh Prof. Mushthafa az-Zarqa' pasal 171.

977 *Al-Badaa'i'* 5/137.

978 *at-Ta'biir 'anil Iraadah fil Fiqhil Islaami* oleh Dr. Wahid Sawwar hlm. 111 cetakan al-Jazair.

pihak *mujib* tidak mengetahui *qabul* tersebut, misalnya di tengah pembicaraan saluran telepon antara keduanya terputus.

Seandainya salah seorang pengakad mengirim surat, telegram, teleks atau faks kepada pengakad kedua, di mana isinya adalah *ijab* untuk menjual sesuatu atau mengadakan akad pernikahan maka akad itu sudah sah setelah telegram, surat atau yang sejenisnya itu sampai dan pihak kedua telah menyatakan *qabul*-nya tanpa perlu pihak *mujib* mengetahuinya atau mendengarkan *qabul* tersebut.

Akan tetapi, untuk menjauhkan berbagai keraguan atau ketidakjelasan dan untuk lebih menguatkan akad serta menegaskan kesempurnaannya, sudah menjadi kebiasaan saat ini untuk teleks misalnya atau yang sejenisnya pengiriman teleks tawaran kemudian diikuti oleh teleks penerimaan (*qabul*) lalu teleks jual beli. Kebiasaan ini semakin dikukuhkan oleh nash yang terdapat dalam sebagian undang-undang konvensional seperti undang-undang Madani Mesir. Dalam undang-undang tersebut terdapat keterangan seperti ini, "Mengenai proses akad antara dua pihak yang sama-sama hadir; materi nomor 91 menjelaskan bahwa pengungkapan keinginan itu baru akan timbul efeknya ketika orang yang mengirim kepada pihak kedua mengetahuinya, dan sampainya ungkapan keinginan itu dipandang sebagai indikasi bahwa hal itu telah diketahui selama tidak ada bukti yang menunjukkan sebaliknya."

Pensyaratan mesti didengar atau diketahuinya *qabul* sekalipun antara dua pihak yang sama-sama hadir adalah pendapat sebagian fuqaha Hanafiyah seperti an-Nasafi dan Ibnu Kamal Basya.

Mengenai proses akad antara dua pihak yang sama-sama tidak hadir, materi nomor 97 menjelaskan sebagai berikut, "Proses akad antara dua pihak yang sama-sama tidak hadir dianggap sah di tempat dan waktu di mana pihak *mujib* mengetahui adanya *qabul* dari pihak kedua, selama tidak ada kesepakatan atau nash undang-undang yang menyalahi hal tersebut, dan dianggap pihak *mujib* sudah mengetahui *qabul* di tempat dan waktu sampainya *qabul* itu kepadanya."

Saya lebih cenderung mengambil pendapat yang mengatakan mestinya pihak *mujib* mengetahui *qabul* dalam proses akad antara dua pihak yang tidak hadir dalam satu majelis, karena saat ini sarana komunikasi modern sudah semakin maju dan berbagai bentuk muamalah manusia juga semakin rumit. Di samping itu juga agar terwujud kestabilan dalam interaksi dan menghindari timbulnya kecemasan pada pihak *mujib* serta untuk semakin mengukuhkan akad dan meng-*ilzam*-kan *qabil* (membuatnya konsisten). Karena, ketidaktahuan pihak *mujib* tentang *qabul* akan membuatnya berada dalam kondisi yang sulit. Ini merupakan pendapat Prof. Dr. Abdurrazzaq as-Sanhuri.[979]

6) *Proses akad dalam kondisi berjalan atau berkendara*

Apabila dua orang mengadakan akad di atas kapal, pesawat, kereta api, atau mobil, maka akadnya tetap sah, baik sarana-sarana transportasi tersebut berhenti maupun berjalan, karena seorang pengakad tidak bisa menghentikan alat-alat transportasi tersebut. Maka, majelis akad yang diadakan di dalamnya dianggap satu majelis. Ini semakin mempertegas bahwa yang dimaksud dengan satunya majelis adalah satunya masa atau waktu dan bukan satunya tempat yang bersifat materi.

Akan tetapi, apabila kedua pengakad berjalan kaki atau menunggangi seekor kuda atau dua ekor kuda (masing-masing menunggangi seekor, *penj.*), madzhab Hanafiyyah sedikit *ta*-

979 *Mashaadir al-Haqq* 2/57.

syaddud (keras) dalam mempersepsikan majelisnya. Mereka mengatakan, apabila *qabul* bersambung dengan *ijab* maka akad sah meskipun keduanya berjalan satu atau dua langkah. Tetapi, jika keduanya berjalan beberapa langkah, tiga dan seterusnya, kemudian terjadi *qabul* maka akad tidak sah. Karena, kedua pengakad tidak bisa untuk berhenti atau menghentikan kudanya guna melakukan proses akad dengan baik. Jika keduanya berjalan maka majelis dianggap sudah bertukar sebelum *qabul* diucapkan dan berjalan itu merupakan bukti berpaling dari akad.[980]

Inilah yang membuat Dr. as-Sanhuri mengatakan bahwa nash-nash madzhab Hanafi terlalu jauh mempersepsikan majelis akad dengan persepsi yang bersifat materi dan sulit untuk diterapkan.[981]

Syarat kedua, tidak muncul dari salah satu pengakad sesuatu yang mengindikasikan ia berpaling dari akad; yaitu perbincangan yang terjadi masih seputar akad dan tidak boleh diselingi dengan tema-tema lain yang dapat dipandang sebagai indikasi berpaling dari akad. Jika *mujib* meninggalkan majelis akad sebelum adanya *qabul* dari pihak *qabil*, atau pihak *qabil* meninggalkan majelis setelah munculnya *ijab*, atau kedua pihak sibuk dengan tema lain yang tidak ada hubungannya dengan akad maka *ijab* pun batal.

Seandainya pihak kedua menyatakan *qabul*-nya ketika itu, *qabul* tersebut tidak dipandang sebagai sesuatu yang menyempurnakan akad, karena *ijab* telah lenyap dan tidak ada lagi efeknya sama sekali apabila tidak berbarengan dengan *qabul*. Sebab, ia dikatakan lenyap adalah karena *ijab* merupakan perkataan maknawi yang tidak bisa bertahan apabila tidak berhubung dengan *qabul*. *Ijab* dianggap ada dan kekal selama majlis berlangsung adalah untuk memudahkan kedua belah pihak dan tidak menyulitkan keduanya agar *qabul* bisa bertemu dengan *ijab* dan akad pun menjadi sah.

Kapan sebuah majelis dianggap berubah?

Kebiasaan yang berlaku di dalam masyarakat merupakan standar atau ukuran dalam menjelaskan satunya atau berubahnya majelis. Apabila *qabul* muncul dalam kondisi satunya majelis maka akad pun terjadi. Tetapi apabila *qabul* muncul setelah berubahnya majelis maka akad tidak terjadi dan tidak berarti apa-apa. Standarnya adalah *qabul* akan berarti selama dalam tempo antara *ijab* dan *qabul* tidak muncul sesuatu yang dianggap menjadi indikasi berpalingnya salah satu pengakad dari akad yang sedang dilakukan dan juga selama majelis itu masih berlangsung.[982]

Gambaran dari hal ini menurut Hanafiyyah[983] adalah seandainya salah satu dari kedua belah pihak menyatakan *ijab* suatu jual beli lalu pihak kedua bangkit dari majelis sebelum menyatakan *qabul* atau ia sibuk dengan hal lain yang berdampak pada berubah dan berbedanya majelis, kemudian setelah itu baru ia menyatakan *qabul* maka akad tidak sah, karena bangkit dari majelis merupakan indikasi berpaling dan mundur dari akad.

Menjadikan kebiasaan untuk menjelaskan apa saja yang dapat mengubah sebuah majelis adalah sesuatu yang disepakati oleh semua madzhab,[984] bahkan juga menurut sebagian kalangan Syafi'iyyah yang berpendapat mesti disegerakannya pernyataan *qabul*, karena ke-

980 *Al-Badaa'i'* 2/232 dan 5/137, *Fathul Qadiir* 5/78-80.

981 *Mashaadir al-Haqq* 2/7.

982 *Al-Amwaal wa Nazhariyyah al-'Aqd* oleh Dr. Muhammad Yusuf Musa hlm. 259.

983 *Al-Badaa'i'* 5/137, *Fathul Qadiir*, dan *al-Hidaayah* 5/78 dan 80.

984 *Mawaahib al-Jaliil* oleh al-Haththab 4/240 dan seterusnya, *al-Majmuu'* oleh an-Nawawi 9/201, *Mughnil Muhtaaj* 2/45, *al-Mahalli 'ala al-Minhaj* 2/191, *al-Bajuri 'ala Ibn Qasim* 1/360, dan *Ghaayatul Muntahaa* 2/4.

harusan untuk disegerakan adalah satu hal sementara berubahnya majelis adalah hal yang lain. Mereka mengatakan, kebiasaan (*al-'urf*) dijadikan pegangan dalam menilai berpisahnya (*tafarruq*) dua pengakad dari majelis. Jadi, apa yang dianggap oleh masyarakat sebagai sebuah *tafarruq* (berpisahnya kedua pengakad) maka akad pun terjadi (bersifat *lazim* atau mengikat). Sementara yang tidak dianggap sebagai *tafarruq* maka akad belum terjadi, karena sesuatu yang tidak memiliki batasan dalam bahasa maupun syariat dikembalikan kepada kebiasaan.

Seandainya kedua pengakad berada di sebuah rumah yang besar, maka majelis dianggap berubah ketika mereka keluar dari rumah tersebut menuju pekarangan rumah atau sebaliknya. Jika keduanya berada di sebuah rumah yang kecil, atau di sebuah kapal atau masjid yang kecil maka majelis akan berubah ketika salah seorang keluar dari hal tersebut atau naik ke atap (atau bagian atas kapal). Jika keduanya berada di pasar atau padang pasir maka majelis akan berubah ketika salah seorang membalikkan punggungnya dan berjalan sedikit, tiga langkah misalnya. Seandainya keduanya saling memanggil dalam melakukan akad dari tempat yang jauh maka majelis tetap dianggap berlangsung selama salah seorang tidak meninggalkan tempatnya. Jika masing-masing telah melangkah walaupun menuju pihak kedua maka majelis dianggap sudah berubah. Seandainya kedua belah pihak bertamasya dalam suatu jarak tertentu maka majelis tetap dianggap berlangsung, meskipun jarak itu memakan waktu lebih dari tiga hari selama keduanya tidak berpaling dari hal-hal yang berhubungan dengan akad.

Syarat ketiga, pihak *mujib* tidak menarik kembali *ijab*-nya sebelum *qabil* menyatakan *qabul*-nya.

Untuk sahnya sebuah akad, pihak *mujib* mestilah selalu komitmen dengan *ijab* yang telah diarahkannya kepada *qabil*. Jika *mujib* berpaling dari *ijab*-nya maka *qabul* yang dinyatakan setelah itu tidak sah.

Apakah sah berpaling dari ijab dalam majelis akad?

Jumhur fuqaha (Hanafiyyah, Syafi'iyyah dan Hanabilah)[985] menjawab bahwa seorang *mujib* berhak untuk menarik kembali *ijab*-nya sebelum munculnya *qabul* dari pihak kedua. Karena, ketika itu *ijab* akan menjadi batal sebab *iltizam* terhadap akad belum terjadi dan ia tidak akan terjadi kecuali dengan berhubungnya *qabul* dengan *ijab*. Juga, karena seorang *mujib* memiliki kebebasan *tasharruf* terhadap kepemilikan dan hak-haknya. *Ijab* dari *mujib* berarti memberikan hak *tamalluk* (untuk memiliki) kepada pihak yang lain, sementara hak *al-milk* (hak kepemilikan dasar) lebih kuat dari hak *tamalluk* (hak memiliki yang datang dari pihak lain, *penj.*). Sehingga, yang pertama mesti didahulukan dari yang kedua ketika ada kontradiktif karena yang pertama sudah tetap dan memang sudah menjadi hak bagi pemiliknya sejak semula. Sementara yang kedua tidak akan ada kecuali atas keridhaan dari pihak pertama, dan saling ridha antara kedua pihak merupakan hal yang sangat mendasar untuk sahnya sebuah akad.

Undang-undang Madani dalam materi nomor 95 sejalan dengan pendapat ini; bahwa apabila tidak ditentukan waktu untuk menyatakan *qabul* maka seorang *mujib* bisa melepaskan diri dari *ijab*-nya apabila *qabul* tidak muncul secara langsung atau segera.

Mayoritas Malikiyyah[986] mengatakan, seorang *mujib* tidak bisa untuk mundur atau menarik kembali *ijab*-nya. Ia mesti konsisten dengan *ijab*-nya sampai pihak kedua berpaling

985 *Al-Badaa'i'* 5/135, *Mughnil Muhtaaj* 2/43 dan *Ghaayatul Muntahaa* 2/29.

986 *Mawahib al-Jalil* oleh al-Haththab 4/241.

atau tidak menyetujuinya, atau majelis berakhir. Karena seorang *mujib* telah memberikan hak *qabul* dan hak *tamalluk* kepada pihak kedua, maka pihak kedua ini berhak untuk menggunakan atau menolaknya. Jika ia menerima (menggunakan hak tersebut) berarti akad pun terjadi, dan apabila ia berpaling dari *ijab* maka akad tidak terjadi. Berdasarkan hal ini maka mundurnya *mujib* dari *ijab*-nya tidak bisa membatalkan *ijab* yang telah diucapkannya.

Penentuan masa *qabul*

Apabila *mujib* membatasi masa untuk *qabul* bagi pihak yang lain maka pihak itu mesti *iltizam* dengan masa tersebut menurut fuqaha Malikiyah. Karena, mereka mengatakan—sebagaimana dijelaskan sebelumnya—seorang *mujib* tidak bisa mundur dari *ijab*-nya sebelum *qabul* dari pihak yang lain, maka tentu ia lebih harus *iltizam* lagi untuk tetap konsisten pada *ijab*-nya apabila ia telah menentukan sebuah masa untuk *qabul*, seperti ia mengatakan, "Saya konsisten dengan *ijab*-ku ini selama dua hari," misalnya, maka ia mesti konsisten dengan hal tersebut meskipun majelis sudah berakhir. Hal ini sejalan dengan prinsip umum dalam syariat yaitu,

اَلْمُسْلِمُوْنَ عَلَى شُرُوْطِهِمْ

"Kaum Muslimin (berinterikasi) di atas syarat-syarat yang mereka buat,"[987]

dan syarat seperti ini tidak bertentangan dengan substansi akad.

Undang-undang Madani dalam materi nomor 94 menegaskan, "Apabila *mujib* menentukan masa untuk *qabul* maka ia mesti konsisten untuk tetap berada di atas *ijab*-nya sampai masa tersebut berakhir. Pembatasan masa tersebut bisa disimpulkan dari kondisi saat itu atau dari tabiat interaksi yang dilakukan."

Akad-akad yang tidak disyaratkan satunya majelis

Satunya majelis adalah syarat dalam semua akad selain tiga akad: wasiat, *al-isha'*, dan *al-wakalah* (perwakilan).

Wasiat adalah *tasharruf* yang diproyeksikan pada waktu setelah kematian. Untuk wasiat, mustahil adanya kesatuan majelis karena *qabul* tidak bisa dan tidak sah dari *al-mushilah* (pihak yang diberi wasiat) ketika *al-mushi* (pihak yang memberi wasiat) masih hidup. Ia berlaku setelah *al-mushi* wafat dalam kondisi tetap ingin untuk memberikan wasiat.

Adapun *al-isha'* (yaitu menjadikan seseorang sebagai *washi*/pengasuh terhadap anak-anak untuk diurusi segala permasalahan mereka setelah wafat ayahnya), tidak sah munculnya *qabul* itu ketika *al-mushi* masih hidup, melainkan ketika ia sudah wafat. Yang jelas, seseorang tidak menjadi *washi* kecuali setelah wafatnya *al-mushi* meskipun *qabul* dinyatakan ketika ia masih hidup.

Sementara, *al-wakalah* (yaitu menyerahkan segala *tasharruf* dan penjagaan kepada seorang wakil ketika masih hidup), ia lebih bersifat luas, mudah dan toleran, sehingga tidak disyaratkan bersatunya majelis, karena *qabul* bisa dilakukan dalam bentuk lafaz (perkataan), atau dalam bentuk perbuatan yaitu ketika seorang wakil sudah mulai melakukan apa yang diwakilkan kepadanya. Sehubungan dengan hal ini, juga sah adanya pentaukilan (menyerahkan perwakilan) *al-gha'ib* (orang yang tidak berada di majelis akad). Ketika ia mengetahui adanya pentaukilan itu ia sudah bisa untuk langsung melakukan apa yang diwakilkan kepadanya.[988]

---

987 Ini adalah hadits yang diriwayatkan oleh at-Tirmidzi dari Amru bin Auf, at-Tirmidzi mengatakan, hadits ini adalah hasan shahih (*Nailul Authaar* 5/254).

988 *Al-Badaa'i'* 6/20 dan seterusnya, *al-Qawaaniin al-Fiqhiyyah* hlm. 328, *Nihaayatul Muhtaaj* 4/21, *Muhgnil Muhtaaj* 2/222 dan *Ghaayatul Muntahaa* 2/147.

Disamakan dengan *al-wakalah*—menurut Hanabilah—setiap akad yang bersifat *ja'iz* (boleh) dan tidak *lazim* (mengikat) di mana *qabul* bisa tidak segera dinyatakan (*'ala at-tarakhi*) seperti *syirkah, mudharabah* (bagi hasil), *muzara'ah, musaqah, wadi'ah* dan *Ji'alah.*

Hal-hal yang membatalkan *ijab*

Ijab akan batal oleh hal-hal berikut:[989]

1. Mundurnya *mujib* dari *ijab* sebelum adanya *qabul* di dalam majelis menurut pendapat jumhur.
2. Penolakan terhadap *ijab* dari pihak lain baik secara tegas seperti ia mengatakan, "Saya tidak menerima," maupun secara tersirat seperti jika ia berpaling dari *ijab* seperti bangkit dari majelis setelah sebelumnya ia duduk, melakukan perbuatan lain seperti makan, mendengarkan pembicaraan yang lain, membaca koran dan sebagainya.
3. Berakhirnya majelis akad dengan berpisahnya kedua pengakad secara *'urf* (kebiasaan yang berlaku) karena *ijab* akan tetap eksis selama masih di dalam majelis, maka ketika majelis berakhir berakhir pula efeknya, karena majelis dapat menghimpun hal-hal yang bersifat *mutafarriqah* (terpisah).
4. Keluarnya *mujib* dari *ahliyyah*-nya (kewenangan melakukan akad) sebelum adanya *qabul* baik karena kematian, gila, pingsan, dan sebagainya. Demikian juga jika *qabil* kehilangan *ahliyyah*-nya karena faktor-faktor tersebut, karena sahnya sebuah akad bergantung kepada terpenuhinya *ahliyyah,* maka jika *ahliyyah* tidak ada akad pun tidak sah, karena ada kemungkinan mundurnya *mujib* dari *ijab*-nya atau ia tidak memahami *qabul,* atau tidak munculnya *qabul* yang sah secara syara'.
5. Rusaknya objek akad sebelum *qabul* dinyatakan, atau objek itu berubah dan menjadi wujud yang lain seperti mencongkel mata hewan atau berubahnya jus anggur menjadi khamar dan sebagainya.

2) 'Aqid (Pengakad)

Ijab dan *qabul* yang menjadi rukun sebuah akad sebagaimana dijelaskan di atas tidak akan ada tanpa adanya pengakad. Jadi pengakad adalah unsur mendasar dalam sebuah proses akad. Namun, tidak semua orang bisa untuk melakukan proses akad. Ada sebagian manusia yang tidak layak untuk melakukan akad, sebagian lagi layak dan sah melakukan beberapa jenis akad dan ada yang layak dan sah untuk semua jenis akad.

Ini artinya, seorang pengakad mesti memiliki *ahliyyah* (kelayakan atau kewenangan) untuk melakukan akad baik secara *ashalah 'an nafsih* (benar-benar dari dirinya secara murni) maupun *wilayah syar'iyyah* (perwalian secara syariat) untuk melakukan proses akad menggantikan posisi orang lain.

Hal ini menuntut kita untuk membahas tentang *ahliyyah* dan *wilayah,* namun hanya secara global. Adapun rincian hukum-hukum tentang *ahliyyah* dan *wilayah* bisa ditemukan di dalam kitab-kitab fiqih dan ushul fiqih[990] yang lebih luas, materi *Ahwal Syakhshiyyah* serta pengantar undang-undang, karena nash-nash tentang *ahliyyah* dan *wilayah* tersebar di dalam undang-undang *Ahwal Syakhshiyyah* dan undang-undang Madani Suriah.

Yang kita butuhkan dari pembahasan *ahliyyah* di sini adalah bahwa seorang pengakad—menurut Hanafiyah dan Malikiyah[991]—

989 *Ad-Durrul Mukhtaar* dan *Hasyiyah Ibnu Abidin* 4/21, *Fathul Qadiir* 5/80 dan seterusnya, *asy-Syarhul Kabiir* 3/5, *Mughnil Muhtaaj* 2/6, dan *Ghaayatul Muntahaa* 2/5.

990 Lihat kitab-kitab ushul dan juga kitab penulis: *Ushul al-Fiqh al-Islami* 1/163 dan seterusnya, cetakan Darul Fikr.

991 *Hasyiyah* Ibnu Abidin 4/5 dan *asy-Syarhul Kabiir* 3/5.

disyaratkan mesti seorang yang berakal (artinya *mumayyiz* atau berumur tujuh tahun).[992] Jadi, *tasharruf* seorang yang tidak *mumayyiz* tidak sah, baik disebabkan karena usianya masih terlalu kecil, pingsan, atau karena gila. *Tasharruf* untuk sesuatu yang bersifat harta dari seorang anak yang sudah *mumayyiz* adalah sah[993] sebagaimana dalam rincian berikut (lihat materi Majalah nomor 967):

a. *Tasharruf* yang murni manfaat: yaitu *tasharruf* yang berdampak pada masuknya sesuatu dalam kepemilikannya tanpa ada kompensasi (biaya) seperti mencari kayu bakar, menyabit rumput, berburu, menerima hibah, sedekah, wasiat, dan *kafalah* utang. Ini semua sah dari seorang anak yang sudah *mumayyiz* tanpa perlu izin ataupun *ijazah* (pembolehan) dari walinya, karena ia murni untuk kemanfaatannya.

b. *Tasharruf* yang murni mudharat: yaitu *tasharruf* yang berdampak pada keluarnya sesuatu dari kepemilikannya tanpa kompensasi seperti talak, hibah, sedekah, peminjaman, dan *kafalah* terhadap orang lain baik *kafalah* utang maupun *kafalah* jiwa. Ini semua tidak sah dan tidak berlaku dari seorang anak yang sudah berakal, meskipun walinya membolehkan karena seorang wali tidak memiliki kuasa untuk membolehkan *tasharruf* seperti ini karena ia mengandung mudharat.

c. *Tasharruf* yang berpotensi mudharat dan manfaat: yaitu *tasharruf* yang mengandung kemungkinan untung dan rugi seperti jual beli, sewa-menyewa, nikah, *muzara'ah, musaqah, syirkah,* dan sebagainya. Ini semua sah dari seorang anak yang sudah *mumayyiz* akan tetapi bergantung kepada izin atau pembolehan dari walinya selama ia masih kecil, atau pembolehannya terhadap dirinya setelah ia baligh, karena seorang *mumayyiz* memiliki sisi pemahaman atau kecerdasan yang tidak sedikit[994].

Jika *tasharruf* itu mendapat pembolehan maka *tasharruf* itu berlaku, dan jika tidak maka ia menjadi batal. Pembolehan itu sendiri menambal kekurangan *ahilyyah*.[995]

Manusia dalam kaitannya dengan *ahliyyah* ada beberapa macam; ada *'adim ahliyyah* (tidak memiliki ahliyyah sama sekali) dan tidak *mumayyiz* sehingga *tasharruf*-nya dianggap batil, ada *naqish ahliyyah* (*ahliyyah* yang kurang) seperti anak kecil yang sudah *mumayyiz* maka sebagian *tasharruf*-nya sah dan sebagian yang lain tidak sah, dan sebagian lagi bergantung kepada *ijazah* (pembolehan) sebagaimana dirincikan di atas, dan ada *kamil ahliyyah* (*ahliyyah* yang sempurna) yaitu seorang yang sudah berpikiran sempurna sehingga ia sah melakukan *tasharruf* apa saja dan semuanya berlaku selama ia tidak dalam kondisi *mahjur 'alaih* (orang yang tidak dibolehkan melakukan *tasharruf, penj.*) disebabkan kedunguan atau utang yang melilitnya, atau ia tidak dibolehkan ber-*tasharruf* dikarenakan sakit yang biasanya mengantarkan pada kematian atau ia dinyatakan hilang, dan

992 *Mumayyiz* adalah orang yang apabila diajak berbicara tentang hal-hal yang serius ia dapat memahaminya dan bisa menjawab dengan baik.

993 Kalangan Syafi'iyyah dan Hanabilah mensyaratkan adanya *ar-rusyd* untuk sahnya sebuah akad. *Rusyd* adalah baligh dan berakal, serta baik agamanya dan cakap menggunakan harta. Maka, tidak sah *tasharruf* dari seorang anak kecil, orang gila, dan orang *mahjur* (orang yang dihalangi menggunakan hartanya) karena kebodohan atau kedunguannya, artinya ia membuang-buang hartanya. Tetapi, Hanabilah mengecualikan dalam hal ini membeli hal-hal yang remeh dan *tasharruf* seorang anak kecil atas seizin walinya (*Mughnil Muhtaaj* 2/7 dan *Ghaayatul Muntahaa* 2/5).

994 *At-Talwih 'alaa at-Tawdhiih* 2/165 dan seterusnya.

995 Maksudnya, meskipun *ahliyyah*-nya belum sempurna tetapi dengan adanya pembolehan (*ijazah*) maka hal ini dapat menyempurnakan *ahliyyah*-nya yang masih kurang tersebut, *wallahu a'lam, penj.*.

sebagainya. Semua ini menuntut kita untuk membahas tentang *ahliyyah* dan *wilayah*.

Dengan demikian, telah dipaparkan hukum-hukum *ahliyyah* secara global. Perlu diketahui, undang-undang Madani mengadopsi hukum-hukum tersebut dari fiqih Islam yaitu di dalam materi nomor 46-50. Undang-undang memandang, hukum-hukum yang berkenaan dengan *ahliyyah* ini adalah sebagai fondasi undang-undang secara umum yang tidak boleh bagi siapa pun untuk sepakat melanggarnya. Jadi, setiap kesepakatan yang bertentangan dengan hukum-hukumnya adalah batal dan seseorang tidak boleh untuk melepaskan *ahliyyah* yang dimilikinya atau merevisi kembali hukum-hukumnya (materi nomor 50).

a) Ahliyyah

Secara bahasa, *ahliyyah* berarti *ash-shalahiyyah* (kelayakan). Dalam terminologi para fuqaha, *ahliyyah* adalah kelayakan seseorang untuk memiliki hak-hak yang telah disyariatkan baginya yang sekaligus juga diwajibkan terhadapnya dan sahnya segala *tasharruf* yang dilakukannya. *Ahliyyah* ini ada dua macam: *ahliyyah wujub* dan *ahliyyah ada'*.[996]

1) Ahliyyah wujub, yaitu kelayakan seseorang untuk *ilzam* (membebankan konsistensi kepada orang lain, *penj.*) dan *iltizam* (konsistensi dengan apa yang disepakati), atau kelayakan seseorang untuk mendapatkan haknya seperti hak mendapatkan nilai kerusakan dari hartanya yang dirusak orang lain, atau kewajibannya memberikan hak orang lain seperti *iltizam* dengan harga barang dan kompensasi pinjaman. Artinya, *ahliyyah* ini memiliki dua unsur:

a. Unsur *ijabi* (aktif) yaitu kelayakan mendapatkan hak seperti ia sebagai seorang *da'in* (pihak yang memberikan utang pada orang lain) yang merupakan unsur *ilzam* atau *ad-da'iniyyah* (unsur yang mengharuskan *madin* atau pihak yang berutang untuk membayar utangnya, *penj.*).

b. Unsur *salbi* (pasif) yaitu kelayakan untuk menanggung kewajiban atau *iltizam* seperti ia sebagai seorang *madin* yang merupakan unsur *iltizam* atau *al-madyuniyyah* (unsur yang mengharuskannya untuk membayar utang kepada *da'in*).

Sandaran *ahliyyah* ini adalah kehidupan atau sifat kemanusiawian.[997] Maka, setiap manusia bahkan janin di dalam perut ibunya telah memiliki *ahliyyah wujub*. Dalam kacamata fiqih, *ahliyyah* ini dimulai sejak awal kemanusiaan (artinya sejak ia berada di dalam rahim, *penj.*). Jadi, ia berkaitan dengan sisi kemanusiaan dan merupakan salah satu dari sifat kemanusiaan. Sementara, kemanusiaan itu sendiri menurut fiqih dimulai sejak terbentuknya janin di dalam rahim dan berakhir dengan kematian. Dalam kacamata undang-undang, *ahliyyah* ini dimulai sejak sempurnanya kelahiran manusia dalam kondisi hidup dan berakhir dengan kematian (materi nomor 31).

Unsur pasif dari *ahliyyah* (yaitu *al-madyuniyyah*) menuntut adanya sesuatu yang lain di dalam kepribadian manusia yakni *dzimmah*. *Dzimmah* adalah sesuatu yang bersifat syar'i yang dipersepsikan sebagai wadah yang abstrak di dalam kepribadian manusia sebagai tempat beradanya utang-utang dan segala konsistensi yang diakibatkannya.

Berdasarkan hal ini, berlakunya hak untuk seseorang bergantung kepada adanya *ahliyyah* dalam dirinya. Sementara, adanya kewajiban utang terhadapnya bergantung kepada adanya wadah maknawi atau abstrak yang

996 *Mir'atul Ushuul* 2/435, *at-Taqriir wat-Tahbiir* 2/164, *Kasyful Asraar 'alaa Ushuul al-Bazdawi* hlm. 1357, *Hasyiyah Nasamat al-Ashar* hlm. 272.

997 *Al-Madkhal al-Fiqhiy al-'Amm* oleh Prof. az-Zarqa' hlm. 408.

dipersepsikan pada setiap pribadi yang disebut dengan *dzimmah*. Sehingga, bisa untuk dikatakan misalnya, "Untuk si fulan dalam *dzimmah* si fulan ada sejumlah uang sebanyak ini dan ini...."[998]

Ahliyyah wujub ada dua macam: *naqish* (kurang) dan *kamil* (sempurna).

Ahliyyah wujub naqish adalah kelayakan seseorang untuk menerima hak saja, artinya kelayakannya hanya untuk *ilzam* atau menjadi *da'in* saja dan bukan menjadi *madin*. *Ahliyyah* ini ada pada janin di dalam perut ibunya sebelum lahir. Ada dua sebab *ahliyyah* bersifat kurang padanya, yaitu dari satu sisi ia dianggap bagian dari ibunya, sementara di sisi lain ia dianggap manusia mandiri dan siap untuk terpisah dari ibunya setelah penciptaannya sempurna. Oleh karena itu, ada beberapa hak penting dan bermanfaat baginya yang dimilikinya, yaitu hak-hak yang tidak membutuhkan kepada *qabul*. Hak tersebut ada empat macam:[999]

1. Nasab dari kedua orang tuanya.
2. Warisan dari kerabatnya yang meninggal, dan diserahkan padanya bagian terbesar dengan prediksi ia adalah laki-laki atau perempuan.
3. Berhak mendapat wasiat dari orang yang memberikan wasiat kepadanya.
4. Berhak mendapat bagian dari hasil harta wakaf yang diwakafkan untuknya.

Akan tetapi untuk tiga hak terakhir, janin tidak memiliki hak kepemilikan yang langsung bisa diberlakukan, tetapi bergantung kepada ia lahir dalam kondisi hidup. Jika ia lahir dan hidup berlakulah untuknya kepemilikan yang disandarkan kepada waktu adanya sebab dari kepemilikan itu, artinya dampak tersebut bersifat mundur. Jika ia lahir dalam keadaan mati maka bagiannya diserahkan kepada pihak-pihak yang berhak mendapatkannya; hasil harta wakaf diberikan kepada pihak-pihak yang berhak, wasiat dikembalikan kepada ahli waris dari pihak yang berwasiat, dan bagian dari harta warisan yang telah diasingkan untuknya diserahkan untuk ahli waris yang lainnya. Adanya hak janin dalam harta wakaf merupakan pendapat Hanafiyyah dan Malikiyyah. Adapun menurut Syafi'iyyah dan Hanabilah, tidak ada hak *tamalluk* bagi janin, kecuali melalui warisan dan wasiat. Maka, menurut mereka tidak sah wakaf untuk janin, karena untuk sahnya hal tersebut disyaratkan adanya potensi untuk memiliki saat itu juga sementara janin tidak bisa untuk memiliki.

Adapun hak-hak yang butuh kepada *qabul* seperti jual beli dan hibah, janin tidak memilikinya meskipun hal itu dilakukan oleh walinya (ayah atau kakek), karena ia tidak memiliki kebutuhan pada semua itu. Di samping itu, karena dalam jual beli mesti ada harga, sementara janin tidak bisa untuk melakukan *iltizam* (seperti membayar harga dan sebagainya, *penj.*).

Kewajiban atau *iltizam* orang lain tidak bisa diembankan pada janin seperti menafkahi karib-kerabatnya yang membutuhkan.[1000]

Kesimpulannya, janin memiliki *dzimmah naqish* yang hanya memungkinkannya untuk memiliki beberapa hak saja, dan tidak memiliki *dzimmah kamil* yang bisa untuk mendapatkan semua hak dan *iltizam* terhadap segala kewajiban.

Ahliyyah wujub kamil adalah kelayakan seseorang untuk mendapatkan haknya dan

998 Referensi sebelumnya hlm. 410, *Madkhal Nazhariyyah al-Iltizaam fil-Fiqh* oleh Prof. az-Zarqa' juga hlm. 118 dan seterusnya.

999 *Kasyful Asraar 'alaa Ushuul al-Bazdawi* hlm. 1359 dan seterusnya, *al-Qawaa'id* oleh Ibnu Rajab al-Hanbali hlm. 178 dan seterusnya.

1000 Para fuqaha Hanabilah menetapkan adanya kewajiban untuk menafkahi karib-kerabat terhadap janin dari hartanya (*al-Qawaa'id* oleh Ibnu Rajab hal. 181).

menanggung kewajiban (atau *iltizam*). Hak ini ada pada seseorang sejak ia terlahir dalam keadaan hidup dan tidak pernah lepas darinya selama ia hidup, sehingga ia selalu bisa untuk mendapatkan hak dan *iltizam* terhadap segala kewajiban. Tidak ada seorang pun yang tidak memiliki *ahliyyah* ini.

Pembatasan adanya kelahiran

Ada dua pendapat di kalangan fuqaha mengenai hal ini. Kalangan Hanafiyyah[1001] mengatakan, *ahliyyah wujub* ini ada sejak tampaknya sebagian besar dari bagian janin hidup. Sementara kalangan selain Hanafiyyah[1002] mengatakan, *ahliyyah* ini belum ada kecuali setelah janin sempurna lahir dalam kondisi hidup. Pendapat inilah yang diambil oleh undang-undang Madani Suriah (materi nomor 13) dan juga undang-undang *Ahwal Syakhshiyyah* Suriah (materi 1/2, 236/260).

Adapun yang dimaksud dengan hak-hak yang dimiliki oleh seorang anak setelah ia lahir adalah hak yang diperoleh sebagai hasil dari *tasharruf* yang dilakukan oleh wali atau *washi* menggantikan posisi sang anak seperti memiliki sesuatu yang dibelikan atau dihibahkan untuknya. Dan yang dimaksud dengan *iltizam* yang wajib terhadap seorang anak adalah segala sesuatu yang bisa dibayarkan dari hartanya baik berupa hak manusia maupun hak Allah, yang mencakup:

1. Kompensasi-kompensasi harta dalam aktivitas sosial seperti harga barang-barang belanjaan dan sewa rumah, atau dalam aktivitas kejahatan seperti mengganti harta orang lain yang dirusaknya.
2. Pajak untuk negara seperti pajak tanah pertanian, bea cukai, bangunan, pajak pemasukan, dan sebagainya.
3. Hubungan-hubungan sosial yang diembankan pada kekayaan seperti menafkahi karib-kerabat yang miskin dan membutuhkan, zakat fitrah menurut pendapat Abu Hanifah dan Abu Yusuf[1003] dan zakat harta menurut pendapat jumhur fuqaha selain Hanafiyyah.[1004] Hal ini demi kemaslahatan para fakir miskin, orang-orang yang membutuhkan dan masyarakat secara umum. Inilah pendapat yang paling baik dan layak diamalkan terutama dalam kondisi kita saat ini.

Adapun kalangan Hanafiyyah, mereka tidak mewajibkan zakat pada harta anak kecil, karena mereka memandang zakat sebagai ibadah yang bersifat harta dan seorang anak tidak dibebankan dengan berbagai beban agama kecuali setelah ia baligh.

Dapat diperhatikan disini bahwa *ahliyyah wujub*, meskipun ia bersifat *kamil* (sempurna) namun ia tidak mempunyai dampak apa-apa untuk menciptakan akad. Jadi, setiap *tasharruf* anak-anak yang belum *mumayyiz*, meskipun hal itu murni bermanfaat baginya seperti menerima hibah atau wasiat, tapi semua dianggap batal karena ucapan atau ungkapannya belum berarti apa-apa (*mulghah*).

Demikian juga, tidak wajib bagi seorang anak yang belum *mumayyiz* untuk melakukan ibadah agama dalam bentuk apa pun seperti shalat, puasa, dan haji. Adapun untuk *dzimmah* harta, seorang anak langsung memilikinya sejak ia lahir dan *dzimmah* itu melekat padanya selama ia hidup.

2) Ahliyyah ada', yaitu kelayakan seseorang untuk memunculkan *tasharruf* dalam bentuk yang diakui oleh syariat. *Ahliyyah* ini sama pengertiannya dengan tanggung jawab, dan ia

1001 *Syarh as-Sirajiyyah* hal 216 dan seterusnya.
1002 *Al-Mughnii* 6/316 dan seterusnya.
1003 *At-Talwih 'alaa at-Taudhiih* 2/163 dan seterusnya cetakan Shubaih, *Kasyful Asraar* hlm. 136 dan seterusnya.
1004 *Bidaayatul Mujtahid* 1/236 dan seterusnya cetakan al-Istiqamah.

mencakup semua hak-hak Allah seperti shalat, puasa, haji, dan sebagainya, serta *tasharruf* yang bersifat perkataan dan perbuatan yang muncul dari seseorang. Shalat dan ibadah lainnya yang dilakukan seseorang membuat kewajibannya gugur, sementara kezaliman yang dilakukannya terhadap harta orang lain menyebabkan ia mesti bertanggung jawab.

Sandaran pemberlakuan *ahliyyah* ini adalah *tamyiz* atau akal dan pemahaman. Siapa yang sudah memiliki *ahliyyah ada'* maka ibadah-ibadahnya akan sah, seperti shalat dan puasa, begitu juga dengan *tasharruf* sosialnya seperti melakukan akad dan sebagainya.[1005]

Ahliyyah ini tidak dimiliki oleh janin dan anak yang belum sampai usia *tamyiz* yaitu usia tujuh tahun. Sebelum *tamyiz, ahliyyah* ini belum ada. Orang gila dalam hal ini sama dengan anak yang belum *mumayyiz*; tidak ada efek syar'i dari segala *tasharruf* yang dilakukannya dan akad-akad yang dilakukannya adalah batil. Namun keduanya (orang gila dan anak yang belum *mumayyiz, penj.*) diberi sanksi yang bersifat harta ketika ia melakukan tindak kezaliman terhadap orang lain atau harta orang lain. Wali (ayah atau kakek) atau *washi* yang boleh melakukan akad dan *tasharruf* yang dibutuhkan oleh anak yang belum *mumayyiz* atau orang gila.

Ahliyyah ada' ini ada dua macam: *naqish* dan *kamil*.

Ahliyyah ada' naqish adalah kelayakan seseorang untuk munculnya dari dirinya beberapa *tasharruf* saja, yaitu *tasharruf* yang aplikasinya bergantung kepada pendapat orang selainnya. *Ahliyyah* ini dimiliki oleh seseorang di masa *tamyiz* setelah usianya genap tujuh tahun sampai ia baligh. Yang dipandang sama posisinya dengan anak yang *mumayyiz* adalah orang yang idiot tetapi tidak sampai ke tingkat rusak atau hilang akal, melainkan hanya lemah pemahaman.

Untuk anak yang *mumayyiz* dan orang yang idiot dibedakan antara hak-hak Allah dan hak-hak manusia. Adapun hak-hak Allah; sah dilakukan oleh anak yang *mumayyiz* seperti iman dan kafir,[1006] shalat, puasa, dan haji. Akan tetapi, ia tidak diharuskan melakukan ibadah-ibadah tersebut kecuali hanya dalam bentuk pembelajaran dan pendidikan, dan perbuatannya tidak menimbulkan efek *dzimmah* (tanggung jawab). Maka seandainya ia mulai melaksanakan salah satu shalat, tidak ada kemestian baginya untuk menyempurnakannya. Dan jika ia merusak shalat tersebut, ia tidak wajib menggantinya (meng-*qadha*).

Adapun hak-hak manusia, menurut Syafi'i dan Ahmad, akad dan *tasharruf* seorang anak kecil dianggap batal. Sementara menurut Hanafiyyah, *tasharruf* harta dari seorang anak kecil terbagi tiga macam: ada yang murni bermanfaat, ada yang murni bermudharat, dan ada yang berpotensi untuk kedua hal itu, sebagaimana dijelaskan sebelumnya.

Ahliyyah ada' kamil adalah kelayakan seseorang untuk melakukan berbagai *tasharruf* dalam bentuk yang diakui secara syara' tanpa bergantung kepada pendapat orang selainnya. *Ahliyyah* ini dimiliki oleh setiap orang yang telah bermimpi dan berakal, artinya baligh dan berpikiran sehat. Ia berhak untuk melakukan semua bentuk akad tanpa bergantung kepada *ijazah* (pembolehan) dari siapa pun.

1005 *At-Talwiih 'alaa at-Taudhiih* 2/164 dan seterusnya, *Kasyful Asraar* hlm. 1368 dan seterusnya.

1006 Para fuqaha berbeda pendapat tentang sahnya perbuatan kafir dari seorang anak kecil untuk hukum-hukum yang diberlakukan di dunia walaupun mereka sepakat bahwa hal itu sah darinya dalam hubungannya dengan hukum-hukum di akhirat. Menurut Abu Hanifah dan Muhammad, murtadnya seorang anak kecil dianggap sah sehingga dengan demikian ia haram mendapatkan warisan dan istrinya (jika ia telah beristri, *penj.*) langsung tertalak *ba'in*. Menurut Abu Yusuf dan Syafi'i, murtadnya tidak dihukum sah dalam hukum-hukum dunia, karena murtad itu murni kemudharatan dan tidak sedikit pun ada manfaatnya. Sehingga, hal tersebut tidak sah jika muncul dari seorang anak kecil. Maka, ia tidak haram untuk mendapatkan warisan dan istrinya tidak tertalak *ba'in* jika ia murtad.

Baligh itu diketahui bisa jadi dengan tampaknya tanda-tanda yang alami seperti bermimpinya seorang anak laki-laki (artinya keluar maninya), datangnya kebiasaan bulanan (haidh) bagi anak perempuan, atau genap berumur lima belas tahun menurut jumhur fuqaha selain Abu Hanifah untuk anak laki-laki dan perempuan. Pendapat terakhir inilah yang difatwakan dan diamalkan. Dalam Majalah materi nomor 985 disebutkan, batas baligh itu diketahui dengan mimpi, menghamili, haidh, dan mengandung. Materi Majalah nomor 986 menambahkan, batas akhir usia baligh itu adalah lima belas tahun.

Abu Hanifah memberi batas usia baligh itu dengan usia delapan belas tahun untuk anak laki-laki dan tujuh belas tahun untuk anak perempuan. Imam Malik memberi batasnya dengan usia delapan belas tahun, ada yang mengatakan usia tujuh belas tahun tapi masuk ke usia delapan belas tahun.[1007]

Faktor mengapa *ahliyyah* ini berhubungan dengan baligh adalah karena hal mendasar di dalam *ahliyyah* adalah adanya kesempurnaan akal. Dikarenakan akal merupakan hal yang abstrak maka ia dihubungkan dengan baligh. Karena, seorang yang baligh biasanya akalnya sudah sempurna, dan hukum biasanya dihubungkan dengan faktor-faktor yang tampak dan bisa diukur.

Oleh karena itu, seseorang dianggap sudah memiliki akal yang sempurna ketika ia sudah baligh dan saat itu ia telah memiliki *ahliyyah ada'* secara sempurna, selama tidak ada penghalang yang menghalanginya untuk memiliki *ahliyyah* tersebut. Saat itu juga seseorang sudah layak untuk memikul beban-beban syariat dan ia wajib menunaikan beban-beban itu serta berdosa jika ditinggalkannya. Semua akad dan *tasharruf* yang dilakukannya sudah sah dan menimbulkan efeknya, dan ia dikenakan sangsi secara agama atas segala perbuatan zalim yang dilakukannya.

Fase-fase *ahliyyah*

Dapat dipahami dari penjelasan di atas, bahwa seorang manusia sejak awal kehidupannya di dalam perut ibunya sampai menjadi seorang yang dewasa akan melalui lima fase yaitu: fase janin, fase anak-anak (belum *mumayyiz*), fase *mumayyiz*, fase baligh, dan fase *ar-rusyd* (berakal sempurna atau dewasa).[1008]

Fase pertama: fase janin; dimulai sejak dalam kandungan sampai saat dilahirkan. Dalam fase ini, janin memiliki *ahliyyah wujub naqish* yang memungkinkannya untuk memiliki empat hak yang utama sebagaimana yang telah saya jelaskan sebelumnya, tetapi ia tidak memiliki *ahliyyah ada'* ataupun *dzimmah* yang bersifat harta.

Fase kedua: fase anak-anak; dimulai sejak ia lahir sampai usia *mumayyiz* yaitu genap tujuh tahun. Dalam fase ini, anak-anak yang tidak *mumayyiz* telah memiliki *ahliyyah wujub kamil* sehingga ia berhak mendapat segala hak dan wajib *iltizam* terhadap segala kewajiban yang ditimbulkan oleh *tasharruf* yang dilakukan oleh walinya sebagai wakil dari anak tersebut. Apabila walinya membelikan sesuatu untuknya atau memberinya sesuatu maka sesuatu itu menjadi miliknya. Ia mesti membayar kompensasi dalam kasus kompensasi bersifat harta, dan ia telah memiliki *dzimmah* secara sempurna.

Tetapi, ia tidak memiliki *ahliyyah ada'* sehingga semua perkataannya dianggap tidak ada artinya dan akad-akad yang dilakukannya adalah batal walaupun murni bermanfaat baginya seperti menerima hibah atau wasiat. Dalam hal ini, wali atau *washi* syar'i yang

1007 Tafsir al-Qurthubi 5/37, *asy-Syarhul Kabiir* 3/393.

1008 Lihat *at-Taqriir wa at-Tahbiir* 2/166 dan seterusnya, *Mir'atul Ushuul* 2/452 dan seterusnya, *Fawaatihur Rahamuut* 1/156 dan seterusnya, *Hasyiyah Nasamaat al-Ashaar* hlm. 273, *at-Talwiih 'alaa at-Taudhiih*, *Kasyful Asraar*; dua referensi sebelumnya.

menggantikan posisinya melakukan semua itu. Dalam Majalah materi nomor 966 disebutkan, tidak sah *tasharruf* anak kecil yang belum *mumayyiz* meskipun diizinkan oleh walinya.

Semua perbuatanya dianggap tidak berarti, baik bersifat agama seperti shalat dan puasa; semua perbuatan ini dihukum tidak sah, maupun bersifat sosial seperti menerima kepemilikan barang yang dijual, *wadi'ah* atau *qardh* (pinjaman); semua ini juga dihukum tidak sah. Adapun perbuatan kriminal seperti membunuh, memukul, memotong, melukai, dan sebagainya, ini tidak bisa mendatangkan sangsi fisik untuknya seperti *qishash* dan dipenjara. Ia juga tidak bisa dihalangi dari warisan ketika ia membunuh pihak yang mewariskan (seperti orang tua, saudara, dan sebagainya, *penj.*) karena ia memang belum bisa diberi sangsi atas perbuatannya. Hanya, ia mesti mengganti atau membayar kompensasi terhadap apa yang dirusaknya baik nyawa maupun harta dan kompensasi itu diambil dari hartanya untuk menjaga nyawa dan harta manusia dari berbagai tindak kezaliman.

Fase ketiga: fase *mumayyiz*; dimulai setelah genap tujuh tahun sampai baligh berakal. Pengertian *mumayyiz* adalah seorang anak sudah bisa membedakan mana yang baik dan mana yang buruk, mana yang bermanfaat dan mana yang memudharatkan, mengetahui pengertian berbagai lafazh secara global, memahami bahwa aktivitas jual beli misalnya akan mendatangkan harta dan aktivitas membeli akan menghasilkan kepemilikan terhadap barang.

Dalam fase ini seorang *mumayyiz* memiliki *ahliyyah ada' naqish* baik bersifat agama maupun sosial. Maka, dihukum sah darinya berbagai ibadah fisik seperti shalat dan puasa dan ia telah diberi pahala meskipun ia belum wajib untuk melakukannya. Demikian juga, ia sah melakukan berbagai *tasharruf* yang bersifat harta seperti menerima hibah atau sedekah secara mutlak, tapi untuk jual beli masih bergantung kepada *ijazah* atau pembolehan dari walinya. Namun, ia tidak sah melakukan *tasharruf* yang akan memudharatkan seperti menyumbangkan hartanya sebagaimana telah dijelaskan di atas.

Fase keempat: fase baligh; dimulai sejak baligh sampai waktu *ar-rusyd*. Para fuqaha sepakat berdasarkan ayat-ayat Al-Qur'an[1009] dan hadits-hadits nabawi,[1010] bahwa seorang yang baligh sudah *mukallaf* (dibebani) dengan seluruh beban-beban syariat.

Dalam fase ia sudah memiliki *ahliyyah ada'* secara sempurna yang bersifat agama sehingga ia sudah dituntut untuk beriman dengan keenam unsurnya (Allah, malaikat, kitab suci, rasul-rasul, hari akhir, dan kadar; baik dan buruknya) dan Islam dengan kelima rukunnya (syahadat bahwa tiada tuhan selain Allah dan Muhammad adalah utusan Allah, mendirikan shalat, membayarkan zakat, puasa Ramadhan, haji ke Baitullah bagi siapa yang mampu).

Ia juga sudah dituntut untuk menerapkan hukum-hukum syariat seperti amar ma'ruf nahi munkar, berjihad di jalan Allah, menghargai harta, nyawa, dan kehormatan, menjauhi segala larangan syariat, maksiat dan kemungkaran yang membahayakan kemaslahatan individu dan masyarakat.

Adapun *ahliyyah ada'* yang bersifat sosial, menurut para fuqaha—berbeda dengan un-

---

1009 Seperti firman Allah SWT, *"Dan ujilah anak-anak yatim itu sampai mereka cukup umur untuk menikah...."* **(an-Nisaa': 6)**

1010 Seperti sabda Nabi saw.,

رُفِعَ الْقَلَمُ عَنْ ثَلاَثَةٍ: عَنِ الْمَجْنُوْنِ الْمَغْلُوْبِ عَلَى عَقْلِهِ حَتَّى يَبْرَأَ وَعَنِ النَّائِمِ حَتَّى يَسْتَيْقِظَ وَعَنِ الصَّبِيِّ حَتَّى يَحْتَلِمَ

"Tidak dituliskan dosa dari tiga orang: dari orang gila sampai ia sembuh, dari orang yang tidur sampai ia bangun, dan dari anak kecil sampai ia bermimpi." **(HR Ahmad dalam musnadnya, Abu Dawud, dan al-Hakim dari Ali dan Umar r.a.)**

dang-undang—akan sempurna apabila seorang anak sudah *rasyid* (sampai fase *ar-rusyd*), sehingga saat itu baru diberlakukan segala *tasharruf*-nya yang bersifat harta dan saat itu juga baru diserahkan semua hartanya padanya. Jika belum tampak sifat *ar-rusyd* padanya, maka *tasharruf*-nya belum bisa diberlakukan (dianggap sah) dan hartanya belum bisa diserahkan padanya (untuk dikelolanya secara mandiri), karena syariat menjadikan baligh sebagai indikasi sempurnanya akal. Jika yang tampak adalah sebaliknya (belum sempurnanya akal), tentu yang diamalkan juga hal itu (belum dianggap sah *tasharruf*-nya). Sementara, usia *ar-rusyd* dalam undang-undang Suriah adalah 18 tahun dan di dalam undang-undang Mesir 12 tahun.

Fase kelima: fase *ar-rusyd. Rusyd* merupakan fase *ahliyyah* yang paling sempurna. Pengertian *ar-rusyd* menurut para fuqaha[1011] adalah pandai dalam mengelola (*tasharruf*) harta dari segi duniawi, meskipun ia adalah seorang yang fasik dari segi agama (materi Majalah nomor 947) dan hal itu tampak dengan adanya pengalaman dalam mengatur keuangan dan cakap dalam mengembangkannya.

Namun, *ar-rusyd* ini berbeda pada setiap orang, lingkungan, dan wawasan. Bisa jadi ia berbarengan dengan baligh, boleh jadi juga terlambat sedikit (dari baligh) atau banyak, dan boleh jadi juga lebih dahulu sedikit dari baligh. Akan tetapi, *ar-rusyd* dianggap tidak ada pada saat sebelum baligh. Ini semua kembali kepada ujian dan pengalaman, berdasarkan ayat Al-Qur'an,

وَابْتَلُوا الْيَتَامَىٰ حَتَّىٰ إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُم مِّنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ .... ﴿٦﴾

"Dan ujilah anak-anak yatim itu sampai mereka cukup umur untuk menikah. Kemudian jika menurut pendapatmu mereka telah cerdas (pandai memelihara harta), maka serahkanlah kepada mereka hartanya...." **(an-Nisaa': 6)**

Berdasarkan hal tersebut, seseorang yang telah mencapai *rusyd* maka *ahliyyah*-nya sudah sempurna, dan tidak ada lagi perwalian terhadapnya (maksudnya ia sudah mandiri), diserahkan semua hartanya padanya dan semua *tasharruf* dan keputusan-keputusannya sudah berlaku. Jika ia sudah baligh tapi belum *rusyd* maka *ahliyyah*-nya tetap *ahliyyah naqish ada'* dan perwalian harta tetap berlaku terhadapnya menurut jumhur fuqaha, sehingga *tasharruf*-nya belum berlaku dan harta-hartanya belum bisa diserahkan padanya. Adapun perwalian terhadap diri seperti pendidikan, perawatan kesehatan, pengajaran, dan pernikahan, akan terangkat darinya ketika ia sudah berakal sempurna. Artinya, pensyaratan *ar-rusyd* terbatas hanya untuk *tasharruf* yang bersifat harta. Adapun yang selainnya seperti nikah dan talak tetap berlaku ketika seorang yang baligh sudah berakal sempurna.

Abu Hanifah tidak sepakat dengan hal ini. Ia mengatakan, apabila seseorang sudah berakal tapi belum *rusyd, ahliyyah*-nya sudah sempurna dan perwalian sudah tidak berlaku lagi terhadapnya untuk menghargai sisi kemanusiaannya dan menjaga kemuliaannya. Akan tetapi, hartanya belum diserahkan kepadanya sebagai bentuk kehati-hatian dan pembelajaran bukan dalam bentuk *al-hajr* (penghalangan untuk ber-*tasharruf* dalam harta), karena Abu Hanifah tidak sepakat untuk memberlakukan *al-hajr* terhadap seorang yang *safih* (maksudnya orang yang suka memboroskan harta). Kondisi tidak bisa diserah-

1011 Ini yang ditafsirkan oleh Ibnu Abbas dan ini merupakan madzhab Hanafiyyah dan Malikiyyah. Sementara itu, Syafi'iyyah berpendapat, *ar-rusyd* adalah seorang yang baligh, cakap dalam agama dan bisa mengelola hartanya (*ad-Durrul Mukhtaar* 5/105, *Bidaayatul Mujtahid* 2/278, *asy-Syarhush Shaghiir* 3/393, *al-Mughnii* 4/467, *Muhgnil Muhtaaj* 2/7, 168).

kan hartanya itu akan berakhir ketika ia sudah masuk fase *ar-rusyd* atau ia genap berusia 25 tahun.[1012][1013]

Menurut jumhur fuqaha, *rusyd* tidak mempunyai usia tertentu. Hal ini diserahkan pada kesiapan seseorang, pendidikan dan lingkungannya. Nash-nash syariat juga tidak memberikan batasan tertentu.

Adapun undang-undang *Ahwal Syakhshiyyah* Suriah (materi 16) dan undang-undang Madani Suriah (materi 46), membatasi usia *rusyd* itu dengan usia 18 tahun sempurna (dalam hitungan tahun masehi), sementara dalam undang-undang Mesir membatasinya dengan usia 21 tahun. Jadi, sebelum usia tersebut, harta seseorang belum bisa diserahkan padanya dan *tasharruf*-nya belum berlaku. Jika seseorang sudah berusia seperti disebutkan di atas, baru diserahkan semua hartanya padanya apabila ia tidak dalam kondisi *mahjur* (sedang diberlakuan *al-hajr* terhadapnya).

Mengangkat usia *rusyd* kepada usia ini sejalan dengan kondisi kehidupan saat ini ketika berbagai bentuk muamalah sudah semakin rumit, akhlak merosot, tindakan penipuan semakin menyebar dan sebagainya. Hal ini (pembatasan usia *rusyd* tersebut, *penj.*) tidak dihalangi oleh syariat dengan melihat maslahat yang ada untuk menjaga harta generasi muda.

'Awaridh ahliyyah

Ahliyyah ada' merupakan dasar dalam berinteraksi dan melakukan proses akad sebagaimana telah kita ketahui. Namun, *ahliyyah* ini terkadang terkena beberapa *'awaridh* yang kemudian berpengaruh pada *ahliyyah* tersebut. *'Awaridh* adalah sesuatu yang terjadi pada manusia dan dapat menghilangkan *ahliyyah*-nya sama sekali, menguranginya, atau mengubah beberapa hukumnya.

'Awaridh itu ada dua macam menurut ulama Ushul Fiqih:

- *'Awaridh samawiyyah*, yaitu *'awaridh* yang tidak ada peran atau usaha seseorang dalam menciptakannya.
- *'Awaridh muktasabah*, yaitu *'awaridh* yang di dalamnya terdapat peran dan usaha seseorang terhadap munculnya *'awaridh* tersebut.

'Awaridh Samawiyyah lebih banyak mengubah dan lebih kuat memberi pengaruh seperti gila, idiot, sawan, tidur, dan sakit menjelang mati. Sementara, *'awaridh muktasabah* adalah seperti mabuk, boros, dan utang.

Di sini saya hanya akan memberikan gambaran ringkas tentang *'awaridh* ini, kecuali *'awaridh* sakit, kematian, dan utang, karena dua hal ini menuntut pembahasan dan penjelasan yang lebih panjang.

1. Gila

Gila adalah kerusakan dalam otak yang menyebabkan ketidakstabilan atau ketidakseimbangan.[1014] Hukum atau efeknya adalah baik gila itu bersifat *muthbiq* (terus-menerus) maupun tidak (terputus-putus), ia akan menghilangkan *ahliyyah* ketika ia muncul, sehingga *tasharruf* seorang yang gila baik perkataan maupun perbuatan sama posisinya dengan *tasharruf* anak yang belum *mumayyiz*; tidak berarti dan tidak memiliki efek apa-apa.

Akan tetapi, ia diharuskan untuk membayar kompensasi atas setiap perbuatannya yang bersifat kriminal baik terhadap diri maupun harta orang lain.[1015]

1012 Dengan kata lain, ketika ia sudah masuk fase *ar-rusyd* atau berusia 25 tahun maka semua hartanya mesti diserahkan padanya, *penj.*.

1013 *Ad-Durrul Mukhtaar wa Raddul Muhtaar* 5/104, *Bidaayatul Mujtahid* 2/276 dan seterusnya.

1014 *Al-Madkhal al-Fiqhi* oleh Prof. az-Zarqa' hlm. 460.

1015 *Mir'atul Ushuul* 2/439, *at-Taqriir wat-Tahbiir* 2/173, *Kasyful Asraar* hlm. 1083, *at-Talwiih 'alaa at-Taudhiih* 2/167.

Dalam Majalah materi 979 disebutkan, "Orang yang gila *muthbiq* sama hukumnya dengan anak kecil yang belum *mumayyiz*."

2. **Idiot**

Idiot adalah kelemahan pada akal yang menyebabkan kelemahan pada pemahaman, sehingga perkataannya tidak terarah, terkadang ia berbicara layaknya orang yang waras dan terkadang layaknya orang yang gila. Berbeda dengan orang gila, orang idiot cenderung bersikap tenang dan tidak mengganggu atau mencela orang lain seperti halnya orang gila. Jadi, orang yang idiot adalah orang yang pemahamannya bermasalah, perkataannya tidak terarah dan tindak-tanduknya tidak bisa dipertanggungjawabkan. Hukum atau efeknya adalah sama dengan anak yang belum *mumayyiz* sebagaimana dijelaskan sebelumnya. Artinya, orang yang idiot hanya memiliki *ahliyyah ada' naqish*.[1016]

3. **Pingsan**

Pingsan adalah tidak bekerjanya kekuatan memori yang berguna untuk memunculkan gerakan-gerakan yang sadar, disebabkan adanya penyakit yang menghinggap pada otak atau jantung. Kondisi ini sama dengan kondisi tidur dari sisi tidak bekerjanya pikiran. Namun bedanya, tidur merupakan kondisi yang alami, sementara pingsan kondisi yang tidak alami. Hukum atau efek kedua kondisi ini (pingsan dan tidur) sama, yang berkaitan dengan *tasharruf* yang muncul yaitu *tasharruf* tersebut tidak berarti dan dianggap batal karena tidak adanya kehendak dan maksud ketika seseorang sedang pingsan.[1017]

4. **Tidur**

Tidur adalah kelemahan alami yang datang pada manusia pada waktu-waktu teratur atau tidak teratur, namun ia tidak menghilangkan akal melainkan hanya menghalanginya untuk bekerja, dan tidak menghilangkan indra-indra yang ada melainkan hanya menghalanginya untuk bekerja. Ungkapan-ungkapan dari seorang yang tidur sama efeknya dengan orang yang pingsan; tidak ada nilainya sama sekali.[1018]

5. **Mabuk**

Mabuk adalah kondisi yang datang pada manusia disebabkan otaknya penuh dengan uap-uap yang terus naik ke dalamnya, sehingga mengakibatkan pikiran yang dapat membedakan antara yang baik dan yang buruk tidak bekerja. Mabuk ada dua macam: mabuk dengan cara yang dibolehkan seperti yang timbul karena obat atau karena kondisi darurat dan terpaksa. Kedua, mabuk dengan cara yang haram seperti mabuk yang timbul akibat khamr atau apa saja yang dapat memabukkan seperti bir dan sebagainya. Kedua macam mabuk ini tidak menghilangkan akal, melainkan hanya membuatnya tidak bekerja beberapa saat, tapi ia menghilangkan kehendak dan maksud.

Hukum atau efeknya menurut pendapat yang masyhur di kalangan Malikiyyah, Ibnu Taimiyah, dan Ibnul Qayyim dari kalangan Hanabilah[1019] adalah ia membuat ungkapan yang keluar dari orang yang mengalaminya menjadi batal dan tidak menimbulkan *iltizam* apa-apa sehingga

---

1016 Referensi-referensi sebelumnya, *al-Mir'ah* 2/441, *at-Taqriir wa at-Tahbiir* 2/176, *Kasyful Asraar* 2/1394, *ad-Durrul Mukhtaar wa Raddul Muhtaar* 5/100, *at-Talwiih* 2/168.

1017 Referensi-referensi sebelumnya.

1018 Referensi-referensi sebelumnya.

1019 *asy-Syarhul Kabiir* 3/5, 2/265, *I'lam al-Muwaqqi'in* 4/48 cetakan as-Sa'adah, *Zadul Ma'ad* 4/40 dan seterusnya, *Ghaayatul Muntahaa* 3/113

semua akad dan *tasharruf*-nya menjadi batal karena niat dan keinginannya tidak normal, baik mabuk dengan cara yang boleh maupun dengan cara yang terlarang.

Berdasarkan hal ini maka sumpah, talak, pengakuan, jual beli, hibah, dan seluruh perkataan orang yang mabuk adalah tidak sah.[1020] Namun dalam masalah talak, kalangan Malikiyyah mengatakan, jika seseorang mabuk dengan cara yang haram maka talaknya sah, kecuali jika ia tidak bisa lagi membedakan (mana yang baik dan mana yang buruk) maka talaknya tidak sah karena dalam kondisi ini ia tidak berbeda dengan seorang yang gila.

Jumhur fuqaha (selain yang disebutkan di atas)[1021] mengatakan, mesti dibedakan antara mabuk dengan cara yang mubah di mana dalam kondisi ini ungkapan-ungkapannya tidak bernilai apa-apa, dengan mabuk dengan cara yang haram di mana ungkapan-ungkapannya tetap berlaku sebagai sebuah sangsi dan hukuman terhadapnya karena ia telah menyebabkan akalnya tidak bekerja, sehingga segala *tasharruf* yang dilakukannya baik perkataan maupun perbuatan dipandang sebagai sesuatu yang sah dan tetap berlaku untuk menjadi hukuman baginya dan orang-orang sepertinya, baik dalam masalah nikah, talak, jual beli, sewa-menyewa, jaminan, *kafalah* dan sebagainya.

6. *Safah* (dungu atau boros)

Safah adalah kebodohan atau kedunguan yang melekat pada seseorang dan membuatnya melakukan sesuatu yang bertentangan dengan akal sehat dan syariat meskipun akalnya masih sehat. Yang dimaksud di sini adalah kondisi yang merupakan lawan dari *ar-rusyd*, yaitu sikap memboroskan harta dan membelanjakannya pada sesuatu yang tidak bermanfaat walaupun dalam hal-hal yang baik menurut Hanafiyyah[1022] (Majalah dalam materi 946) seperti membangun masjid, sekolah, tempat penampungan dan sebagainya.

Safah tidak berpengaruh pada *ahliyyah*. Seorang *safih* masih memiliki *ahliyyah* yang sempurna, namun ia dihalangi untuk melakukan beberapa *tasharruf*.

Al-hajr terhadap safih[1023]

Terkadang seseorang menjadi *safih* ketika ia sudah baligh dan terkadang *safah* itu datang padanya ketika ia sudah mencapai usia *rusyd*.

a. Orang yang safih ketika baligh. Para fuqaha sepakat bahwa seorang anak yang menjadi *safih* ketika mencapai usia baligh, ia dihalangi untuk mengelola hartanya dan tetap berada di bawah perwalian walinya, berdasarkan firman Allah SWT,

> *"Dan janganlah kamu serahkan kepada orang yang belum sempurna akalnya, harta (mereka yang ada dalam kekuasaan) kamu yang dijadikan Allah sebagai pokok kehidupan. Berilah mereka belanja dan pakaian (dari hasil harta itu) dan ucapkanlah kepada mereka perkataan yang baik."* **(an-Nisaa': 5)**

Penghalangan ini menurut jumhur fuqaha dan dua sahabat Abu Hanifah tetap

---

1020 Ini adalah pendapat Imam Ahmad dalam sebuah riwayat darinya yang dikuatkan oleh beberapa ulama Hanabilah, ath-Thahawi, al-Karkhi, Abu Yusuf dan Zufar dari kalangan Hanafiyah, dan al-Muzani, Ibnu Suraij dan yang lain dari kalangan Syafi'iyyah. Ini juga yang diambil oleh undang-undang *Ahwal Syakhshiyyah* di Suriah dan Mesir.

1021 *Kasyful Asraar* hlm. 1471, *at-Talwiih* 2/175, *at-Taqriir wat-Tahbiir* 2/193, *Mir'atul Ushuul* 2/454.

1022 *Ad-Durrul Mukhtaar* 5/102, *Tabyiinul Haqaa'iq* 5/192, namun Imam Syafi'i tidak menganggap sikap berlebihan atau mubadzir dalam hal-hal yang baik sebagai sebuah *safah* (*Mughnil Muhtaaj* 2/168).

1023 *Al-Hajr* adalah menghalangi pemberlakuan *tasharruf* yang bersifat perkataan.

berlangsung sampai ia benar-benar telah mencapai usia *rusyd*, berdasarkan firman Allah SWT,

"... Kemudian jika menurut pendapatmu mereka telah cerdas (pandai memelihara harta), maka serahkanlah kepada mereka hartanya...." **(an-Nisaa': 6)**

Dalam Majalah materi nomor 982 disebutkan, "Apabila seorang anak sudah baligh tapi belum sampai *rusyd* maka hartanya belum diserahkan padanya, selama belum diyakini bahwa ia sudah sampai *rusyd*, dan ia dihalangi dari berbagai *tasharruf* sebagaimana dijelaskan sebelumnya."

Abu Hanifah mengatakan, masa dihalangi hartanya darinya akan berakhir ketika ia sudah berusia 25 tahun, karena pada usia ini biasanya seseorang sudah sampai *rusyd*. Jika ia belum juga *rusyd* pada usia ini, maka *rusyd*-nya tidak lagi ditunggu setelah itu. *Tasharruf* yang dilakukannya ketika hartanya dihalangi darinya tidak berlaku (tidak sah) kecuali *tasharruf* yang murni bermanfaat baginya atau wasiat dalam batas sepertiga, atau *tasharruf* yang tidak menerima *fasakh* (pembatalan) yaitu nikah, talak, rujuk, dan sumpah. Untuk *tasharruf* yang lainnya, ia dihalangi melakukannya.

b. Siapa yang sudah *rusyd* lalu setelah itu menjadi *safih*. Abu Hanifah tidak membolehkan pemberlakuan *al-hajr* terhadapnya, karena ia telah mandiri dan bebas melakukan berbagai *tasharruf*, dan pemberlakuan *al-hajr* bertentangan dengan kebebasan. Di samping itu, hal ini juga berarti melenyapkan sisi kemanusiaan dan kemuliaannya.

Jumhur fuqaha dan dua sahabat Abu Hanifah (Abu Yusuf dan Muhammad) mengatakan (pendapat kedua sahabat inilah yang difatwakan di dalam madzhab Hanafi), boleh diberlakukan *al-hajr* terhadap seorang yang *safih* untuk kemaslahatan dan menjaga hartanya, sehingga ia tidak menjadi beban bagi orang lain, dan posisinya ketika itu sama dengan seorang anak yang *mumayyiz* dalam melakukan berbagai *tasharruf*,[1024] berdasarkan firman Allah SWT,

"Dan janganlah kamu serahkan kepada orang yang belum sempurna akalnya (safih), harta (mereka yang ada dalam kekuasaan)...." **(an-Nisaa': 5)**

dan juga firman-Nya,

"... Jika yang berutang itu orang yang kurang akalnya atau lemah (keadaannya), atau tidak mampu mendiktekan sendiri, maka hendaklah walinya mendiktekannya dengan benar...." **(al-Baqarah: 282)**

Ini semua menunjukkan adanya perwalian terhadap orang yang *safih*.[1025] Namun, dalam hal ini pemberlakuan *al-hajr* terhadap seorang yang *safih* adalah dengan keputusan pengadilan setelah diyakini bahwa ia seorang yang *safih* atau boros dalam menggunakan harta. Itu semua untuk menghindari kemudharatan yang akan menimpa orang yang berinteraksi

1024 Berdasarkan hal ini, Majalah dalam materi nomor 990 menjelaskan, "Seorang *safih* yang *mahjur* sama posisinya dengan anak yang *mumayyiz* dalam berbagai interaksi."

1025 *Kasyful Asraar* hlm. 1489, *at-Talwiih 'alaa at-Taudhiih* 2/191, *at-Taqriir wat-Tahbiir* 2/201, *Mir'atul Ushuul* 2/459, *ad-Durrul Mukhtaar* 5/102 dan seterusnya, *Bidaayatul Mujtahid* 2/276, 279, *Mughnil Muhtaaj* 2/170, *al-Mughnii* 4/469, *asy-Syarhush Shaghiir* 3/383 dan seterusnya.

dengan si *safih* ketika kondisinya yang sesungguhnya tidak diketahui oleh orang lain. Inilah pendapat Abu Yusuf, Syafi'i, Ahmad, dan Malik *rahimahumullah*.

Pemberlakuan *al-hajr* dalam kondisi ini hanya terbatas pada *tasharruf* yang berpotensi untuk dibatalkan dan bisa batal jika ada sisi *al-hazl* (tidak sungguh-sungguh) di dalamnya seperti jual beli, sewa-menyewa, jaminan, dan sebagainya. Adapun *tasharruf* yang tidak berpotensi untuk dibatalkan dan tidak akan batal meskipun terdapat sisi *al-hazl* seperti nikah, talak, rujuk, dan *khulu'*, maka tidak bisa diberlakukan *al-hajr* terhadap seorang *safih* atas kesepakatan para ulama.

Ghaflah* dan *safah

Ghaflah disamakan dengan *safah* dari segi bisa diberlakukan *al-hajr* terhadap keduanya menurut jumhur fuqaha dan sebaliknya tidak boleh menurut Abu Hanifah.[1026] Orang yang memiliki *ghaflah* adalah orang yang tidak mengetahui apa saja yang akan mendatangkan keuntungan dan kerugian yang orang lain mengetahuinya, dan ia mudah ditipu karena kepolosan dan kebaikan hatinya. Hal ini menyebabkan ia akan selalu rugi dalam berbagai muamalah (seperti jual beli, sewa-menyewa, dan sebagainya). Hukum *mughaffal* (orang yang *ghaflah*) dan *safih* adalah sama. Perbedaannya adalah si *safih* pemahamannya sempurna, dan *tasharruf*-nya yang tidak baik disebabkan oleh ketidakcakapannya dalam berbuat. Sementara orang yang *ghaflah*, pemahamannya lemah dan *tasharruf*-nya yang buruk disebabkan oleh kelemahan akal dan pemahamannya terhadap mana yang baik dan mana yang buruk.

7. *Dayn* atau *mayuniyyah*

Perbedaan pendapat yang disebutkan mengenai *safah* dan *ghaflah* dari sisi boleh dan tidaknya diberlakukan *al-hajr* terhadapnya juga berlaku pada *dayn* (utang). Abu Hanifah tetap tidak membolehkan diberlakukannya *al-hajr* terhadap *madin* (orang yang berutang), meskipun utang itu menutupi seluruh hartanya yang masih ada, karena *ahliyyah*-nya masih sempurna dengan akal sehat yang dimilikinya, sehingga ia tidak boleh mendapat pemberlakuan *al-hajr* demi menjaga kebebasannya dalam ber-*tasharruf* dan untuk menghormati sisi kemanusiaannya.

Ia hanya bisa diperintahkan untuk melunasi utang-utangnya. Jika ia tidak bersedia maka ia bisa dipenjara untuk menjual semua hartanya yang ada guna melunasi semua utangnya. Dua orang sahabat Abu Hanifah (Abu Yusuf dan Muhammad) dan para imam madzhab yang tiga lainnya (Malik, Syafi'i, dan Ahmad) mengatakan,[1027] seorang hakim berhak untuk memberlakukan *al-hajr* terhadap seorang *madin* yang utangnya sudah jatuh tempo dan utang-utang tersebut sudah menutupi semua hartanya yang ada, kemudian para *da'in* (orang yang memiliki piutang terhadapnya) telah menuntut agar diberlakukan *al-hajr* terhadapnya.[1028] Inilah yang dinamakan dengan *muflis*.

1026 *Tabyiinul Haqaa'iq* 5/198.

1027 *Tabyiinul Haqaa'iq* 5/199, *Raddul Muhtaar 'ala ad-Durrul Mukhtaar* 5/102, 105 dan seterusnya, *asy-Syarhush Shaghiir* 2/346, *Mughnil Muhtaaj* 2/146, *Ghaayatul Muntahaa* 2/129, *al-Qawaa'id* karya Ibnu Rajab hlm. 14, *Bidaayatul Mujtahid* 2/280. Perlu diketahui bahwa prinsip dasar dalam madzhab Hanafi tidak boleh diberlakukan *al-hajr* disebabkan utang. Akan tetapi, yang difatwakan di dalam kalangan Hanafiyah adalah pendapat kedua sahabat Abu Hanifah yaitu bolehnya diberlakukan *al-hajr*.

1028 Majalah pada materi nomor 998 menjelaskan sebagai berikut, "Seandainya terbukti oleh seorang hakim bahwa pihak yang berutang mengulur-ulur membayar utangnya ketika ia mampu untuk membayarnya, dan pihak yang memiliki piutang telah memintanya untuk menjual hartanya dan melunasi utangnya, seorang hakim bisa memberlakukan *al-hajr* terhadap hartanya. Jika ia tidak mau menjual hartanya untuk melunasi utangnya, hakim bisa menjualnya dan melunasi utangnya." Materi nomor 999 menjelaskan bolehnya seorang hakim memberlakukan *al-hajr* terhadap orang yang berutang yang sudah *muflis* yaitu seseorang yang utangnya sama nilainya dengan harta yang dimilikinya atau bahkan lebih banyak.

Muflis secara bahasa adalah orang yang tidak memiliki harta. Secara syariat adalah orang yang utangnya lebih banyak dari harta yang dimilikinya. Kalangan Malikiyyah membolehkan pemberlakuan *al-hajr* terhadap orang berutang yang *muflis* tanpa butuh kepada keputusan seorang hakim, artinya hal itu bisa diserahkan kepada pihak yang memiliki piutang meskipun utang yang menutupi hartanya itu belum jatuh tempo.

Ketika *al-hajr* diberlakukan terhadap orang yang berutang maka secara otomatis *ahliyyah*-nya menjadi berkurang dan posisinya sama dengan anak kecil yang *mumayyiz*. Jika *al-hajr* diberlakukan terhadapnya maka *tasharruf* yang dilakukannya dalam harta yang akan memudharatkan pihak-pihak yang memiliki piutang bersifat *mauquf* (bergantung) kepada pembolehan dari mereka, baik *tasharruf* itu bersifat murni sumbangan seperti hibah atau wakaf, atau bersifat transaksi yang mengandung unsur pilih kasih dalam harga seperti menjual di bawah harga pasar atau membeli lebih dari harga pasar. Jika mereka (orang-orang yang memiliki piutang terhadapnya, *penj.*) membolehkannya maka *tasharruf*-nya sah dan berlaku. Tetapi jika mereka tidak membolehkannya maka *tasharruf*-nya batal.

Menurut Hanafiyah, hal ini berarti bahwa apabila seorang *madin* bisa dikenakan *al-hajr*, ia menjadi seperti orang sakit yang memiliki utang kesehatan, sehingga setiap *tasharruf*-nya yang boleh jadi akan mengakibatkan hilangnya hak para *da'in* maka *al-hajr* (artinya menghalanginya untuk melakukan *tasharruf*) akan berpengaruh pada hal-hal tersebut seperti hibah dan sedekah. Adapun jual beli, jika sesuai dengan harga pasar maka hukumnya boleh. Tetapi jika terdapat *ghaban* (kerugian) maka tidak boleh, dan si pembeli bisa memilih antara menghilangkan *ghaban* tersebut atau membatalkan jual beli sama sekali seperti halnya jual beli orang yang sakit. Ia boleh untuk menikah dengan mahar *mitsl* (yang sudah standar dalam sebuah masyarakat, *penj.*), talak, *khulu'*, dan sebagainya. Ia juga boleh menerima hibah dan sumbangan.

8. Sakit kematian

Pembahasan tentang hal ini mencakup definisi, hal-hal yang berhubungan dengannya, hak-hak yang berhubungan dengannya, hak-hak si sakit sendiri, hak-hak pihak *da'in*, pihak yang diberi wasiat, ahli waris, *tasharruf* si sakit sendiri, dan pengakuannya.[1029]

a. Definisinya

Sakit kematian adalah sakit di mana seseorang baik lelaki maupun perempuan tidak mampu melakukan pekerjaan yang biasa dilakukannya, dan sakit itu berakhir dengan kematian sebelum berlalu waktu satu tahun dari mulai sakit, jika tidak dalam kondisi yang bertambah parah atau berubah. Apabila sakitnya bertambah parah maka sakit kematian dihitung sejak tanggal bertambah parahnya itu, atau sejak kondisinya berubah, meskipun sakit itu akan berlangsung lebih dari satu tahun (Majalah pada materi nomor 1595).

Orang yang seperti ini disebut *maridh* (orang yang sakit), lawannya adalah *ash-shahih* (orang yang sehat). Inilah yang dimaksud para fuqaha Hanafiyah ketika menggunakan kata-kata *orang yang sakit* maksudnya adalah orang yang berada dalam kondisi sakit kematian, dan kata-kata *orang yang sehat* artinya orang yang tidak sedang berada dalam kondisi sakit kematian meskipun ia sakit dengan penyakit yang lain.

Untuk disebut sakit kematian, mesti terpenuhi dua syarat: *pertama*, sakit itu biasanya

---

1029 Lihat *at-Talwiih 'alaa at-Taudhiih* 2/177, *Kasyful Asraar* hlm. 1427, *at-Taqriir wat-Tahbiir* 2/186, *Mir'atul Ushuul* 2/447, *al-Badaa'i'* 7/224 dan seterusnya, *ad-Durrul Mukhtaar* 4/481 dan seterusnya.

membawa pada kematian, dan yang *kedua*: akhirnya memang berujung pada kematian walaupun dari penyebab yang lain seperti terbunuh, terbakar, tenggelam, dan sebagainya.

Berdasarkan hal ini, para fuqaha menyamakan kondisi-kondisi sebagai berikut dengan sakit kematian:[1030]

- Penumpang kapal yang diterjang angin kencang dan mereka yakin bahwa kematian akan segera menjemput mereka.
- Para tawanan di sebuah negara yang biasa membunuh tawanan mereka.
- Seorang mujahid yang berangkat menghadapi musuh dan ia telah menjual dirinya di jalan Allah dan negara.

b. *Hukum atau efeknya serta hak-hak yang berhubungan dengannya*

Sakit kematian tidak kontradiktif dengan *ahliyyah wujub* atau kewajiban melaksanakan hukum-hukum syariat, baik hak-hak Allah maupun hak-hak manusia, dan *ahliyyah* untuk melaksanakan ibadah, karena sakit ini tidak mempengaruhi pada *dzimmah*, akal, dan kemampuan berbicara.

Ia juga tidak kontradiktif dengan *ahliyyah ada'*, karena ia tidak merusak akal. Maka, seseorang yang menderita sakit kematian tetap wajib menunaikan hak-hak orang lain, seperti halnya seorang yang sehat. Ungkapan dan perkataannya tetap memiliki arti seperti dalam jual beli, hibah, sewa-menyewa, nikah, talak, dan *tasharruf* yang lainnya. Namun, diberlakukan *al-hajr* terhadapnya dan ia dihalangi dari beberapa *tasharruf* seperti halnya seorang yang berutang untuk menjaga hak orang-orang yang memiliki piutang yang langsung berkaitan dengan hartanya setelah sebelumnya hanya berkaitan dengan *dzimmah* (tanggungjawabnya) saja. Di samping itu, juga untuk menjaga hak-hak ahli waris, di mana hak tersebut langsung berhubungan dengan benda dan harta warisan. Ini pendapat Abu Hanifah, tetapi pendapat ini berbeda dengan pendapat kedua sahabatnya.

c. *Hak-hak orang yang sakit kematian secara khusus*

Tasharruf orang yang sakit kematian yang bersifat darurat dan pribadi atau untuk keluarganya adalah sah dan berlaku tanpa bergantung kepada *ijazah* (pembolehan) dari siapa pun. Ini mencakup hal-hal berikut:

Pertama, belanja yang mesti ia penuhi untuk dirinya sendiri seperti makan, pakaian, tempat tinggal, dan juga untuk orang-orang yang berada dalam tanggungannya, atau untuk pengobatan seperti biaya dokter, beli obat, biaya operasi, dan sebagainya.

Kedua, ia bisa untuk melakukan akad nikah, karena ia boleh jadi membutuhkan orang yang akan melayani dan menghiburnya, dengan syarat mahar yang diberikannya tidak lebih dari mahar yang standar. Jika lebih, maka kelebihan itu dianggap sebagai bentuk sumbangan dan wasiat yang bersifat *mauquf* (bergantung) kepada pembolehan dari pihak ahli waris jika hal itu lebih dari sepertiga harta warisan. Seandainya masih dalam batas sepertiga harta warisan, maka ia sah dan berlaku tanpa butuh kepada izin atau pembolehan dari mereka.

Ketiga, talak. Talak yang dijatuhkan pada saat sakit kematian sah berdasarkan kesepakatan para fuqaha. Akan tetapi, seandainya talak itu bersifat *ba'in* tanpa ridha dari si istri, kemudian suaminya meninggal pada saat si istri masih dalam masa *'iddah*, maka si istri tetap berhak mendapatkan harta warisan, karena si suami ketika menalak istrinya dalam kondisi seperti itu dianggap lari atau sengaja menghindarkan warisan untuk si istri. Oleh karena itu, ia dibalas dengan memberlakukan sesuatu yang bertentangan dengan maksud dan niatnya. Ini adalah pendapat Hanafiyyah

1030 *Al-Amwaal wa Nazhariyyah al-'Aqd* oleh Dr. Muhammad Yusuf Musa hlm. 340.

dan ini juga yang dipraktikkan dalam berbagai pengadilan saat ini.[1031]

Khulu' juga tetap berlaku sebagaimana halnya talak, akan tetapi si suami tidak berhak terhadap kompensasi *khulu'* yang diserahkan oleh si istri kepadanya apabila si istri meninggal di masa *'iddah*, kecuali yang paling sedikit dari tiga hal (yaitu kompensasi *khulu'*, sepertiga warisan istri, dan bagian warisan suami dari si istri). Jika si istri meninggal setelah *'iddah* maka si suami berhak mendapatkan paling sedikit dari dua hal (yaitu kompensasi *khulu'* dan sepertiga warisan).

Keempat, akad-akad yang mendatangkan manfaat, baik ada kompensasi maupun tidak, seperti sewa-menyewa, peminjaman, *muzara'ah*, *musaqah*, dan sebagainya. Seorang yang sedang sakit kematian bisa melakukan akad-akad ini meskipun akad itu di bawah dari kompensasi standar, dan ahli waris atau pihak *da'in* tidak berhak untuk membantahnya. Karena manfaat tidak tergolong sebagai harta menurut madzhab Hanafiyyah, sehingga ia tidak berhubungan dengan hak ahli waris atau pihak *da'in*.

Di samping itu juga, segala bentuk manfaat akan berakhir dengan meninggalnya salah seorang pengakad, sehingga tidak perlu ada bantahan atau ketidaksetujuan dari pihak *da'in* atau ahli waris. Kalangan selain Hanafiyyah mengategorikan manfaat sebagai harta, karena *tasharruf* di dalam manfaat itu tunduk kepada pembolehan dari para pemilik hak.

Kelima, akad-akad yang berhubungan dengan untung dan tidak menyentuh modal seperti *syirkah* dan bagi hasil. Akad-akad ini sah dari orang yang sakit kematian walaupun terjadi *ghaban*, karena untung itu—sebagaimana halnya manfaat—tidak ada hak seorang pun di dalamnya, dan juga karena *syirkah* itu akan hilang dengan sendirinya ketika si sakit meninggal dunia, sehingga ia tidak akan menyebabkan kemudharatan pada siapa pun. Di samping itu, hak-hak ahli waris atau pihak *da'in* berhubungan dengan zat harta warisan atau dengan sifat kehartaannya.

Kesimpulannya, setiap *tasharruf* yang dibutuhkan oleh seorang yang sedang sakit kematian dan tidak menyentuh hak-hak pada *da'in* atau ahli waris, semua itu sah dan langsung berlaku tanpa butuh kepada izin atau pembolehan dari siapa pun.

d. Hak-hak para da'in

Hak-hak ini berada setelah hak-hak pribadi si sakit. Apabila si sakit (maksudnya sakit kematian, *penj.*) adalah seorang *madin* (orang yang berutang) maka ia dihalangi dari *tasharruf* yang akan membahayakan kemaslahatan pihak *da'in* (orang yang memiliki piutang terhadapnya). Berdasarkan hal ini, apabila si sakit berutang dan utangnya menutupi seluruh hartanya, ia dihalangi untuk melakukan seluruh bentuk sumbangan atau yang sejenis dengan itu seperti hibah (pemberian), wakaf dan wasiat dari hartanya sekecil apa pun, dan juga jual beli dalam bentuk yang akan menimbulkan kerugian. *Tasharruf* yang dilakukannya bergantung kepada pembolehan dari pihak *da'in* setelah si sakit meninggal dunia.

Apabila si sakit berutang tetapi utangnya tidak menutupi seluruh hartanya maka *tasharruf*-nya dengan selain ahli waris dipandang sah apabila tidak menimbulkan kerugian yang cukup fatal. Adapun jika *tasharruf* itu dengan salah seorang ahli waris, dalam hal ini posisinya sama dengan wasiat; diberlakukan dari sepertiga harta warisan setelah semua utang dilunasi. Yang lebih dari sepertiga *mau-*

1031 Ada pendapat-pendapat lain dalam hal ini; Hanabilah melihat bahwa si istri tetap berhak mendapatkan warisan meskipun *'iddah*-nya sudah berakhir selama ia tidak menikah lagi sebelum suaminya meninggal. Malikiyyah berpendapat, si istri berhak mendapatkan warisan meskipun ia menikah lagi dengan yang lain sebelum suaminya yang menalaknya itu meninggal. Syafi'iyyah berpendapat, si istri tidak berhak mendapatkan warisan sama sekali meskipun si suami meninggal dalam masa *'iddah* si istri.

quf (bergantung) kepada izin dari ahli waris yang lain.

e. *Hak-hak pihak yang diberi wasiat*

Seorang yang sedang sakit kematian berhak memberi wasiat sebanyak sepertiga dari harta warisannya. Apabila ia meninggal dalam keadaan berutang dan utangnya menutupi seluruh harta warisannya maka wasiat itu batal, kecuali jika diizinkan oleh pihak *da'in*. Apabila ia tidak berutang atau utangnya tidak menutupi seluruh harta warisannya maka wasiatnya untuk orang lain (bukan ahli waris, *penj.*) diberlakukan dalam batas sepertiga dari harta warisan. Apabila wasiat itu untuk salah seorang ahli waris maka wasiat itu *mauquf* kepada pembolehan dari ahli waris yang lain berapa pun jumlah wasiat itu (meskipun kurang dari sepertiga, *penj.*) berdasarkan sabda Rasulullah saw.,

لاَ وَصِيَّةَ لِوَارِثٍ

"Tidak ada wasiat untuk ahli waris."

f. *Hak-hak ahli waris*

Hak-hak ahli waris berhubungan dengan sepertiga dari harta warisan si sakit setelah utang-utangnya dilunasi dan wasiat-wasiatnya dilaksanakan. Jika ia tidak memiliki utang atau tidak ada wasiat maka ahli waris berhak mendapatkan seluruh harta warisan. Hak-hak mereka diberikan setelah hak-hak *da'in* diberikan dan hak orang yang diberi wasiat. Berdasarkan hal ini, seluruh *tasharruf* si sakit yang tidak akan mengganggu hak-hak ahli waris sah dan berlaku, serta tak seorang pun yang bisa membantahnya. Tetapi jika *tasharruf* itu akan membahayakan hak-hak mereka, lalu hal itu tetap diberlakukan ketika si sakit masih hidup, mereka berhak untuk membatalkannya setelah si sakit meninggal dunia jika hal itu bisa untuk dibatalkan seperti sumbangan. Akan tetapi, apa jenis hak ahli waris terhadap warisan itu, apakah hak *syakhshi* atau hak *'ayni*?[1032]

Abu Hanifah mengatakan, hak ahli waris berhubungan dengan sifat harta dari harta warisan apabila si sakit melakukan *tasharruf* kepada orang asing yang bukan ahli waris, dan hak mereka akan berhubungan dengan zat dari harta warisan jika si sakit melakukan *tasharruf* dengan salah seorang ahli waris. Dengan kata lain, hak mereka dalam kasus kedua adalah hak *'ayni* sementara dalam kasus pertama adalah hak *syakhshi*.

Konsekuensinya adalah *tasharruf* si sakit untuk yang bukan ahli waris adalah sah pada sebagian harta warisan yang senilai dengan biaya *tasharruf* itu tanpa ada hak ahli waris untuk tidak setuju. Akan tetapi, *tasharruf* si sakit tidak sah untuk salah seorang ahli waris pada sebagian harta warisan meskipun sesuai dengan nilai *tasharruf* itu tanpa terjadi *ghaban* apa pun. Ahli waris yang lain berhak untuk membatalkan *tasharruf* tersebut karena akan memudharatkan kemaslahatan mereka, karena hak mereka berhubungan dengan zat dari harta warisan itu, sementara mengutamakan sebagian ahli waris terhadap sebagian yang lain adalah tidak boleh. Adapun jika *tasharruf* si sakit adalah pada selain ahli waris maka hak mereka berhubungan dengan nilai dari harta waris atau sifat kehartaannya.

Dua sahabat Abu Hanifah (Abu Yusuf dan Muhammad) mengatakan, hak ahli waris berhubungan dengan sifat harta dalam harta warisan sama dengan hak para *da'in* biasa, artinya

---

1032 Hak *syakhshi* adalah hubungan antara dua *syakhsh* (pribadi) di mana salah satunya diberi beban untuk melakukan atau untuk tidak melakukan sesuatu kepada yang lain seperti hak *da'in* dalam *dzimmah madin* atau hak *muwdi'* (orang yang menitipkan sesuatu) terhadap *wadi'* (orang yang dititipkan) untuk tidak menggunakan *wadi'ah* (barang titipannya). Sementara, hak *'ayni* adalah hubungan langsung antara *syaksh* dengan benda tertentu seperti hak kepemilikan terhadap harta dan hak *irtifaq* yang disepakati terhadap *'aqar* tertentu seperti hak *murur* atau *masil*.

berhubungan dengan nilai dari harta warisan itu dan bukan dengan zatnya, baik *tasharruf* si sakit adalah dengan ahli waris maupun dengan selain ahli waris. Dengan demikian, maka *tasharruf* si sakit pada hartanya adalah sah secara mutlak (baik untuk ahli waris maupun selain ahli waris) apabila dengan harga yang standar. Artinya tidak ada *ghaban*, karena ia tidak mengandung mudharat terhadap ahli waris yang lain karena hak mereka dalam harta warisan itu berhubungan dengan sifat harta dalam harta warisan itu.

Kesimpulannya, ada perbedaan—menurut pendapat yang terkuat yaitu pendapat Abu Hanifah—antara hak *da'in* dengan hak ahli waris, yaitu hak *da'in* berhubungan dengan harta pihak *madin* saja dan bukan dengan zat harta warisan itu sendiri. Sehingga, si sakit boleh memutar harta itu dalam bentuk jual beli tanpa butuh izin dari pihak *da'in* dan ahli waris boleh untuk melunasi utang si sakit kepada *da'in* dalam bentuk tunai, lalu mereka bisa melakukan apa saja terhadap zat harta warisan itu bagaimana yang mereka mau.

g. Tasharruf *si sakit*

Apabila *tasharruf* yang muncul dari si sakit tidak bisa dibatalkan seperti nikah, talak, rujuk, dan pembebasan dari *qishash* maka *tasharruf* itu diberlakukan setelah ia meninggal dalam batas sepertiga dari harta warisan. Tetapi jika *tasharruf* itu bisa untuk dibatalkan maka ia bergantung kepada *ijazah* (izin) dari yang memiliki hak setelah ia meninggal, apabila *tasharruf* itu akan merugikan kemaslahatan mereka seperti menyumbang, hibah, wakaf, dan jual beli secara *muhabah* (pilih kasih atau tidak adil) dan jual beli yang mengandung *ghaban*. Jika *tasharruf* itu tidak mengandung *ghaban* dan dilakukan bersama orang asing yang bukan ahli waris, *tasharruf* itu bisa diberlakukan dan tidak bergantung kepada izin dari siapa pun.

h. *Pengakuan si sakit*

Si sakit bisa mengakui ada utang kepada orang lain atau kepada ahli waris. Jika utang itu adalah kepada orang asing yang bukan ahli waris maka pengakuan itu sah dan berlaku tanpa butuh kepada *ijazah* dari ahli waris, meskipun pengakuan berutang itu akan menutupi seluruh hartanya (Majalah pada materi 1601). Akan tetapi, menurut Hanafiyyah di dahulukan utang sehat.[1033]

Jika pengakuan itu untuk salah seorang ahli waris maka ia tidak bisa diberlakukan, kecuali dengan *ijazah* dari ahli waris lainnya. Jika mereka membolehkannya maka pengakuan itu berlaku, dan jika tidak maka ia batal. Akan tetapi, pengakuan untuk ahli waris sah dalam beberapa kasus sebagai bentuk pengecualian dari hal di atas, seperti pengakuan bahwa ia telah mengambil titipannya yang ada pada ahli waris, atau sebaliknya ia telah memakai atau merusak titipan ahli waris yang ada padanya (Majalah pada materi nomor 1598).

b) Wilayah (Perwalian)

Pada pembahasan tentang *wilayah* (perwalian) berikut, akan dibahas pengertiannya, perbedaannya dengan *ahliyyah*, hubungannya dengan akad, macam-macamnya, para wali dan tingkatannya, orang-orang yang membutuhkan *wilayah*, prinsip *wilayah*, syarat-syarat *wilayah*, *tasharruf* seorang wali (sejauh mana kelayakannya).

1) Definisi *wilayah*

Wilayah secara bahasa adalah memegang sebuah urusan dan melaksanakannya atau

1033 Utang sehat adalah utang yang terjadi sebelum ia mengalami sakit kematian meskipun hanya dengan pengakuan saja (tanpa ada bukti tertulis, *penj.*). Kalangan selain Hanafiyah mengatakan, utang sehat dan utang sakit sama, maka utang sehat tidak bisa diutamakan atau didahulukan dari utang sakit karena keduanya sama-sama hak yang berlaku.

mengawasinya. Dalam terminologi syariat, *wilayah* adalah kewenangan yang bersifat syar'i yang memungkinkan seseorang untuk membuat akad, berbagai *tasharruf* serta mengaplikasikannya, artinya memberikan efek atau pengaruh syar'i terhadap akad dan *tasharruf* itu.

Wilayah 'ala qashir adalah pengawasan seorang yang *rasyid* (berpikiran sempurna) terhadap berbagai urusan orang yang belum sempurna kepribadian dan kewenangannya dalam mengelola harta.

2) Hubungannya dengan akad dan perbedaannya dengan *ahliyyah*

Untuk tercipta dan berlakunya sebuah akad serta memiliki efek-efek secara syariat, mestilah pengakad orang yang memiliki *ahliyyah ada'* dan memiliki *wilayah* terhadap akad. Dengan kata lain, ia adalah seorang *ashil* (pihak utama) untuk dirinya sendiri, wali, atau *washi* untuk orang lain. Jika ia bukan *ashil*, wali, atau *washi* berarti ia adalah *fudhuli* (orang yang melakukan sesuatu yang bukan wewenangnya, *penj.*).

Ahliyyah ada' adalah syarat sah dan terciptanya sebuah akad. Jika ini tidak terpenuhi maka akad menjadi batal. *Wilayah* merupakan syarat untuk *nafadz* (berlakunya) akad[1034] dan menimbulkan efek secara syariat. Jadi, *wilayah* hanya dimiliki oleh orang yang memiliki *ahliyyah ada'* yang sempurna (*kamil*). Adapun orang yang memiliki *ahliyyah ada'* yang tidak sempurna (*naqish*), ia tidak memiliki *wilayah* terhadap dirinya sendiri dan juga terhadap orang lain. *Ahliyyah ada'* adalah kelayakan seseorang untuk melakukan berbagai akad, sementara *wilayah* adalah kelayakan seseorang untuk membuat akad-akad bersifat *nafadz*.

Berdasarkan hal ini, dilihat dari sisi *ahliyyah* dan *wilayah*, akad memiliki tiga kondisi:[1035]

1. Apabila pengakadnya memiliki *ahliyyah* yang sempurna dan juga memiliki *wilayah* maka akadnya dinilai sah dan berlaku, kecuali jika mengandung kemudharatan yang membuat akad tersebut bergantung kepada *ijazah*, seperti *tasharruf* terhadap barang yang disewakan atau yang dijaminkan sebelum masa penyewaan berakhir atau sebelum utang dilunasi, *tasharruf* si *madin* yang akan membahayakan kepentingan *da'in*, *tasharruf* seorang yang berada dalam kondisi sakit kematian sebagaimana dijelaskan sebelumnya.
2. Apabila akad muncul dari orang yang tidak memiliki *ahliyyah* dan *wilayah* seperti orang gila dan anak kecil yang belum *mumayyiz* maka akadnya batal. Jika pengakad memiliki *ahliyyah* yang bersifat *naqish* (kurang) seperti anak yang *mumayyiz* maka akadnya yang memiliki sisi mudharat dan manfaat seperti jual beli bergantung kepada *ijazah* dari wali atau *washi*-nya sebagaimana dijelaskan sebelumnya.
3. Apabila akad muncul dari seseorang yang memiliki *ahliyyah ada'* yang sempurna tetapi ia tidak memiliki *wilayah* seperti seorang *fudhuli* maka akad tersebut bergantung kepada *ijazah* dari pihak yang diakadkan, sebagaimana akan dijelaskan dalam pembahasan setelah ini. Artinya, saya akan mengkhususkan satu pembahasan tersendiri untuk *wakalah* dan *fadhalah* dari segi bahwa keduanya termasuk bentuk perwakilan dari orang lain dalam kondisi yang mewakilkan masih hidup.

1034 Secara asal, *nafadz* berarti berlaku dan boleh, tapi dalam istilah para fuqaha digunakan dalam pengertian berlakunya sebuah akad tanpa bergantung kepada *ijazah* (pembolehan) atau izin dari pihak lain.

1035 *Al-Amwaal wa Nazhariyyah al-'Aqd* karya Dr. Muhammad Yusuf Musa.

3) Macam-macam *wilayah*

Wilayah bisa jadi bersifat *ashliyyah* (murni) ketika seseorang melakukan akad atau *tasharruf* secara langsung, untuk dirinya, dan ia adalah orang yang memiliki *ahliyyah ada'* yang sempurna (baligh, berakal, dan *rasyid*), atau bersifat *niyabah* (wakil) ketika seseorang melakukan urusan orang lain.

Wilayah yang bersifat *niyabah* atau perwakilan dari orang lain secara syara' adakalanya bersifat *ikhtiyariyyah* (bebas tanpa paksaan) dan adakalanya bersifat *ijbariyyah* (paksaan).[1036]

Yang bersifat *ikhtiyariyyah* adalah *wakalah* atau penyerahan *tasharruf* dan pemeliharaan sesuatu kepada orang lain sebagaimana dijelaskan nanti.

Yang bersifat *ijbariyyah* adalah penyerahan *tasharruf* dari syariat atau pengadilan untuk kemaslahatan seorang yang tidak memiliki *ahliyyah* sempurna seperti *wilayah* seorang bapak, kakek, atau *washi* terhadap anak kecil serta *wilayah* seorang hakim terhadap orang yang tidak memiliki *ahliyyah* sempurna. Jadi sumber *wilayah* bapak, kakek, atau hakim adalah syariat, sementara sumber *wilayah* seorang *washi* boleh jadi pilihan dari bapak atau kakek dan boleh jadi juga keputusan dari hakim.

Wilayah niyabah yang bersifat *ijbariyyah* boleh jadi berbentuk *wilayah* terhadap diri atau *wilayah* terhadap harta.

Wilayah terhadap diri adalah melaksanakan atau mengawasi urusan seseorang yang tidak memiliki *ahliyyah* sempurna seperti menikahkan, mengajarkan, mendidik, penjagaan kesehatan, mencarikan pekerjaan, dan sebagainya. Hal ini tidak akan dibahas di sini.

Wilayah terhadap harta adalah melaksanakan atau mengawasi urusan harta seseorang yang tidak memiliki *ahliyyah* sempurna seperti menjaga hartanya, menginvestasikannya, melakukan berbagai akad dan *tasharruf* yang berkaitan dengan harta, dan sebagainya. Inilah yang akan dibahas di sini.

4) Para wali dan derajat-derajatnya

Wilayah terhadap jiwa (diri); berlaku untuk *'ashabah*[1037] yang paling dekat dan seterusnya, dengan urutan sebagai berikut.

- *Bunuwwah* (anak-anak lelaki kemudian cucu laki-laki). Maka, anak dari bapak yang gila atau ibu yang gila misalnya, ia yang akan mengurusi segala urusan pribadi kedua orang tuanya.
- *Ubuwwah* (bapak kemudian kakek).
- *Ukhuwwah* (saudara kemudian keponakan laki-laki atau putra dari saudara).
- *'Umumah* (paman kemudian putra dari paman atau sepupu laki-laki).

Inilah urutan warisan dan *wilayah* dalam pernikahan. Hal ini disebutkan juga dalam materi nomor 21 dari undang-undang *Ahwal Syakhshiyyah* Suriah.

Wilayah terhadap harta untuk anak kecil yang tidak memiliki *ahliyyah* sempurna menurut Hanafiyah berada di tangan orang-orang berikut ini (secara berurutan): bapak, *washi* bapak, kakek, hakim, *washi* hakim yaitu orang yang ditunjuk oleh hakim.

Hikmah di balik urutan ini[1038] adalah bapak merupakan orang yang paling tinggi dan besar kasih sayangnya terhadap anaknya. Urutan selanjutnya adalah *washi* bapak yaitu orang yang telah dipilihnya untuk menggantikan posisinya. Dugaan yang kuat, si bapak tidak akan memilihnya dari sekian banyak orang kecuali karena ia tahu bahwa kasih sayang si

1036 *Al-Badaa'i'* 5/152.

1037 *'Ashabah* adalah kerabat lelaki dari pihak bapak seperti saudara, paman, dan sepupu laki-laki.

1038 *Al-Badaa'i'* 5/152, 155.

washi terhadap anak kecil tersebut sama dengan kasih sayangnya sendiri. Urutan selanjutnya adalah kakek, karena kasih sayang kakek di bawah kasih sayang seorang bapak. Selanjutnya adalah *washi* kakek yang menggantikan posisinya karena ia (kakek) telah menunjuk dan mempercayainya. Seorang hakim merupakan orang yang amanah terhadap kemaslahatan umat terutama anak yatim, sehingga ia bisa menjadi seorang wali, berdasarkan sabda Rasulullah saw.,

اَلسُّلْطَانُ وَلِيُّ مَنْ لاَ وَلِيَّ لَهُ

"Sultan (penguasa atau hakim) adalah wali bagi orang yang tidak memiliki wali."

Dari hal di atas, jelaslah bahwa bapak dan kakek (bapak dari bapak) memiliki *wilayah* yang sempurna terhadap diri (jiwa) dan harta sekaligus. Materi nomor 170 dari undang-undang *Ahwal Syakhshiyyah* Suriah menerangkan hal ini, "Bapak dan kemudian kakek *'ashabah* memiliki *wilayah* terhadap diri dan harta orang yang tidak memiliki *ahliyyah* sempurna, dan keduanya mesti komitmen melaksanakannya."

Materi 1/172 juga menjelaskan tentang siapa yang memiliki *wilayah* terhadap harta, "Bapak dan kakek *'ashabah*—ketika tidak ada bapak—memiliki *wilayah* terhadap harta *qashir* (orang yang tidak memiliki *ahliyyah* yang sempurna) baik dalam bentuk pemeliharaan, *tasharruf*, dan investasi."

Materi nomor 177 menjelaskan tentang *washi mukhtar*, yaitu orang yang dipilih oleh bapak atau kakek sebelum keduanya meninggal, "Boleh bagi bapak dan kakek—ketika bapak tidak ada—untuk menentukan seorang *washi mukhtar* (yang dipilih) untuk menjaga anaknya yang masih *qashir* atau masih dalam kandungan, dan ia berhak untuk membatalkan kembali *isha'* (pewasiatannya) tersebut."

Materi nomor 771 menjelaskan tentang *washi* hakim yaitu orang yang ditentukan oleh hakim, "Apabila seorang *qashir* atau yang masih dalam kandungan tidak memiliki *washi mukhtar* maka pengadilan yang menjadi *washi* baginya."

Orang yang butuh kepada *wilayah*

Wilayah itu diberikan untuk anak kecil yang masih *qashir*, orang yang gila, idiot, dungu, dan *safih*. Undang-undang *Ahwal Syakhshiyyah* Suriah dalam materi nomor 163 memberikan nama untuk setiap jenis *wilayah* pada orang-orang tersebut, sebagaimana bisa dilihat dalam keterangan berikut.

Niyabah Syar'iyyah 'an al-ghair (mewakilkan orang lain secara syariat) bisa berbentuk *wilayah*, *wishayah*, *qiwamah*, atau *wakalah qadha'iyyah* (perwakilan hukum).

Wilayah untuk karib-kerabat, bapak atau yang lain, *wishayah* terhadap anak yatim, *qiwamah* terhadap orang gila, idiot, dungu dan *safih*, serta *wakalah qadha'iyyah* untuk orang-orang yang hilang.

Sebenarnya sejauh pandangan kami, empat kondisi *niyabah syar'iyyah* ini masuk dalam pengertian *wilayah* menurut para fuqaha kita. Adapun *wilayah* terhadap harta anak kecil yang *qashir* (belum sempurna *ahliyyah*-nya) dipegang oleh salah seorang wali yang enam yang telah disebutkan di atas yaitu bapak, *washi* bapak, kakek, *washi* kakek, hakim dan *washi* hakim.[1039]

1039 *Wilayah* dalam madzhab Malikiyyah dan Hanabilah pertama kali adalah di tangan bapak, kemudian *washi*-nya, lalu hakim, lalu orang yang dipercayakan hakim untuk menjadi wali terhadap si anak. Tidak ada hak kakek atau kerabat yang lain untuk menjadi wali bagi si anak (*asy-Syarhul Kabiir* karya ad-Dardir 3/292, *Ghaayatul Muntahaa* 2/140). Menurut Syafi'iyyah, *wilayah* adalah hak bapak pertama kali, kemudian kakek yaitu bapak dari bapak, kemudian untuk *washiy* mereka, lalu hakim yang adil dan dipercaya (*Nihaayatul Muhtaaj* 3/355).

Sementara itu, *wilayah* untuk seorang yang gila atau idiot, jika ia baligh dan kondisi ini masih dialaminya maka *wilayah* itu menjadi hak orang yang menjadi walinya sebelum ia baligh baik wali itu bapak, kakek, maupun *washi*. Ini merupakan kesepakatan keempat madzhab sebagaimana disebutkan di atas.

Jika seseorang baligh dalam keadaan *rasyid* (akalnya sehat dan sempurna) kemudian ia mengalami kegilaan atau idiot, maka *wilayah* terhadapnya kembali dipegang oleh orang yang menjadi walinya sebelum ia baligh. Ini pendapat yang terkuat dalam madzhab Hanafiyah dan Syafi'iyyah.[1040]

Kalangan Malikiyyah dan Hanabilah mengatakan, *wilayah* terhadapnya saat itu dipegang oleh hakim dan tidak kembali kepada orang yang menjadi walinya sebelum ia baligh baik bapak maupun kakek, karena *wilayah* telah gugur dari keduanya ketika si kecil sudah baligh dan *rasyid*, dan sesuatu yang telah gugur tidak akan kembali lagi.[1041]

Undang-undang *Ahwal Syakhshiyyah* Suriah mengambil pendapat yang kedua dalam materi 200, "Orang yang gila dan idiot adalah *mahjur* (dihalangi dari *tasharruf*) dikarenakan diri (zat) mereka, dan ditunjuk untuk masing-masing mereka seseorang yang akan mengurus urusan-urusannya." Makna dari materi ini adalah *tasharruf* seorang yang gila dan idiot adalah batal meskipun sebelum adanya pengumuman pemberlakuan *al-hajr* terhadap mereka demi menjaga kemaslahatannya.

Sementara undang-undang Madani Suriah dalam materi nomor 115 tidak memandang *tasharruf* orang yang gila dan idiot sebagai sebuah yang batal kecuali setelah diumumkannya pemberlakuan *al-hajr* terhadap mereka demi menjaga kestabilan muamalah kecuali dalam dua kondisi yang dikecualikan oleh nash dalam materi di atas, yaitu:

1. *Tasharruf* orang gila dan idiot itu akan menjadi batal apabila *tasharruf* itu muncul setelah didokumenkannya keputusan pemberlakuan *al-hajr* terhadap mereka.
2. Adapun jika *tasharruf* itu muncul sebelum didokumenkannya pemberlakuan *al-hajr* terhadap mereka maka *tasharruf* itu tidak batal kecuali apabila kondisi kegilaan atau idiot itu terjadi di saat proses akad berlangsung atau pihak lain merasa yakin bahwa ia memang gila.

Wilayah untuk seorang yang *safih* dan *mughaffal* dipegang oleh hakim atas kesepakatan madzhab yang empat,[1042] karena pemberlakuan *al-hajr* terhadap keduanya bergantung kepada keputusan hakim demi menjaga harta dan kemaslahatan mereka.

Berdasarkan hal ini maka *tasharruf* mereka adalah sah dan berlaku sebelum adanya pemberlakuan *al-hajr* terhadap mereka. Materi 2/200 dari undang-undang *Ahwal Syakhshiyyah* Suriah menjelaskan, "Seorang yang *safih* dan *mughaffal* diberlakukan *al-hajr* terhadap mereka berdasarkan putusan pengadilan, dan *tasharruf* mereka sebelum putusan itu adalah sah dan berlaku, serta ditunjuk untuk masing-masing mereka seseorang yang akan mengurus keputusan pemberlakuan *al-hajr* itu atau dokumen-dokumennya masing-masing."

Undang-undang Madani Suriah mensyaratkan didokumenkannya keputusan pemberlakuan *al-hajr* untuk bisa dilakukan pembatalan *tasharruf* seorang yang *safih* dan *mughaffal*, kecuali dalam dua kondisi yang dijelaskan oleh materi 116, yaitu:

1. Apabila *tasharruf* dari seorang yang *mughaffal* atau *safih* muncul setelah didoku-

1040 *Tabyiinul Haqaa'iq* 5/195 dan seterusnya, *Mughnil Muhtaaj* 2/171 dan *Nihaayatul Muhtaaj* 3/356.

1041 *Ghaayatul Muntahaa* 2/142, *asy-Syarhul Kabiir* karya ad-Dardir 3/292.

1042 Referensi-referensi sebelumnya dan *Mughnil Muhtaaj* 2/170.

menkannya pemberlakuan *al-hajr* maka terhadap *tasharruf* tersebut diberlakukan hukum-hukum yang sama terhadap *tasharruf* seorang anak yang *mumayyiz.*

2. *Tasharruf* yang muncul sebelum pendokumentasian keputusan *al-hajr* tidak batal atau tidak bisa untuk dibatalkan kecuali apabila *tasharruf* itu hasil dari sebuah upaya pemanfaatan dari orang lain atau konspirasi.

Wakalah qadha'iyyah merupakan satu jenis dari *wilayah* yang ditetapkan oleh undang-undang yang berlaku untuk tiga kasus:

1. *Mafqud* dan *ghaib*. Undang-undang *Ahwal Syakhshiyyah* Suriah dalam materi 202-206 menjelaskan prinsip dasar dan hukum-hukum yang berkenaan dengan kedua orang tersebut. Di antara penjelasannya, *mafqud* adalah setiap orang yang tidak diketahui apakah masih hidup atau sudah mati, atau diketahui masih hidup namun tidak diketahui keberadaannya (materi nomor 202). Penjelasan yang lainnya, dianggap sama dengan *mafqud* orang yang *ghaib* yang tidak bisa kembali ke tempat tinggalnya atau mengatur urusannya baik secara sendiri maupun oleh wakilnya, dan hal itu disebabkan oleh faktor-faktor yang berada di luar kemampuannya selama rentang waktu lebih dari satu tahun, serta akan menyebabkan terganggunya kemaslahatannya atau kemaslahatan orang lain.

   Tentang hukum istri seorang yang *mafqud*, dijelaskan oleh materi nomor 109 dari undang-undang ini sebagai berikut, "Apabila seorang suami *ghaib* tanpa ada alasan yang dapat diterima atau ia divonis hukuman penjara lebih dari tiga tahun, maka setelah berjalan satu tahun dari keghaibannya atau perjalanan masa hukumannya si istri boleh untuk meminta *tafriq* (cerai) kepada hakim meskipun si suami memiliki harta yang bisa digunakan oleh istri untuk nafkah."

   Tafriq karena *ghaib* lebih dari setahun dalam materi ini diambil dari pendapat yang kuat dalam madzhab Malikiyyah. Untuk harta orang yang *mafqud*, materi nomor 302 dari undang-undang ini menjelaskan hukumnya sebagai berikut:

   a. Diwakafkan untuk si *mafqud* dari harta warisan *muwarrits*-nya[1043] bagian si *mafqud* dalam harta warisan tersebut. Jika ternyata ia masih hidup, ia berhak mengambil harta tersebut. Jika ia divonis telah mati, bagiannya diberikan kepada orang yang berhak yaitu para ahli waris di saat si *muwarrits* meninggal dunia.
   b. Jika ternyata ia masih hidup setelah sebelumnya divonis telah mati, ia berhak mengambil bagiannya yang tersisa di tangan ahli waris lainnya dan harta warisan si *mafqud* tidak boleh dibagikan sebelum ia mati atau sebelum divonis telah mati yaitu ketika usianya telah mencapai 80 tahun (materi 205).

2. Orang yang menderita dua dari tiga cacat berikut ini yaitu tuli, bisu, dan buta. Hal ini dijelaskan oleh undang-undang Madani Suriah dalam materi 118, "Apabila seseorang tuli dan bisu, atau buta dan bisu, atau buta dan tuli, dan hal itu menghalanginya untuk mengungkapkan keinginannya dengan baik maka boleh bagi pengadilan untuk menunjuk seorang pembantu hukum yang akan membantunya dalam berbagai *tasharruf* untuk berbagai kemaslahatannya."

1043 *Muwarrits* adalah orang yang akan mewariskan harta warisan padanya seperti bapak, ibu, saudaranya yang meninggal, dan sebagainya, *penj...*

3. Orang yang divonis kerja berat atau dipenjara. Undang-undang Suriah tentang hukuman dalam materi nomor 50 menjelaskan tentang hukuman tambahan bagi orang ini di samping penjara yaitu diberlakukan *al-hajr* terhadapnya atau ia dihalangi untuk melakukan *tasharruf* dalam hartanya serta menunjuk seorang *washi* untuk mengatur hartanya. Nash dari materi ini adalah sebagai berikut.

   "Setiap orang yang divonis kerja berat atau dipenjara maka selama menjalani masa hukuman tersebut, diberlakukan *al-hajr* terhadapnya dan hak-haknya untuk mengelola seluruh kepemilikannya selain hak-hak yang memang melekat pada seseorang (maksudnya seperti talak misalnya) berpindah kepada *washi* sesuai dengan hukum yang terdapat dalam undang-undang *Ahwal Syakhshiyyah* yang berhubungan dengan penentuan para *washi* untuk orang-orang yang *mahjur*. Setiap aktivitas, pengaturan, atau *tasharruf* yang dilakukan oleh orang yang divonis tersebut dianggap batal secara mutlak dengan tetap menjaga hak-hak orang lain yang memiliki niat yang baik, serta tidak mungkin diserahkan kepada orang yang divonis tersebut sepersen pun dari pemasukannya selain jumlah yang dibolehkan oleh undang-undang dan aturan-aturan penjara."

5) Awal *wilayah*

Wilayah terhadap diri seseorang dimulai sejak ia lahir dan akan terus berlanjut sampai ia berusia *rusyd*. Untuk janin, tidak ada *wilayah* bagi seorang pun terhadapnya sebelum janin itu lahir menurut mayoritas para fuqaha. Maka seandainya ada orang yang membelikan sesuatu untuknya atau memberikan sesuatu kepadanya, ia belum bisa memiliki sesuatu itu, meskipun nantinya ia dilahirkan dalam keadaan hidup. Ia hanya memiliki empat hak pokok yang telah disebutkan di atas.

Akan tetapi, undang-undang *Ahwal Syakhshiyyah* Suriah dalam materi nomor 176 yang mengadopsi dari madzhab Zaidiyat dan undang-undang *wilayah* terhadap harta yang dikeluarkan di Mesir tahun 1952 membolehkan bapak atau kakek untuk menentukan seorang *washi* bagi janin yang masih berada dalam kandungan. *Washi* yang dimaksud di sini menurut hemat saya bukan sekadar orang yang dipercayakan untuk menjaga harta sampai janin itu lahir sebagaimana yang dipahami oleh kebanyakan pensyarah fiqih, akan tetapi ia juga memiliki kelayakan sebagaimana halnya para *washi* yang lain. Ini didasarkan kepada kemutlakan nash dalam hal ini penyamarataan hukum antara *washi* janin dan *washi qashir* dalam materi yang sama, serta untuk mencapai tujuan yang diinginkan dari penunjukkan *washi* yaitu menjaga kemaslahatan janin dan bahkan untuk mengembangkan hartanya lebih dari sekadar menjaganya.

6) Syarat-syarat wali

Wilayah merupakan tanggung jawab yang sangat besar dalam mengelola harta dan pekerjaan orang lain di mana efek dari *wilayah* tersebut adalah sahnya berbagai *tasharruf* yang dilakukan. Oleh karena itu, ada beberapa syarat yang disyaratkan pada wali khusus seperti bapak atau kakek, atau wali umum seperti hakim, pemantau wakaf, direktur lembaga sosial, dan sebagainya baik tentang pribadinya maupun tentang *tasharruf* yang dilakukannya.[1044]

a. Adanya kesempurnaan *ahliyyah ada'* yaitu dengan baligh dan berakal. Maka, tidak ada hak *wilayah* bagi orang yang gila atau anak kecil karena keduanya tidak memiliki *wilayah* terhadap dirinya sendiri sehing-

1044 *Mukhtashar ath-Thahawi* hlm. 160 dan seterusnya, *al-Badaa'i'* 5/153, *ad-Durrul Mukhtaar wa Raddul Muhtaar* 5/495.

ga keduanya juga tidak memiliki *wilayah* terhadap orang lain karena orang yang tidak memiliki tidak akan mungkin bisa memberi.

b. Sama antara agama wali dan orang yang diwalikan. Maka, tidak ada hak *wilayah* orang yang non-Muslim terhadap Muslim, sebagaimana halnya tidak ada *wilayah* seorang yang Muslim terhadap orang yang non-Muslim, karena kesamaan agama biasanya menjadi motivasi dan faktor utama adanya kasih sayang dan perhatian terhadap kemaslahatan.

c. Adil, artinya teguh pendirian dan lurus dalam beragama, akhlak, dan harga diri.[1045] Maka, tidak ada *wilayah* yang dimiliki oleh seorang yang fasik karena kefasikannya menimbulkan keraguan apakah ia bisa memerhatikan maslahat orang lain.

d. Mampu untuk melakukan berbagai *tasharruf* dengan penuh amanah, karena tujuan dari *wilayah* itu adalah mewujudkan kemaslahatan orang yang diwalikan dan hal itu tidak akan tercapai jika walinya lemah dan tidak amanah.[1046]

e. Memerhatikan kemaslahatan orang yang diwalikan dalam melakukan *tasharruf*, berdasarkan firman Allah SWT, "*Dan janganlah kamu mendekati harta anak yatim, kecuali dengan cara yang lebih baik (bermanfaat)....*" **(al-Israa': 34)** Maka, seorang wali tidak memiliki kuasa untuk melakukan *tasharruf* yang murni bermudharat terhadap orang yang diwalikan seperti menyumbangkan harta si *qashir* baik dengan cara hibah maupun sedekah, jual beli dengan mengalami *ghaban* yang cukup fatal, atau talak. Jika *tasharruf* tersebut mungkin untuk diberlakukan terhadap diri si wali sendiri maka *tasharruf* itu sah dan berlaku, tapi jika tidak bisa maka ia menjadi batal.

Untuk *tasharruf* yang murni bermanfaat seperti menerima hibah, wasiat, jaminan harta, dan sebagainya, serta *tasharruf* yang berpotensi mudharat dan manfaat seperti jual beli dengan *ghaban* yang sedikit atau dengan harga yang standar maka *tasharruf* ini sah dan berlaku.

Apabila seorang wali tidak memenuhi salah satu syarat di atas, seorang hakim bisa menggantinya karena *ahliyyah*-nya tidak sempurna, atau karena ia kafir atau fasik. Jika seorang wali tidak lagi bersifat amanah (bisa dipercaya) maka hakim bisa menunjuk seorang asisten yang akan membantunya.

7) *Tasharruf* seorang wali dan sejauh mana kelayakannya

Dari syarat-syarat wali di atas, jelaslah bahwa seorang wali tidak memiliki hak untuk melakukan *tasharruf* yang akan membahayakan pihak yang diwalikan seperti menyumbangkan hartanya dan sejenisnya. Wali hanya berhak untuk melakukan *tasharruf* yang akan mendatangkan kemaslahatan bagi si *qashir*

1045 Materi 1/178 menjelaskan sebagai berikut. "Seorang *washi* mesti adil, mampu melaksanakan beban *wishayah* (pewasiatan yang dilimpahkan padanya), memiliki *ahliyyah* yang sempurna dan seagama dengan si *qashir*."

1046 Undang-undang *Ahwal Syakhshiyyah* Suriah dalam materi 2/178 tidak membolehkan *wilayah* seorang *washiy* dalam beberapa kondisi. Nashnya adalah sebagai berikut:

"Tidak boleh menjadi *washi*:

a. Orang yang divonis dalam kasus pencurian, tidak amanah, pemalsuan, atau kasus-kasus yang tidak bermoral dan tidak sesuai dengan adab-adab masyarakat.

b. Orang yang divonis sebagai *muflis* (pailit) sampai vonis itu dicabut.

c. Orang yang diputuskan oleh bapak atau kakek—ketika bapak tidak ada—bahwa orang ini tidak bisa ditunjuk, dan itu diputuskan sebelum ia (bapak atau kakek) meninggal jika hal ini bisa dibuktikan dengan keterangan tertulis.

d. Orang yang antara dirinya atau salah seorang *ushul*-nya (bapak, kakek dan seterusnya), *furu'*-nya (anak, cucu, dan seterusnya) atau istrinya (atau suaminya jika ia perempuan) dan antara si *qashir* (pihak yang diwalikan) ada sengketa pengadilan atau permasalahan keluarga yang dikhawatirkan akan berdampak negatif terhadap kemaslahatan *qashir*.

seperti menjaga hartanya, mengatur, dan menginvestasikannya, membelanjakan untuk kebutuhan yang penting, membeli sesuatu yang sangat dibutuhkannya, dan menjual barang-barang yang bersifat *manqul* (bergerak).

Seorang bapak memiliki kewajiban untuk memberi nafkah si anak yang masih kecil jika ia tidak memiliki harta, berdasarkan firman Allah SWT,

...وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ... ﴿٢٣٣﴾

"... Dan kewajiban ayah menanggung nafkah dan pakaian mereka dengan cara yang patut...." **(al-Baqarah: 233)**

Jika si anak memiliki harta maka ia diberi nafkah dari hartanya, dan seorang bapak yang membutuhkan boleh mengambil dari harta anaknya untuk menunaikan kebutuhannya yang penting, berdasarkan firman Allah SWT,

"...dan barangsiapa miskin, maka bolehlah dia makan harta itu menurut cara yang patut...." **(an-Nisaa': 6)**

Mengenai menjual *'aqar* milik *qashir*, yang difatwakan dalam madzhab Hanafiyyah adalah seorang bapak boleh menjual *'aqar* milik *qashir* dengan harga standar atau lebih, tetapi hal itu tidak boleh dilakukan oleh seorang *washi* menurut ulama Hanafiyyah *muta'akhkhirin* (abad-abad belakangan) kecuali kalau ada kebutuhan penting seperti menjualnya untuk melunasi utang yang tidak bisa dilunasi kecuali dengan menjualnya.[1047]

Undang-undang *Ahwal Syakhshiyyah* Suriah dalam materi 2/172 memutuskan bahwa seorang bapak (dan juga seorang *washi*)[1048] tidak boleh menjual *'aqar* si *qashir* atau menjadikannya jaminan kecuali dengan seizin hakim setelah dikaji tingkat kebutuhannya, seperti menjual *'aqar* tersebut untuk kebutuhan belanja atau melunasi utang.

Inilah penjelasan global tentang kelayakan atau kewenangan seorang wali dalam melakukan berbagai *tasharruf*. Rincian tentang hukum *tasharruf* masing-masing wali bisa dirujuk di buku-buku fiqih.[1049]

8) *Wakalah*

Wakalah adalah mewakili orang lain secara syariat ketika ia masih hidup. Ini masih termasuk bagian dari *wilayah* sebagaimana dijelaskan sebelumnya. Dalam pembahasan ini, saya akan mengkaji tentang definisinya, rukunnya, syarat-syaratnya, macam-macamnya, dan *tasharruf* seorang wakil; apakah seorang wakil bisa mewakilkan lagi sesuatu kepada orang lain, banyaknya para wakil, perbedaan antara utusan dan wakil, hukum akad dan hak-haknya ketika diwakilkan, serta berakhirnya *wakalah*.

Definisi *wakalah* dan landasan syariatnya

Secara bahasa, *wakalah* terkadang diartikan memelihara, sebagaimana dalam firman Allah SWT, *"Dan mereka berkata, cukuplah Allah bagi kami dan Dia sebaik-baik wakil."* (Ali 'Imran: 173), maksudnya sebaik-baik pemelihara, dan terkadang diartikan menyerahkan, sebagaimana dalam firman Allah SWT, *"Dan kepada Allah hendaklah menyerahkan diri orang-orang yang bertawakkal."* (Ibrahim: 12), *"Sesungguhnya aku menyerahkan diri kepada Allah; Tuhanku dan Tuhan kamu."* (Huud: 56) Dalam sebuah kalimat misalnya, "Seseorang mewakilkan urusannya pada si fulan," artinya

1047 *Takmiilah Fathul Qadiir ma'al 'Inaayah* 8/499 dan seterusnya, *Majma'udh Dhamanaat* oleh al-Baghdadi hlm. 408.

1048 Materi nomor 182 dari undang-undang Suriah menjelaskan bahwa seorang *washi* tidak boleh melakukan *tasharruf* yang akan menyebabkan berpindahnya kepemilikan pada harta si *qashir* kecuali dengan izin dari pengadilan secara langsung.

1049 Lihat *ad-Durrul Mukhtaar wa Raddul Muhtaar* 5/494 dan seterusnya, *Takmilah al-Fath* 8/498 dan seterusnya, *Majma'udh Dhamanaat* hlm. 407 dan seterusnya.

menyerahkan urusan itu padanya dan mencukupkan dengannya.

Menurut para fuqaha, *wakalah* diartikan dengan dua pengertian di atas meskipun pengertian pertama sebagai pengertian sampingan sementara pengertian kedua adalah pengertian utama dan pokok. Kalangan Hanafiyyah mendefinisikannya[1050] dengan, "Seseorang menunjuk orang lain untuk berada di posisinya dalam melakukan *tasharruf* yang boleh dan jelas," atau, "menyerahkan tasharruf dan pemeliharaan kepada wakil."

Sementara, kalangan Malikiyyah, Syafi'iyyah, dan Hanabilah[1051] mendefinisikannya dengan, "Penyerahan seseorang terhadap sesuatu yang ia berhak melakukannya di mana sesuatu itu termasuk perbuatan yang bisa diwakilkan dalam melakukannya kepada orang lain untuk dilakukan ketika ia hidup." Batasan sesuatu yang bisa diwakilkan itu adalah setiap *tasharruf* yang boleh dilakukan seseorang secara sendiri meskipun secara prinsip ia boleh mewakilkan orang lain melakukannya.

Manusia, baik dulu maupun sekarang, setiap hari butuh kepada *wakalah* dalam berbagai urusan dan sisi kehidupan mereka, baik faktornya karena enggan mengerjakan sendiri atau karena ketidakpantasan untuk melakukan sesuatu secara langsung, seperti pewakilan yang dilakukan seorang gubernur atau menteri, atau boleh jadi juga karena tidak mampu melakukan sesuatu seperti mewakilkan kepada para pengacara dalam menyelesaikan kasus, atau kepada para ahli dalam bidang jual beli di dunia bisnis.

Oleh karena itu, hal tersebut diakui dalam semua syariat *samawi* (syariat yang berasal dari wahyu, *penj.*). Allah SWT berfirman di dalam Al-Qur'an ketika menceritakan tentang Ashabul Kahfi,

"... Maka suruhlah salah seorang di antara kamu pergi ke kota dengan membawa uang perakmu ini, dan hendaklah dia lihat manakah makanan yang lebih baik, dan bawalah sebagian makanan itu untukmu...." **(al-Kahfi: 19)**

Dalam sunnah nabawi, Nabi saw. pernah mewakilkan kepada Hakim bin Hizam (atau Urwah al-Bariqi) untuk membeli kambing kurban.[1052] Nabi juga mewakilkan kepada Amru bin Umayyah adh-Dhamari dalam menikahi Ummu Habibah putri dari Abu Sufyan ketika Ummu Habibah berada di Habsyah.[1053] Beliau juga mewakilkan kepada para sahabatnya dalam mengatur urusan negera seperti memungut zakat, mengomandoi pasukan, dan menjadi pemimpin di berbagai daerah.

Wakalah dengan upah

Wakalah sah dengan ada dan tidak ada upah, karena Nabi saw. mengirim para pegawainya untuk memungut zakat dan memberi mereka upah.[1054] Apabila *wakalah* dengan upah sudah disepakati maka akad menjadi *lazim* (mengikat) sehingga seorang wakil sama posisinya dengan orang upahan. Artinya, ia mesti melaksanakan apa yang telah diwakilkan kepadanya dan ia tidak boleh menghindar atau tidak melaksanakannya tanpa alasan yang membolehkan hal itu. Jika upah tidak disebutkan secara tegas maka diperhatikan adat atau kebiasaan yang berlaku. Seandainya biasa diberi upah seperti mewakilkan suatu kasus

1050 *Tabyiinul Haqaa'iq* 4/254, *al-Badaa'i'* 6/19, *Raddul Muhtaar* 4/417.

1051 *Mughnil Muhtaaj* 2/217, *asy-Syarhul Kabiir* karya ad-Dardir 3/377, *Ghaayatul Muntahaa* 2/147.

1052 Pewakilan kepada Hakim diriwayatkan oleh Abu Dawud dan at-Tirmidzi dari Hakim bin Hizam sendiri, sementara pewakilan al-Bariqi diriwayatkan oleh Ahmad, al-Bukhari, Abu Dawud, at-Tirmidzi, Ibnu Majah, dan ad-Daruquthni dari Urwah langsung (*Nailul Authaar* 5/270).

1053 Diriwayatkan oleh Abu Dawud dalam sunannya.

1054 *At-Talkhis al-Habir* 1/176, 251, 275

kepada para pengacara, para calo dalam jual beli dan sebagainya maka ia berhak mendapat upah standar, dan salah satu dari pengakad menyerahkan upah tersebut sesuai kebiasaan yang berlaku.

Tetapi kalau biasanya tidak diberi upah, berarti ia gratis dan bersifat sukarela, karena memang secara prinsip *wakalah* itu tanpa upah sebagai bentuk tolong-menolong dalam kebaikan. Jenis *wakalah* kedua ini tidak ada kemestian di dalamnya untuk menyempurnakan pekerjaan. Seorang wakil boleh saja tidak jadi melaksanakan pekerjaan yang diwakilkan kepadanya kapan saja. Ini adalah pendapat Hanafiyyah, Malikiyyah, dan Hanabilah.[1055] Kalangan Syafi'iyyah berpendapat, *wakalah* itu meskipun ada upah tetap bersifat tidak mengikat kedua belah pihak.[1056]

Rukun *wakalah*

Rukun *wakalah* adalah *ijab* dan *qabul*; ijab dari *muwakkil* (pihak yang mewakilkan) dengan kata-kata, "Aku wakilkan padamu ini...," atau, "Lakukanlah ini...," atau, "Aku izinkan engkau melakukan ini," dan sebagainya. Sementara, *qabul* adalah dari wakil dengan kata-kata, "Aku terima," dan semisalnya. *Qabul* tidak disyaratkan harus lafaz atau kata-kata. Ia sah dengan perbuatan. Apabila wakil mengetahui adanya *taukil* (pewakilan kepadanya) lalu ia langsung melaksanakan apa yang diwakilkan tersebut, hal itu dipandang sebagai *qabul* darinya. Dalam *wakalah* tidak disyaratkan (sebagaimana yang kita ketahui dalam pembahasan majelis akad) satunya majelis *ijab* dan *qabul*, melainkan cukup dengan diketahuinya ada *wakalah* dan langsung melaksanakan *tasharruf* yang diwakilkan.

Wakalah tanpa upah adalah akad yang bersifat *ja'iz* dan tidak *lazim* (mengikat).[1057] Artinya, salah satu dari kedua pengakad bisa saja membatalkannya kapan ia mau.

Wakalah, karena ia bersifat mutlak dalam *tasharruf*, ia bisa berlaku langsung saat itu juga seperti dengan kata-kata, "Engkau adalah wakilku dari sekarang dalam hal ini...," dan ia juga sah menurut Hanafiyyah dan Hanabilah[1058] disandarkan pada satu waktu di masa akan datang, seperti dengan kata-kata, "Engkau adalah wakilku dalam kasus anu di bulan depan," atau dihubungkan dengan sebuah syarat seperti, "Jika ia datang, maka engkau adalah wakilku dalam menjual buku ini." Semua ini dibolehkan karena kebutuhan.

Pendapat yang paling kuat di kalangan Syafi'iyyah mengatakan, menghubungkan (*ta'liq*) *wakalah* dengan syarat tertentu tidak sah, baik berupa sifat maupun waktu, misalnya, "Jika si Zaid datang atau tiba di pengujung bulan maka aku wakilkan padamu ini dan ini...." Karena, *ta'liq* itu mengandung unsur *gharar* (artinya berbagai kemungkinan). Akan tetapi menurut mereka, adalah sah menjadikan *wakalah* berlaku saat itu juga, lalu pensyaratan mulainya *tasharruf* dihubungkan dengan sebuah syarat, misalnya, "Engkau adalah wakilku sekarang dalam menjual tanah ini, akan tetapi jangan engkau jual kecuali di bulan depan, atau ketika aku telah meninggalkan tugasku."

Syarat-syarat *wakalah*

Untuk sahnya sebuah *wakalah*, ada beberapa syarat untuk *muwakkil*, wakil, dan objek yang diwakilkan.

Tentang *muwakkil*, ia disyaratkan adalah *malik* (pemilik) bagi *tasharruf* yang diwakilkan, artinya ia memiliki hak dan *ahliyyah*

1055 *Takmilah Fath al-Qadiir* 6/123, *al-Mughnii* 5/85, *al-Qawaaniin al-Fiqhiyyah* hlm. 329, *asy-Syarhul Kabiir* 3/396 dan seterusnya.

1056 *Nihaayatul Muhtaaj* 4/38 dan seterusnya.

1057 *Bidaayatul Mujtahid* 2/297, *al-Mughnii* 5/113, *Ghaayatul Muntahaa* 2/154, *Mughnil Muhtaaj* 2/231 dan seterusnya, *ad-Durrul Mukhtaar* 4/433.

1058 *Al-Badaa'i'* 6/20, *Ghaayatul Muntahaa* 2/147, *al-Mughnii* 5/85.

untuk langsung melakukannya, karena orang yang tidak memiliki sebuah *tasharruf* tentu tidak bisa memberikan kepemilikannya kepada orang lain. Maka, tidak sah sama sekali *taukil* (pewakilan) dari orang yang tidak memiliki *ahliyyah* seperti orang gila atau anak kecil yang tidak *mumayyiz*, atau tidak memiliki *ahliyyah* yang sempurna seperti anak yang sudah *mumayyiz* dalam *tasharruf* yang akan bermudharat padanya seperti talak dan hibah.

Taukil adalah sah dari seorang yang *mumayyiz* dalam *tasharruf* yang bermanfaat baginya seperti menerima hibah. Ia juga sah mewakilkan sesuatu dengan izin walinya untuk *tasharruf* yang memiliki kemungkinan mudharat dan manfaat seperti jual beli dan sewa-menyewa. *Taukil* juga sah dari seorang yang *mahjur* disebabkan *safah* atau *ghaflah* untuk *tasharruf* yang dibolehkan baginya. Seorang wanita juga bisa mewakilkan orang lain dalam proses akad nikahnya. Ini adalah pendapat Hanafiyah.[1059]

Kalangan selain Hanafiyyah (Malikiyyah, Syafi'iyyah, dan Hanabilah)[1060] berpendapat, tidak sah pewakilan dari anak kecil sama sekali, karena mereka tidak sah untuk melakukan jenis *tasharruf* apa pun. Begitu juga, seorang wanita juga tidak sah mewakilkan kepada wanita lain dalam melakukan proses akad nikahnya. Tetapi menurut Malikiyyah, ia sah mewakilkan kepada seorang laki-laki dalam melakukan hal tersebut.

Untuk wakil, ia disyaratkan seorang yang berakal. Maka, seorang *mumayyiz* sah menjadi wakil, baik ia diizinkan dalam berdagang atau *mahjur*. Orang yang gila, idiot, dan belum *mumayyiz* tidak sah dijadikan sebagai wakil untuk berbagai *tasharruf* karena ungkapan yang muncul dari mereka tidak bernilai apa-apa. Ini menurut Hanafiyyah.[1061]

Menurut kalangan selain Hanafiyyah,[1062] *wakalah* seorang anak kecil tidak sah karena ia belum dibebani dengan hukum-hukum syariat sehingga ia tidak bisa melakukan berbagai *tasharruf* secara langsung, dan dengan demikian ia juga tidak sah menjadi wakil dari orang lain. Seorang wanita tidak sah menjadi wakil dari orang lain dalam melakukan akad nikah, karena ia sendiri tidak bisa melakukan akad untuk dirinya sendiri maka ia juga tidak bisa untuk melakukan akad orang lain.

Mengenai objek yang akan diwakilkan (*mahall al-wakalah*), syaratnya adalah:[1063]

1. Jelas bagi si wakil. Maka, tidak sah mewakilkan sesuatu yang bersifat *majhul jahalah fahisyah* (sesuatu yang sangat samar dan tidak diketahui) seperti, "Belikan untukku sepetak tanah, atau perhiasan, atau rumah." Tetapi, ia sah jika bersifat *jahalah yasirah* (sesuatu yang kesamarannya tidak terlalu sangat) seperti, "Belikan aku sehelai pakaian produk Inggris," atau "Belikan aku sehelai pakaian dengan harga segini...."
2. *Tasharruf* yang diwakilkan itu dibolehkan secara syariat. Maka, tidak boleh melakukan *taukil* (pewakilan) dalam melakukan sesuatu yang haram secara syariat seperti merampas atau menzalimi orang lain.
3. Sesuatu yang diwakilkan itu bisa diwakilkan, seperti jual beli, sewa-menyewa, menyumbang, mengembalikan barang titipan, melunasi utang dan sebagainya. Ka-

1059 *Al-Badaa'i'*, 6/20, *Takmiilah Fath al-Qadiir* 6/12.

1060 *Al-Fiqh 'alaa al-Madzaahib al-Arba'ah* 3/236 dan seterusnya, *Mughnil Muhtaaj* 2/217, *al-Muhadzdzab* 1/324.

1061 *Al-Mabsuuth* 19/158, *al-Badaa'i'* 6/20, *Raddul Muhtaar* 4/417.

1062 *Bidaayatul Mujtahid* 2/297.

1063 *Al-Badaa'i'* 6/12 dan seterusnya, *Bidaayatul Mujtahid* 2/297, *asy-Syarhul Kabiir* 3/377 dan seterusnya, *Mughnil Muhtaaj* 2/219 dan seterusnya, *al-Mughnii* 5/83.

rena sebuah *tasharruf* jika dilihat dari segi bisa atau tidaknya diwakilkan terbagi tiga macam: ada yang bisa diwakilkan secara mutlak sebagaimana dijelaskan sebelumnya, ada yang tidak bisa diwakilkan sama sekali dengan kesepakatan para ulama seperti sumpah, ibadah pribadi yang ritual seperti shalat, puasa, suci dari hadats, dan sebagainya, dan ada yang masih menjadi perbedaan pendapat seperti menuntut *qishash* dan penerapan *hudud syar'iyyah* (hukum-hukum *had* dalam syariat seperti potong tangan dan sebagainya, *penj.*).

Kalangan Hanafiyyah[1064] mengatakan, tidak boleh *taukil* dalam hal terakhir di atas. Si *muwakkil* mesti hadir secara langsung di waktu pelaksanaannya (*qishash* dan *hudud*), karena ketidakhadirannya akan menimbulkan keraguan (*syubhah*) sementara *hudud* mesti dibatalkan ketika ada *syubuhat* (keraguan).

Kalangan selain Hanafiyyah[1065] mengatakan, boleh ada *taukil* dalam menuntut *hudud* dan *qishah*, baik si *muwakkil* hadir maupun tidak. Karena, boleh jadi ada kebutuhan yang menghendakinya. Di samping itu, seorang wakil sama dengan seorang *ashil* (pihak yang pokok dan utama).

Macam-macam *wakalah*

Wakalah ada beberapa macam, di antaranya:

Pertama, *wakalah* khusus dan umum. Boleh jadi *wakalah* itu bersifat khusus dan boleh jadi juga bersifat umum.[1066] *Wakalah* khusus adalah mewakilkan pada seseorang dalam *tasharruf* tertentu seperti menjual tanah atau mobil tertentu, menyewa sebuah *'aqar* yang ditentukan, *taukil* dalam kasus tertentu, dan sebagainya. Hukumnya, wakil terikat dengan apa yang telah diwakilkan padanya, kalau tidak ia termasuk seorang yang *fudhuli* (melakukan sesuatu di luar batas kewenangannya).

Wakalah umum adalah perwakilan yang bersifat umum untuk setiap *tasharruf* atau apa saja, seperti, "Engkau adalah wakilku dalam setiap bentuk *tasharruf*," atau, "...dalam apa saja," atau, "Belikan untukku apa saja yang engkau mau atau apa pun menurutmu." Hukumnya, wakil berhak melakukan setiap *tasharruf* yang telah diberikan haknya oleh *muwakkil* dan boleh melakukan pewakilan dalam hal tersebut selain *tasharruf* yang bermudharat pada *muwakkil* seperti berbagai bentuk sumbangan baik hibah, wakaf, dan sebagainya atau berupa pengguguran hak seperti talak, pengguguran utang dan sebagainya. Seorang wakil tidak memiliki hak untuk menghibahkan harta si *muwakkil* sedikit pun atau menalak istri si *muwakkil* kecuali ada keterangan atau penjelasan yang tegas untuk itu.

Kedua, wakalah muqayyadah dan *muthlaqah.*

Boleh jadi *wakalah* bersifat *muqayyadah* (terikat) atau *muthlaqah* (lepas).[1067]

Wakalah muqayyadah adalah *wakalah* di mana *tasharruf* seorang wakil terikat dengan syarat-syarat tertentu, seperti, "Aku wakilkan padamu menjual tanahku dengan harga tunai sejumlah ini, atau diberi tempo sampai waktu ini, atau secara berangsur dalam beberapa kali angsuran tertentu." Hukumnya, seorang wakil terikat dengan apa yang ditentukan oleh *muwakkil*, artinya ia mesti memerhatikan kaitan-kaitan atau syarat-syarat yang diberikan *muwakkil* sebisa mungkin, baik yang

1064 *Al-Mabsuuth* 19, 9 dan 106, *Fathul Qadiir* 6/104, *al-Badaa'i'* 6/21, *Raddul Muhtaar wad-Durrul Mukhtaar* 4/418.

1065 *Bidaayatul Mujtahid* 2/297, *asy-Syarhul Kabiir* 3/378, *al-Mughnii* 5/84, *Mughnil Muhtaaj* 2/221, *al-Muhadzdzab* 1/349.

1066 *Ad-Durrul Mukhtaar* dan *Hasyiyah* Ibnu Abidin 4/416, *Bidaayatul Mujtahid* 2/297.

1067 *Al-Badaa'i'* 6/27 dan seterusnya, *Mukhtashar ath-Thahawi* hlm. 110 dan seterusnya, *al-Mabsuuth* 19/39, *ad-Durrul Mukhtaar* 4/421 dan seterusnya, *Majma'udh Dhamanaat* hlm. 249, *Takmiilah Fathl al-Qadiir* 6/70 dan seterusnya.

berhubungan dengan pihak pengakad, dengan objek akad, atau dengan alternatif yang diakadkan.

Jika si wakil menyalahi hal itu, *muwakkil* tidak terikat dengan *tasharruf* tersebut, kecuali jika penyalahan yang dilakukan wakil itu kepada yang lebih baik, maka *muwakkil* tetap terikat dengannya, seperti si wakil menjual barang yang diwakilkan padanya lebih tinggi dari harga yang ditentukan, atau dengan harga tunai bukan dengan angsuran.

Apabila *muwakkil* tidak terikat dengan *tasharruf* yang dilakukan wakil karena adanya penyalahan mandat, wakil dianggap *fudhuli* dan *tasharruf* yang dilakukannya akan mengikat padanya jika ia menjadi wakil dalam proses pembelian sesuatu. Karena, ia berarti membeli untuk dirinya sendiri. Adapun jika ia wakil dalam proses menjual, jika ia menyalahi perintah *muwakkil* maka penjualan itu bergantung pada izin *muwakkil* dan akad itu tidak mengikat si wakil karena tidak bisa diterapkan terhadapnya.

Wakalah muthlaqah adalah *wakalah* di mana wakil tidak terikat dengan ketentuan apa pun, seperti, "Aku wakilkan padamu menjual tanah ini," tanpa ada ketentuan tentang harta atau cara tertentu dalam pembayaran. Hukumnya menurut Abu Hanifah, sesuatu yang mutlak berjalan sesuai dengan kemutlakannya, artinya seorang wakil berhak ber-*tasharruf* untuk menjualnya dengan harga berapa saja, murah atau mahal, walaupun terjadi *ghaban* (kerugian di pihak pembeli), baik dibayar tunai atau tidak, dalam kondisi sehat maupun sakit, karena prinsip dalam lafazh yang mutlak adalah ia berlaku secara lepas tanpa terikat dan tidak bisa dibatasi kecuali ada dalil (bukti) seperti adanya *tuhmah* (tuduhan atau kerancuan yang bisa merusak pengertian sebuah lafazh), dan ini tidak didasarkan kepada kebiasaan karena kebiasaan di berbagai daerah kadang saling bertentangan.

Dua sahabat Abu Hanifah—dan pendapat keduanya yang difatwakan dalam madzhab Hanafiyah dan pendapat keduanya juga yang terkuat serta sejalan dengan pendapat Syafi'iyyah, Hanabilah, dan Malikiyyah—[1068] berpendapat, seorang wakil tetap terikat dengan kebiasaan yang berkembang di tempat itu. Apabila wakil menyalahi sesuatu yang sudah dikenal dan menjadi kebiasaan maka ia dinilai sebagai *fudhuli* dalam *tasharruf* dan pemberlakuan atau aplikasi dari akad yang dilakukannya akan bergantung kepada izin dan ridha dari *muwakkil*.

Jadi, seorang wakil dalam proses menjual sesuatu misalnya, tidak berhak menjual dengan *ghaban* yang cukup besar, yaitu sesuatu yang masyarakat biasanya tidak menganggapnya sebagai hal yang enteng. Ia juga tidak berhak menjual dengan selain uang yang beredar di suatu daerah, atau menjual dengan pembayaran tidak tunai atau dicicil, kecuali apabila sudah ada kebiasaan masyarakat seperti itu dalam kasus yang sama. Karena, seorang wakil tidak boleh menimbulkan kemudharatan atau kerugian pada *muwakkil* dan ia diperintah untuk mendatangkan manfaat bagi *muwakkil*.

Dalam akad nikah misalnya, seorang wakil tidak bisa menikahkan *muwakkil* dengan wanita yang tidak *kufu'* (sepadan) dengannya, atau dengan mahar yang mengandung *ghaban* yang cukup besar. Jika ia tetap melakukannya maka *tasharruf*-nya bergantung pada izin dari *muwakkil*, jika dizinkannya maka *tasharruf* itu berlaku dan jika tidak maka ia menjadi batal.

1068 *Asy-Syarhul Kabiir* 3/382, *al-Muhadzdzab* 1/353 dan seterusnya, *Mughnil Muhtaaj* 2/223-229, *Bidaayatul Mujtahid* 2/298, *al-Mughnii* 5/124, *Qawaa'id al-Ahkaam* karya Ibnu Abdis Salam 2/107 cet. al-Istiqamah.

Hukum *tasharruf* seorang *wakil*

Wakalah berdampak pada berlakunya *wilayah* dalam melakukan *tasharruf* yang ditimbulkan oleh *taukil* (pewakilan). Saya akan sebutkan *tasharruf* utama dalam jenis *wakalah* yang terpenting:

1. ***Wakil bil khushumah***

Yaitu, wakil untuk mengangkat kasus di pengadilan seperti profesi pengacara saat ini. Seorang pengacara (yang berstatus sebagai wakil, *penj.*) memiliki hak untuk setiap hal yang berhubungan dengan kasus yang diangkat dan segala hal yang dilihat perlu, termasuk di antaranya pengakuan atas nama *muwakkil*-nya menurut Hanafiyyah selain Zufar.[1069] Karena, tugas wakil saat itu adalah menjelaskan mana yang benar dan memberikan bukti bukan untuk memperdebatkannya, dan menjelaskan sesuatu yang benar terkadang dilakukan dengan cara mengingkari dakwaan lawan dan terkadang dengan cara pengakuan.

Zufar dan imam-imam madzhab yang tiga lainnya[1070] berpendapat, pengakuan seorang wakil tentang persengketaan terhadap *muwakkil*-nya seperti mengambil hak atau sejenisnya tidak diterima, karena *taukil bil khushumah* artinya adalah *taukil* untuk *munaza'ah* (memperdebatkan sesuatu), sementara pengakuan bersifat *musalamah* (berdamai). Hal ini berdampak pada mengakhiri persengketaan dan ini tidak menjadi wewenang seorang wakil seperti *ibra'* (melepaskan suatu hak).

Seorang *wakil bil khushumah* juga berhak mengambil harta yang diputuskan menjadi hak *muwakkil*-nya menurut Hanafiyyah selain Zufar,[1071] karena hal ini termasuk kesempurnaan penyelesaian sebuah kasus. Kasus belum berakhir kecuali setelah pengambilan hak, dan seorang wakil adalah orang yang dipercaya untuk mengurus semua kemaslahatan dan kepentingan *muwakkil*-nya.[1072]

Zufar, Syafi'iyyah, dan Hanabilah[1073] berpendapat, wakil tidak memiliki kewenangan untuk mengambil harta itu, karena orang yang bisa dipercaya dalam mengurus sengketa dan berbagai kasus boleh jadi tidak bisa dipercaya dalam mengambil hak.

2. ***Wakil bil bai'***

Apabila *tasharruf* wakil *bil bai'* (wakil dalam jual beli) bersifat *muqayyad* (terbatas atau terikat) maka ia mesti terikat dengan batasan-batasan yang telah ditentukan oleh *muwakkil* atas kesepakatan para fuqaha. Apabila wakil menyalahi ibatasan-batasan yang ada maka *tasharruf* yang dilakukannya tidak berlaku terhadap *muwakkil*, dan *tasharruf* itu bergantung kepada *ijazah* (pembolehan) dari *muwakkil*, kecuali penyalahan yang dilakukannya itu kepada sesuatu yang lebih baik, karena secara tidak langsung itu berarti telah mewujudkan keinginan dan maksud dari *muwakkil*.

Jika ia adalah wakil dalam sebuah jual beli untuk menjual sesuatu dengan harga tertentu lalu ia menjualnya dengan harga yang lebih rendah maka jual beli itu tidak berlaku karena ini adalah penyalahan dari kesepakatan kepada sesuatu yang lebih

---

1069 *Al-Badaa'i'* 6/24, *Takmiilatul Fath* 6/10, *al-Mabsuuth* 19/4, *ad-Durrul Mukhtaar* 4/430, *al-Kitaab ma'a Syarh al-Lubab* 2/151.

1070 *Bidaayatul Mujtahid* 2/297, *asy-Syarhul Kabiir* 3/379, *al-Muhadzdzab* 1/351, *al-Mughnii* 5/91.

1071 *Al-Badaa'i'* 6/24 dan seterusnya, *Takmiilah Fath al-Qadiir* 6/96, *al-Mabsuuth* 19/19, *Majma'udh Dhamanaat* hlm. 261.

1072 Al-Marghinani pengarang kitab *al-Hidaayah* mengatakan, yang difatwakan saat ini adalah pendapat Zufar *rahimahullah*, karena semakin tersebarnya sikap khianat pada para wakil, dan boleh jadi ada orang yang bisa dipercaya mengurus sebuah sengketa tapi tidak bisa dipercaya untuk mengurus harta.

1073 *Al-Muhadzdzab* 1/351, *al-Mughnii* 5/91.

buruk. Tetapi jika ia jual dengan hal yang lebih tinggi, jual beli itu berlaku, karena penyalahannya adalah kepada yang lebih baik. Jika ia menjadi wakil untuk menjual sesuatu secara tunai lalu ia menjualnya dengan cicil maka jual beli itu tidak berlaku kecuali dengan izin dari *muwakkil*. Apabila ia wakil untuk menjual sesuatu dengan cicil lalu ia jual dengan tunai maka jual beli itu berlaku dan sah.

Jika si wakil memiliki *tasharruf* yang mutlak maka diberlakukan sesuai dengan kemutlakannya. Ini menurut Abu Hanifah. Artinya, ia berhak menjual dengan harga berapa pun, baik rendah maupun tinggi meskipun terjadi *ghaban* yang cukup signifikan, baik dibayar langsung maupun memakai tempo sebagaimana dijelaskan sebelumnya. Hal ini sebagai konsekuensi dari kebebasan mutlak yang diberikan kepada wakil dalam ber-*tasharruf*.

Dua sahabat Abu Hanifah, dan pendapat mereka ini yang difatwakan, serta tiga imam madzhab lainnya mengatakan, seorang wakil yang mutlak tetap terikat dengan kebiasaan yang berlaku. Maka, ia tidak boleh menjual sesuatu kecuali dengan uang yang beredar, harga standar, dan tunai. Ia tidak boleh menjual sesuatu dengan barang (sebagai harganya), tidak boleh ada *ghaban* yang signifikan (artinya boleh dengan *ghaban* yang ringan atau kecil) dan tidak boleh dengan *nasi'ah muajjalah*.[1074] Ketika terjadi penyalahan atau pelanggaran maka menurut Hanafiyyah akad bergantung kepada *ijazah* atau pembolehan dari *muwakkil*. Sementara, menurut Syafi'iyyah akad menjadi batal.

Menurut Abu Hanifah, seorang wakil *bil bai'* tidak berhak menjual untuk dirinya, istri, bapak, kakek, anak, dan setiap pihak yang kesaksiannya tidak diterima untuk dirinya, karena dalam kondisi tersebut ia *muttaham* (dicurigai) lebih mengutamakan kemaslahatannya atau lebih mengutamakan barang yang dijual untuk karib-kerabatnya.

Dua sahabat Abu Hanifah berpendapat, ia boleh menjual untuk mereka (karib-kerabatnya) tapi tidak untuk dirinya, dengan harga standar atau lebih tinggi, karena *taukil* itu bersifat mutlak, dan menjual kepada salah seorang dari karib-kerabat ataupun kepada orang lain adalah sama saja. Di samping itu, tidak ada kecurigaan dalam hal ini karena miliknya dan milik mereka berbeda jadi tidak ada manfaat atau maslahat yang saling berkaitan antara mereka.[1075]

Kalangan selain Hanafiyyah mencoba mencari jalan tengah di antara dua pendapat di atas. Malikiyyah membolehkan seorang wakil *bil bai'* untuk menjual kepada istri dan bapaknya yang *rasyid* (matang dalam berpikir), apabila ia tidak berlaku pilih kasih. Tetapi, mereka tidak membolehkan si wakil untuk menjual kepada dirinya atau orang yang berada di bawah pengasuhannya, seperti anak kecil, orang yang *safih*, atau orang gila.[1076]

Kalangan Syafi'iyyah dalam pendapat yang terkuat dari mereka dan salah satu riwayat dari Imam Ahmad membolehkan seorang wakil *bil bai'* untuk menjual sesuatu dengan harga standar kepada bapaknya, kakeknya, anaknya yang telah baligh, dan seluruh *furu'* (anak cucunya) yang sudah mandiri, karena tidak ada *tuhmah* (kecurigaan) dalam hal ini. Tetapi, mereka tidak membolehkan si wakil menjual pada

1074 Referensi-referensi sebelumnya dalam pembahasan *wakalah muqayyadah* dan *muthlaqah*.
1075 *Al-Badaa'i'* 6/28, *Takmiilah Fath al-Qadiir* 6/67 dan seterusnya, *Raddul Muhtaar* 4/424, *Majma'udh Dhamanaat* hlm. 261.
1076 *Asy-Syarhul Kabiir* 3/387 dan seterusnya.

dirinya sendiri, anaknya yang masih kecil, *safih*, dan orang gila.[1077]

3. *Wakil bi syira'*

Hukum wakil *bi syira'* (wakil dalam menjual) sama dengan wakil *bil bai'* dari segi keterikatannya dengan apa yang telah ditentukan oleh *muwakkil* dalam hal harga, jenis barang yang dibeli, kelas, dan sifatnya dan juga dari segi kebebasan mutlak dalam *tasharruf* apabila *wakalah*-nya bersifat mutlak. Apabila wakil menyalahi salah satu ketentuan yang disepakati maka *muwakkil* tidak terikat dengan penjualan yang dilakukan wakil, kecuali penyalahan itu kepada yang lebih baik maka ia mengikat *muwakkil*. Dalam hal ini (ketika wakil melakukan penyalahan kepada yang lebih buruk, *penj.*), penjualan terjadi untuk si wakil sendiri berdasarkan kesepakatan para fuqaha.[1078] Hal ini berbeda dengan wakil *bil bai'*, karena ketika ia sebagai pembeli boleh jadi ada kecurigaan bahwa ia membeli untuk dirinya sendiri. Tetapi ketika terbukti bahwa ia terkena *ghaban* yang cukup besar, jelaslah bahwa ia membeli atas nama *muwakkil*-nya.

Seorang wakil *bil bai'* menurut Abu Hanifah juga sama dengan wakil *bi syira'* dari segi tidak bisa membeli dari dirinya, istri, bapak, kakek, anak, cucu, dan seluruh pihak yang tidak diterima kesaksiannya untuk dirinya, karena ada *tuhmah* dalam hal ini. Dua sahabat Abu Hanifah berpendapat, hal ini boleh apabila ia membeli dengan harga standar atau lebih murah, atau dengan sedikit kelebihan yang masyarakat biasanya tidak mempermasalahkan adanya *ghaban* dalam hal-hal seperti itu.[1079]

4. *Wakalah dalam pernikahan, talak, sewa-menyewa, jaminan, dan bentuk-bentuk pengelolaan harta lainnya.*

Hukumnya, wakil dalam hal ini mesti terikat dengan semua ketentuan yang ditetapkan *muwakkil*, dan ia tidak berhak melakukan *tasharruf* yang mengandung kemudharatan atau kerugian pada *muwakkil*.

5. *Apakah seorang wakil boleh mewakilkan lagi kepada orang lain?*

Apabila *wakalah* bersifat khusus atau terikat ketentuan ia mesti melakukannya sendiri maka ia tidak boleh mewakilkannya kepada orang lain untuk melakukan apa yang telah diwakilkan kepadanya. Apabila *wakalah* itu bersifat mutlak atau umum, misalnya seorang *muwakkil* berkata kepadanya, "Lakukanlah apa yang engkau inginkan," maka ia boleh mewakilkannya kepada orang lain dan orang lain tersebut menjadi wakil dari *muwakkil* bersama wakil pertama. Ini menurut Hanafiyyah.[1080]

Kalangan Malikiyyah[1081] berpendapat, seorang wakil tidak boleh mewakilkan kepada orang lain, kecuali jika si wakil tidak layak atau tidak pantas melakukan sendiri apa yang diwakilkan kepadanya, misalnya wakil ini seorang yang terpandang, sementara yang diwakilkan kepadanya adalah hal yang remeh-temeh, maka ketika itu ia boleh mewakilkannya pada orang lain.

Kalangan Syafi'iyyah dan Hanabilah[1082] berpendapat, seorang wakil tidak boleh

1077 *Mughnil Muhtaaj* 2/224 dan seterusnya, *Nihaayatul Muhtaaj* 4/26 dan seterusnya, *al-Mughnii* 5/107 dan seterusnya.

1078 *Al-Badaa'i'* 6/29 dan seterusnya, *Mukhtashar ath-Thahawi* hlm. 110 dan seterusnya, *al-Mabsuuth* 19/39 dan seterusnya, *Takmiilah Fath al-Qadiir* 6/75, *ad-Durrul Mukhtaar* 4/421, *Mughnil Muhtaaj* 2/229, *al-Muhadzdzab* 1/354, *Bidaayatul Mujtahid* 2/298, *asy-Syarhul Kabiir* 3/382, *al-Mughnii* 5/124, 107.

1079 Referensi-referensi sebelumnya.

1080 *Al-Badaa'i'* 6/25, *Takmiilah Fath al-Qadiir* 6/89 dan seterusnya.

1081 *Asy-Syarhul Kabiir* karya ad-Dardir 3/388.

1082 *Mughnil Muhtaaj* 2/226, *al-Mughnii* 5/88.

mewakilkan kepada orang lain tanpa izin dari *muwakkil* jika ia mampu melakukan apa yang telah diwakilkan kepadanya. Apabila ia tidak mampu melakukan semua yang diwakilkan kepadanya, ia boleh mewakilkannya pada orang lain dan wakil kedua dengan wakil pertama adalah wakil dari *muwakkil*.

6. *Banyaknya wakil*

Terkadang boleh jadi ada banyak wakil yang mewakili seseorang dalam berbagai *tasharruf* dan menyelesaikan persengketaan atau mengangkat dakwaan di depan pengadilan sebagaimana yang sering terjadi, sehingga terkadang ada dua wakil atau lebih dalam kasus-kasus yang penting. Rincian hukum *tasharruf* para wakil itu dapat dilihat pada penjelasan berikut.[1083]

Jika ada banyak wakil, masing-masing dalam akad yang khusus dan pekerjaan yang khusus pula, maka masing-masing mereka melakukan apa yang telah diwakilkan kepadanya tanpa perlu bermusyawarah dengan yang lain. Tetapi jika pekerjaannya satu maka masing-masing melakukan pekerjaan itu secara sendiri, dan saat itu berakhirlah *wakalah* yang lain.

Jika *taukil* untuk seluruh wakil itu adalah dalam akad yang sama maka tidak ada hak seorang pun—tanpa izin dari *muwakkil*—untuk melakukan *tasharruf* secara sendiri terhadap pekerjaan yang telah diwakilkan kepada mereka, karena banyaknya para wakil ditujukan untuk adanya saling menolong dan musyawarah di antara mereka demi kepentingan si *muwakkil*. Dikecualikan dari hal ini, pekerjaan yang tidak membutuhkan adanya bertukar pendapat seperti mengembalikan barang titipan dan melunasi utang, atau pekerjaan yang tidak memungkinkan adanya rapat seperti bersidang di depan pengadilan, dengan syarat penyiapan agenda pembelaan mesti dilakukan bersama antara semua wakil.

9) **Perbedaan antara *wakalah* dengan *risalah***

Ada baiknya dipaparkan perbedaan antara wakil dan utusan sebagai pengantar untuk mengetahui siapa yang mesti *iltizam* dengan hak-hak akad, karena dalam hal ini terdapat perbedaan antara wakil dengan utusan.[1084]

Wakil adalah orang yang melakukan *tasharruf* dengan pendapat, ungkapan dan perkiraan-perkiraannya sendiri sehingga ia bisa mengadakan tawar-menawar dan melangsungkan akad sesuai dengan kemaslahatan yang ia lihat, dan ia yang akan menanggung segala dampak dari *tasharruf*-nya. Biasanya ia tidak butuh untuk menyandarkan akad yang dibuatnya kepada *muwakkil*-nya. Ia bisa mengatakan, "Aku jual," atau "Aku beli dengan harga segini..." bukan dengan kata-kata, "Si fulan menjual..." atau, "si fulan membeli...." Apabila ia sandarkan akad yang dibuatnya kepada *muwakkil*-nya maka berarti ia hanyalah seorang juru bicara dari pihak pertama, dan ketika itu posisinya sama dengan seorang utusan.

Sementara utusan adalah orang yang tugasnya hanya sekadar menukil ungkapan atau kata-kata pihak yang mengutusnya dan ia tidak bisa ber-*tasharruf* dengan pendapat dan keinginannya sendiri, melainkan hanya sekadar menyampaikan kata-kata pengutus dan menukil keinginannya dalam melakukan sebuah *tasharruf*. Seorang utusan akan berkata kepada pihak yang diutus, "Fulan telah mengutusku untuk menyampaikan padamu ini dan ini...." Ia selalu menyandarkan ungkapannya

1083 *Al-Badaa'i'* 6/32, *Takmilah Fath al-Qadiir* 6/86-88.

1084 Lihat *Mukhtashar Ahkaam al-Mu'aamalat asy-Syar'iyyah* karya guru kami Ali al-Khafif hlm. 117 dan seterusnya.

kepada *mursil* (pihak yang mengutus) dan ia tidak akan menanggung *iltizam* akad sedikit pun.

10) Hukum akad dan hak-haknya dalam *wakalah*

Hukum akad artinya tujuan dan target dari akad itu. Yang dimaksudkan di sini adalah dampak atau efek yang ditimbulkan oleh akad secara syara'. Dalam akad jual beli misalnya, tujuannya adalah terjadinya kepemilikan si pembeli terhadap barang yang dibeli dan keberhakan si penjual terhadap harga barang. Dalam akad penyewaan, tujuannya adalah si penyewa memiliki manfaat dari barang yang disewa dan berhaknya pihak yang menyewakan terhadap upah.

Para fuqaha sepakat bahwa efek dari akad yang dilakukan dengan perantara seorang wakil berdampak secara langsung terhadap *muwakkil* dan bukan wakil, karena wakil sesugguhnya bekerja untuk *muwakkil* dan atas perintahnya, jadi ia memperoleh *wilayah* atau *ahliyyah*-nya dari *muwakkil*.[1085] Dampak dari hal ini adalah seandainya seorang Muslim mewakilkan kepada seorang non-Muslim untuk membeli khamr atau babi maka pembelian itu tidak sah. Karena, seorang Muslim tidak berhak untuk memiliki dua jenis barang tersebut.

Hak-hak akad adalah aktivitas atau komitmen yang mesti dilakukan untuk mendapatkan tujuan dan target dari akad, misalnya menyerahkan barang yang dijual, menerima harga barang, mengembalikan barang karena ada cacat, atau karena khiyar syarat atau *ru'yah* dan menjamin pemulangan harga barang apabila ada *istihqaq*[1086] terhadap barang yang dijual. Apabila seseorang melakukan akad untuk diri dan kemaslahatannya sendiri maka hukum dan hak-hak akad kembali kepadanya. Tetapi jika ada wakil yang menjadi penengah dalam melakukan akad dan menuntaskannya maka hukum akad kembali kepada *muwakkil* sebagaimana telah kita ketahui. Adapun untuk hak-hak akad, terkadang kembali kepada *muwakkil* dan terkadang kembali kepada wakil sesuai dengan jenis *tasharruf* yang dilakukan oleh wakil.

11) *Tasharruf* yang dilakukan oleh wakil ada dua jenis

Pertama, yang mesti disandarkan oleh wakil kepada *muwakkil* dan tidak boleh disandarkannya kepada dirinya sendiri. Jika ia sandarkan kepada dirinya sendiri maka akad itu berarti untuknya dan bukan untuk *muwakil* seperti nikah, talak, *khulu'*, dan akad-akad *'ayni* yaitu akad yang tidak sempurna kecuali setelah ada serah terima. Akad-akad *'ayni* ini ada lima: hibah, *i'arah* (meminjamkan barang), penitipan, *qardh* (peminjaman modal), dan *rahn* (jaminan). Seorang wakil ketika melakukan akad-akad di atas mesti mengatakan misalnya, "Aku terima nikah si fulanah untuk si fulan," atau "Aku talak istri si fulan," atau "Aku hibahkan dari harta si fulan." Ia tidak boleh mengatakan misalnya, "Aku nikahi," atau "Aku talak," atau "Aku hibahkan," karena efek *tasharruf*-nya akan kembali kepadanya. Artinya, pernikahan tersebut menjadi untuk wakil dan bukan untuk *muwakkil*, talak yang dijatuhkan berarti dari wakil dan bukan *muwakkil*, serta hibah yang diucapkannya adalah dari harta wakil dan bukan harta *muwakkil*.

Hukum dari jenis yang pertama ini adalah hak-hak (efek) *tasharruf* kembali kepada *muwakkil*, dan si wakil tidak dituntut sedikit pun terhadap hak-hak tersebut, karena wakil dalam *tasharruf* seperti ini hanyalah ibarat duta

1085 *Tabyiinul Haqaa'iq* 4/256, *al-Fara'id al-Bahiyyah fii al-Qawaa'id al-Fiqhiyyah* karya Syekh Mahmud Hamzah hlm. 137, *al-Mughnii* oleh Ibnu Qudamah 5/130, *Mughnil Muhtaaj* 2/229 dan seterusnya, *Bidaayatul Mujtahid* 2/298.

1086 *Istihqaq* adalah seseorang mengklaim memiliki barang yang berada pada orang lain, telah ia buktikan dengan keterangan yang kuat dan telah diputuskan oleh pengadilan kalau barang itu memang miliknya.

dan orang yang mengungkapkan keinginan *muwakkil*. Jika seseorang menjadi wakil dari seorang calon suami maka ia tidak bisa dituntut untuk memberikan mahar. Yang dituntut adalah suami. Jika ia wakil dari calon istri, ia tidak dituntut untuk membawa sang istri ke rumah suaminya, melainkan yang dituntut adalah istri itu sendiri atau walinya. Jika ia adalah wakil dari pihak yang memberikan hibah, ia tidak dituntut untuk menyerahkan barang yang dihibahkan, melainkan yang dituntut adalah *muwakkil*, dan seorang wakil juga tidak mesti menerima barang yang dihibahkan apabila ia adalah wakil dari pihak yang diberi hibah.

Kedua, yang tidak mesti disandarkan oleh wakil kepada *muwakkil* tetapi bisa disandarkan kepadanya atau kepada dirinya sendiri, seperti akad-akad yang bersifat *mu'awadhah maliyyah* (tukar-menukar harta) seperti jual beli, sewa-menyewa dan *shulh* yang semakna dengan jual beli (yaitu *shulh* dengan kompensasi atas dasar pengakuan). Dalam akad-akad seperti ini, seorang wakil bisa mengatakan, "Aku jual," atau "Aku beli." Ia juga bisa mengatakan, "Aku jual harta fulan," atau "Aku beli untuk si fulan."

Hukum dari jenis yang kedua ini adalah apabila wakil menyandarkan *tasharruf*-nya kepada *muwakkil* seperti menggunakan kata-kata, "Aku beli untuk fulan," maka semua hak-hak akad akan kembali kepada *muwakkil* dan mengikatnya, sementara wakil tidak dituntut sedikit pun untuk memenuhi hak-hak tersebut, karena dalam kondisi ini ia hanya sebagai seorang juru bicara dan orang yang mengungkapkan keinginan pihak utama. Tetapi jika wakil menyandarkan *tasharruf* itu kepada dirinya sendiri maka semua hak-hak akad akan kembali kepadanya, dan bukan kepada *muwakkil*. Karena, dalam kondisi ini berarti ia sendiri yang langsung melakukan akad dan tidak diketahui ada pihak lain selain dirinya.

Jika ia wakil dari seorang penjual maka ia mesti menyerahkan barang kepada si pembeli dan ia yang menerima harga dari barang itu. Jika ia wakil dari seorang pembeli dan ia melihat ada cacat pada barang atau ia menyatakan bahwa barang itu adalah milik orang lain, bukan milik si penjual, maka ia yang dibebankan untuk memperkarakan penjual ke pengadilan dan ia mesti membayar kompensasi harga kepada si pembeli ketika terbukti *istihqaq* barang tersebut (bahwa barang itu memang milik orang lain, *penj.*), sebagaimana ia mesti menyerahkan harga barang kepada si penjual apabila barang itu bersih dari berbagai cacat.

Dikecualikan dari hal di atas bila pengakad tidak termasuk *ahl luzum 'uhdah* (artinya bukan orang yang pantas dan berhak menanggung tanggung jawab dan menunaikan hak), baik karena *ahliyyah* yang tidak sempurna seperti anak-anak yang dilarang melakukan *tasharruf*, atau karena kesibukannya seperti hakim dan orang yang dipercaya hakim, maka dalam hal ini semua hak kembali kepada *muwakkil* bukan kepada wakil.

Ini merupakan madzhab Hanafiyyah.[1087] Pendapat ini disetujui oleh Malikiyyah dan Syafi'iyyah[1088], yaitu bahwa hak-hak akad berhubungan dengan wakil dan bukan *muwakkil*.

Kalangan Hanabilah[1089] mengatakan, sesungguhnya hak-hak akad kembali kepada *muwakkil* dan bukan wakil, karena wakil menurut mereka hanya semata-mata sebagai juru

1087 *Al-Badaa'i'* 6/33 dan seterusnya, *Takmiilah Fath al-Qadiir* 6/16 dan seterusnya, *Tabyiinul Haqaa'iq* 4/256, *Raddul Muhtaar* 4/419, *al-Kitaab ma'a al-Lubaab* 2/141.

1088 *Al-Mudawwanah al-Kubraa* 10/83, 186, *asy-Syarhush Shaghiir* 3/506 dan seterusnya, *Nihaayatul Muhtaaj* 4/47, *Mughnil Muhtaaj* 2/230.

1089 *Kasysyaful Qinaa'* 2/238, *al-Mughnii* 5/97, *Mathaalib Uli an-Nuhaa Syarh Ghaayatul Muntahaa* 3/462.

bicara dan orang yang mengungkapkan keinginan pihak pertama. Akan tetapi, pendapat ini akan menyia-nyiakan tujuan dari *wakalah*, karena seorang *muwakkil* mewakilkan pada orang lain dalam mengurus akad-akadnya adalah untuk meringankan dirinya sehingga ia tidak mesti melakukannya secara langsung, atau karena ia merasa tidak layak melakukannya sendiri, atau karena ia tidak mampu melakukannya sendiri. Jadi, apabila semua hak-hak akad kembali kepada *muwakkil* saja berarti tujuan dari *wakalah* tidak akan terwujud.[1090]

12) Berakhirnya *wakalah*

Wakalah akan berakhir dengan salah satu dari hal di bawah ini:[1091]

a. Berakhirnya tujuan dari *wakalah*, yaitu ketika *tasharruf* yang diwakilkan kepada si wakil telah dilaksanakannya dengan sempurna, karena setelah itu akad tidak lagi memiliki objek.

b. *Muwakkil* akhirnya langsung mengerjakan apa yang telah ia wakilkan kepada orang lain seperti menyelesaikan jual beli yang sebenarnya telah ia wakilkan kepada orang lain.

c. *Muwakkil* atau wakil tidak lagi memiliki *ahliyyah*, karena ia meninggal, kegilaan yang terus berlangsung selama sebulan, atau diberlakukan *al-hajr* terhadapnya. Karena, *wakalah* menuntut adanya *ahliyyah* secara terus-menerus untuk melakukan berbagai *tasharruf*. Apabila *ahliyyah* hilang maka *wakalah* pun menjadi batal, sementara seorang wakil mendapatkan *wilayah* adalah dari *muwakkil*. Menurut Hanafiyyah, Syafi'iyyah, dan Hanabilah, tidak disyaratkan pengakad harus tahu bahwa pihak kedua tidak lagi memiliki *ahliyyah* disebabkan hal-hal tersebut di atas. Tetapi menurut Malikiyyah, yang lebih kuat adalah seorang wakil tidak sertamerta kehilangan *ahliyyah*-nya dengan meninggalnya si *muwakkil* sampai ia mengetahuinya.

d. Mundurnya wakil. Apabila wakil mundur atau menarik diri dari *wakalah* atau menolak untuk meneruskan pekerjaannya maka *wakalah* pun berakhir, karena *wakalah* yang tanpa upah sebagaimana dijelaskan sebelumnya tidak bersifat mengikat dan seorang wakil boleh untuk mundur kapan saja. Akan tetapi menurut Hanafiyyah, dalam kondisi ini disyaratkan *muwakkil* mesti tahu dengan mundurnya si wakil sehingga ia tidak terkena imbas negatif akibat keputusan si wakil. Namun, Imam Syafi'i tidak mensyaratkan harus tahunya *muwakkil* dengan kemunduran si wakil.

e. Rusak atau hilangnya barang yang diwakilkan untuk diurus, baik dalam jual beli atau sewa-menyewa, karena saat itu akad menjadi tidak memiliki objek. Apabila rumah yang diwakilkan untuk dibeli hancur, atau wanita yang diwakilkan untuk dinikahi meninggal maka *wakalah* pun batal. Karena, tidak mungkin ada *tasharruf* terhadap sesuatu yang diakadkan setelah sesuatu itu tidak ada.

f. *Muwakkil* memecat wakilnya, karena *wakalah* sebagaimana kita ketahui adalah akad yang tidak mengikat, maka *muwakkil* berhak untuk mengakhiri *wakalah* kapanpun ia mau.

1090 *al-Amwaal wa Nazhariyyah al-'Aqd* karya almarhum Muhammad Yusuf Musa hal. 376

1091 Lihat: referensi-referensi Hanafiyyah: *al-Badaa'i'* 6/37 dan seterusnya, *Takmillah Fath al-Qadiir* 6/123 dan seterusnya, *ad-Durrul Mukhtaar* 4/434, *Tabyiinul Haqaa'iq* 4/286 dan seterusnya; referensi-referensi Malikiyyah: *Bidaayatul Mujtahid* 2/298, *asy-Syarhul Kabiir* 3/396; referensi-referensi Syafi'iyyah: *Mughnil Muhtaaj* 2/232, *al-Muhadzdzab* 1/357; referensi-referensi Hanabilah: *al-Mughni* 5/113 dan seterusnya, *Ghaayatul Muntahaa* 2/154 dan seterusnya.

Akan tetapi, untuk sahnya pemecatan itu ada dua syarat menurut Hanafiyyah:

Pertama, wakil mengetahui pemecatan itu sehingga ia tidak terkena imbas negatif karena *wilayah*-nya dibatalkan seandainya ia melakukan *tasharruf* yang akan mengharuskannya membayar kompensasi, misalnya membayar harga barang atau memiliki barang yang dibeli. Ini juga sebuah syarat menurut pendapat yang terkuat di kalangan Malikiyyah.

Kalangan Syafi'iyyah dalam pendapat yang paling kuat dari mereka dan Hanabilah juga dalam pendapat yang terkuat di kalangan mereka berpendapat, tidak disyaratkan si wakil harus tahu dengan pemecatan itu, karena membatalkan sebuah akad tidak butuh kepada ridha pihak lain sehingga ia juga tidak butuh kepada pengetahuannya seperti halnya talak.

Kedua, tidak ada hak orang lain selain hak *muwakkil* yang memiliki kaitan dengan *wakalah*. Jika ada hak orang lain yang berkaitan dengan *wakalah* maka pemecatan menjadi tidak sah, kecuali atas ridha dari orang yang memiliki hak tersebut, seperti seorang *madin* atau pemberi jaminan mewakilkan kepada seseorang (baik orang itu adalah *da'in* atau tidak) untuk menjual barang jaminan dan melunasi utangnya apabila jatuh tempo. Pada saat itu, pemecatan terhadap wakil tidak sah tanpa adanya ridha dari *da'in* yang memiliki hak dalam hal ini, karena haknya berhubungan langsung dengan objek *wakalah*.

Apabila seorang suami mewakilkan kepada seseorang untuk menalak istrinya kapan ia mau, suami yang mewakilkan itu (*muwakkil*) tidak bisa mundur dari *wakalah*-nya kecuali dengan ridha istrinya. Apabila seorang *madin* bermaksud pergi ke sebuah negara, lalu pihak *da'in* memintanya untuk mewakilkan seseorang yang akan berurusan dengannya ketika ia ingin meminta utangnya kapan dibutuhkan, lalu orang itu menunjuk seorang wakil untuk memenuhi permintaan *da'in*-nya kemudian ia berangkat, maka ia tidak bisa memecat wakil begitu saja kecuali dengan ridha dari *da'in*.

c) *Al-Fadhalah*

Terkadang akad bisa terjadi dengan cara *fadhalah* yang jika diberikan *ijazah* (pembolehan) ia sama dengan *wakalah*. Sekarang, siapa yang dimaksud dengan *fudhuli*? Apa hukum *tasharruf* yang dilakukannya menurut fuqaha? Apa pengaruh dari pembolehan terhadap *tasharruf* yang dilakukannya? Apa syarat-syarat sah *ijazah* untuknya? Apakah ia bisa membatalkan akad yang muncul darinya sebelum adanya *ijazah*?

Definisi *fudhuli*

Secara bahasa, *fudhuli* adalah orang yang melakukan sesuatu yang tidak penting baginya atau yang bukan hak atau wewenangnya. Perbuatannya ini disebut *fadhalah*. Menurut fuqaha, ada pengertian yang lebih dekat dari ini yaitu orang yang melakukan sesuatu yang menjadi urusan orang lain, padahal ia tidak memiliki *wilayah* untuk melakukan *tasharruf*. Atau, ia adalah orang yang melakukan sebuah *tasharruf* yang menjadi hak orang lain tanpa ada izin dari syariat, seperti ia menikahkan seseorang yang tidak pernah memberi izin padanya untuk menikahkan dirinya, menjual, atau membeli milik orang lain tanpa ada penyerahan kewenangan dari orang tersebut kepadanya, menyewakan atau menyewa sesuatu untuk orang lain tanpa ada *wilayah* atau *taukil*. Semua bentuk *tasharruf* ini disebut dengan *fadhalah*.

Hukum *tasharruf* yang dilakukannya menurut fuqaha

Para fuqaha memiliki dua pendapat mengenai *tasharruf* seorang *fudhuli*:

Pertama, pendapat Hanafiyyah dan Malikiyyah,[1092] *tasharruf* seorang *fudhuli* adalah sah. Akan tetapi, ia bergantung kepada *ijazah* (pembolehan atau izin) dari *shahib sya'n* yaitu orang yang untuknya dilakukan *tasharruf* itu. Jika orang itu membolehkannya maka *tasharruf* itu berlaku. Tetapi jika ia menolak, *tasharruf* itu batal.[1093]

Dalil mereka untuk pendapat ini adalah pertama, keumuman ayat-ayat Al-Qur'an yang menerangkan legalitas jual beli, seperti firman Allah SWT, *"Dan Allah menghalalkan jual-beli...."* (al-Baqarah: 275), sementara seorang *fudhuli* memiliki *ahliyyah* yang sempurna, maka memberlakukan akadnya adalah lebih baik daripada membatalkannya. Di samping itu, terkadang dalam akad yang dilakukannya terdapat kemaslahatan bagi si pemilik dan tidak mengandung kemudharatan pada siapa pun, dan si pemilik bisa saja untuk tidak menerima akad jika ia tidak melihat ada faidah di sana untuknya.

Kedua, berdasarkan hadits yang telah disebutkan sebelumnya dalam pembahasan *wakalah*, bahwa Nabi saw. memberi Urwah al-Bariqi—salah seorang sahabatnya—satu dinar untuk membeli seekor kambing. Urwah kemudian membeli dua ekor kambing dengan satu dinar itu, dan salah satunya ia jual lagi dengan harga satu dinar. Lalu ia datang menemui Nabi saw. membawa seekor kambing dan uang satu dinar. Nabi saw. bersabda, *"Semoga Allah memberkahimu dalam perniagaanmu."* Jadi, apa yang dilakukannya dengan membeli kambing yang kedua kemudian menjualnya tidaklah atas izin dari Nabi saw. dan ini termasuk perbuatan *fudhuli* tapi dibolehkan dengan dalil Nabi saw. mengakuinya.

Kesimpulan pendapat ini, kepemilikan atau *wilayah* merupakan salah satu syarat berlaku atau sahnya sebuah *tasharruf*. Maka, apabila pengakad bukan sebagai pemilik dan ia juga tidak memiliki *wilayah* untuk melakukan *tasharruf* maka akadnya menjadi *mauquf* (bergantung kepada izin dari pemilik atau pihak utama).

Pendapat kedua, dari kalangan Syafi'iyyah, Hanabilah, dan Zhahiriyah,[1094] *tasharruf* seorang *fudhuli* batal dan tidak sah meskipun dibolehkan oleh *shahib sya'n* (pihak utama atau yang berkepentingan, *penj.*). Karena, sebuah *ijazah* (pembolehan) hanya memiliki efek pada akad yang ada, sementara akad ini tidak ada wujudnya sejak dilakukan, dan *ijazah* tidak membuatnya menjadi ada.

Dalil mereka adalah sebagai berikut:

Pertama, tasharruf seorang *fudhuli* adalah *tasharruf* terhadap sesuatu yang tidak ia miliki. Sementara, *tasharruf* seseorang terhadap apa yang tidak dimilikinya dilarang secara syara', dan sebuah larangan berarti tidak legal-

---

1092 *Al-Badaa'i'* 5/148 dan seterusnya, *Fathul Qadiir ma'a al-'Inaayah* 5/309 dan seterusnya, *Raddul Muhtaar* 4/6, 142, *Bidaayatul Mujtahid* 2/171, *asy-Syarhul Kabiir ma'a ad-Dasuqi* 3/12, *al-Qawaaniin al-Fiqhiyyah* hlm. 245

1093 Kalangan Hanafiyyah membedakan antara penjualan yang dilakukan seorang *fudhuli* dengan pembelian yang dilakukannya. Penjualan seorang *fudhuli* sah dan bergantung pada *ijazah* dari *shahib sya'n*, baik *fudhuli* itu menyandarkan akad tersebut kepada dirinya atau kepada pemilik barang. Adapun pembelian yang dilakukan seorang *fudhuli*, rinciannya adalah sebagai berikut: jika ia menyandarkan pembelian itu kepada dirinya sendiri maka akad itu berlaku untuknya. Karena, pada dasarnya *tasharruf* seseorang adalah untuk dirinya bukan untuk orang lain. Apabila akad itu bisa berlaku terhadap pengakad maka ia diberlakukan terhadapnya dan tidak bersifat *mauquf* (bergantung kepada *ijazah*). Jika *fudhuli* itu menyandarkan pembelian kepada orang lain atau akad itu tidak bisa diberlakukan, karena si *fudhuli* tidak memiliki *ahliyyah*, karena ia seorang anak kecil, atau orang yang diberlakukan *al-hajr*, maka pembelian itu sah dan bergantung kepada *ijazah* dari orang lain yang untuknya dilakukan pembelian itu. Jika orang tersebut membolehkan maka pembelian itu berlaku terhadapnya dan si *fudhuli* dipandang sebagai wakil dalam hal ini dan hak-hak akad akan kembali kepadanya sejak akad itu terjadi (*al-Badaa'i'* 5/148-150, *Mukhtashar ath-Thahawi* hlm. 83, *ad-Durrul Mukhtaar wa Raddul Muhtaar* 4/143).

1094 *Al-Majmuu'* karya an-Nawawi 9/281, 284 dan seterusnya, *Mughnil Muhtaaj* 2/15, *Kasysyaful Qinaa'* 2/11 dan seterusnya, *al-Qawaa'id* karya Ibnu Rajab hal. 417, *Ghaayatul Muntahaa* 2/8, *al-Muhallaa* 8/503, 1460.

nya sesuatu yang dilarang—menurut kalangan ini—berdasarkan sabda Rasulullah saw. kepada Hakim bin Hizam,

لاَ تَبِعْ مَا لَيْسَ عِنْدَكَ

"Jangan jual apa yang tidak ada padamu," maksudnya sesuatu yang tidak engkau miliki.[1095]

Sebab kenapa hal ini dilarang adalah karena akad dalam kasus ini sudah mengandung *gharar* (kerancuan atau ketidakjelasan) yang muncul dari ketidakmampuan menyerahkan barang ketika akad terjadi, dan juga karena akad seperti ini akan menimbulkan pertikaian.

Kelompok ini menjawab dalil hadits Urwah al-Bariqi (yang digunakan kelompok lain) bahwa Urwah saat itu adalah wakil yang mutlak (tidak terikat dengan ketentuan apa pun, *penj.*) dari Nabi saw. sehingga seluruh *tasharruf* yang dilakukannya berlaku dan sah, karena *tasharruf* itu terjadi berdasarkan *wakalah* yang wakilnya menyalahi *wakalah* kepada sesuatu yang lebih baik, maka *tasharruf* dalam bentuk ini adalah sah dan berlaku.

Kedua, sesungguhnya *tasharruf* apa pun tidak diakui secara syara' kecuali adanya *wilayah* dan *ahliyyah* pada pengakad. *Wilayah* ini tidak akan ada kecuali dengan memiliki barang atau ada izin dari si pemilik asli. Sementara, seorang *fudhuli* bukanlah pemilik pada barang yang menjadi objek *tasharruf*-nya, dan tidak pula mendapat izin dari si pemilik asli untuk melakukan *tasharruf* tersebut. Sehingga dengan demikian, *tasharruf*-nya tidak diakui secara syariat dan tidak memiliki dampak apa pun.

Kesimpulan pendapat ini, kepemilikan atau *wilayah* adalah syarat sah dan berlakunya sebuah *tasharruf,* sehingga apabila tidak terpenuhi syarat sah tersebut, *tasharruf* menjadi batal.

Undang-undang Madani Suriah dalam materi nomor 189-198 mengambil pendapat Hanafiyyah dan Malikiyyah dan menerapkannya pada undang-undang *wakalah*, apabila *rabbul 'amal* (pihak yang memiliki kewenangan asli) mengakui dan menerima apa yang dilakukan oleh *fudhuli* (materi nomor 191). Akan tetapi, undang-undang ini membatasi pengertian *fadhalah* pada sesuatu yang langsung dan segera yang dilakukan oleh seorang *fudhuli* untuk orang lain, sebagaimana dapat dipahami dari definisi yang disebutkannya (materi nomor 189), "*Fadhalah* adalah seseorang yang secara sengaja melakukan suatu perkara yang bersifat segera untuk kepentingan orang lain tanpa diharuskan ia untuk melakukannya."

Syarat-syarat ijazah (pembolehan) terhadap tasharruf yang dilakukan fudhuli

Kalangan Hanafiyyah yang mengatakan sahnya *tasharruf* seorang *fudhuli* memberikan tiga syarat: syarat pertama pada *mujiz* (pihak yang memberikan *ijazah*), kedua pada *ijazah* (pembolehan itu sendiri) dan ketiga pada *tasharruf* itu sendiri.[1096]

1095 Nash hadits ini dalam riwayat Ahmad,

إِذَا اشْتَرَيْتَ شَيْئًا فَلاَ تَبِعْهُ حَتَّى تَقْبِضَهُ

"Apabila engkau membeli sesuatu maka jangan engkau jual sampai engkau menggenggamnya (memilikinya)."

Dalam hadits Amru bin Syu'aib dari bapaknya, dari kakeknya yang diriwayatkan oleh perawi hadits yang lima,

لاَ يَحِلُّ سَلَفٌ وَلاَ بَيْعٌ وَلاَ شَرْطَانِ فِيْ بَيْعٍ وَلاَ رِبْحُ مَالَمْ يَضْمَنْ وَلاَ بَيْعُ مَا لَيْسَ عِنْدَكَ

"Tidak halal peminjaman, jual beli, dua syarat dalam satu jual beli dan laba selama tidak ada dhaman (jaminan atau kompensasi) dan tidak sah menjual sesuatu yang tidak ada padamu." (*Nailul Authaar* 5/157, *Subulus Salaam* 3/16)

1096 *Al-Badaa'i'* 5/149-151, *Fathul Qadiir* 5/311, *ad-Durrul Mukhtaar wa Raddul Muhtaar* 4/141 dan seterusnya, 146.

Pertama, akad itu memiliki *mujiz*[1097] ketika akad diadakan. Maksudnya, *shahib sya'n* (pihak yang memiliki urusan atau kepentingan yang dalam hal ini adalah *mujiz*) mampu untuk melakukan akad itu secara langsung. Jika tidak, maka akad batal sejak awal. Berdasarkan hal ini, apabila seorang *fudhuli* menalak istri dari seorang suami yang baligh dan berakal, atau ia menghibahkan hartanya, atau menjual harta itu dengan *ghaban fahisy* (kerugian yang signifikan) maka *tasharruf* ini bergantung kepada *ijazah*. Karena, *shahib sya'n* dalam hal ini mampu untuk melakukan *tasharruf* itu sendiri secara langsung, sehingga ia juga mampu untuk memberi *ijazah* setelah akad itu terjadi. Dengan kata lain, *tasharruf* tersebut memiliki *mujiz* ketika ia diciptakan.

Adapun kalau seorang *fudhuli* melakukan berbagai *tasharruf* di atas untuk seorang anak kecil, maka *tasharruf* itu tidak sah sama sekali, karena anak kecil tidak memiliki *ahliyyah* untuk melakukan *tasharruf* yang mengandung mudharat tersebut. Sehingga dengan demikian, ia juga tidak memiliki hak untuk memberi *ijazah* pada *tasharruf* itu. Dengan kata lain, *tasharruf* itu tidak memiliki *mujiz* di saat ia muncul atau dilakukan.

Jika *tasharruf* berpotensi untuk diberikan *ijazah* oleh wali anak kecil, seperti jual beli dengan harga standar atau lebih dari harga standar, dan sang anak memiliki wali, maka *tasharruf* itu sah tetapi bergantung kepada *ijazah* sang wali atau *ijazah* sang anak setelah ia baligh nanti.

Kedua, *ijazah* diberikan ketika dua pengakad (*fudhuli* dan pihak lain), objek yang diakadkan dan *shahib sya'n* masih ada. Seandainya *ijazah* diberikan setelah satu dari empat hal ini tidak ada lagi, *tasharruf* menjadi batal dan *ijazah* tidak akan berarti apa-apa. Karena *ijazah* berpengaruh pada *tasharruf*, maka *tasharruf* mesti ada, dan adanya *tasharruf* bergantung kepada adanya dua pengakad dan objek yang diakadkan.

Ketiga, akad tidak mungkin diberlakukan terhadap *fudhuli* ketika *shahib sya'n* menolak untuk mengakuinya, seperti menjual milik orang lain atau menyewakannya, baik akad itu ia sandarkan pada dirinya sendiri maupun kepada pihak yang memiliki harta (barang), dan juga seperti membeli atau menyewa sesuatu untuk orang lain dan ia menyandarkan akadnya kepada orang tersebut. Dalam semua kondisi ini akadnya bergantung kepada *ijazah*.

Namun, jika akad itu mungkin diberlakukan kepada *fudhuli* ketika *shahib sya'n* menolak untuk mengakuinya atau memberikan *ijazah*, maka akad itu berlaku terhadap *fudhuli*, seperti membeli atau menyewa sesuatu dan akadnya ia sandarkan kepada dirinya, maka akad itu mengikat pada dirinya dan berlaku untuknya.

Dampak dari pembolehan terhadap *tasharruf* seorang *fudhuli*

Ada dua dampak yang ditimbulkan oleh *ijazah* yang diberikan oleh *shahib sya'n* kepada seorang *fudhuli*: pertama, *ijazah* membuat *tasharruf* yang dilakukannya sah dan berlaku. Kedua, *ijazah* membuat *fudhuli* menjadi seorang wakil yang mesti komitmen dengan hak-hak *tasharruf*, karena *ijazah* yang diberikan belakangan sama halnya dengan *wakalah* yang terjadi di awal.[1098]

Tanggal atau waktu berlakunya sebuah *tasharruf* setelah adanya *ijazah* berbeda sesuai dengan jenis *tasharruf* yang dilakukan. Jika *tasharruf* itu tidak bisa diberi *ta'liq* (penggantungan atau pengaitan) dengan suatu syarat seperti akad *mu'awadhah maliyyah* (seperti jual beli, penyewaan, dan sebagainya) maka

1097 *Mujiz* adalah pihak yang memiliki kepentingan atau urusan dalam *tasharruf* yang terjadi dan yang memiliki hak untuk mengakui dan menyetujui atau menolak *tasharruf* tersebut.

1098 *Al-Badaa'i'* 5/151.

tasharruf itu langsung berlaku di waktu ia diciptakan, artinya *ijazah* yang diberikan memiliki efek yang surut karena efeknya tidak terjadi setelahnya. Hal-hal yang bersifat tambahan atau hasil dari *tasharruf* seperti upah akan menjadi milik pihak yang untuknya akad tersebut berlaku, artinya untuk si pembeli dalam akad jual beli, karena *ijazah* yang terjadi kemudian sama dengan *wakalah* yang dilakukan sejak semula.

Jika *tasharruf* itu bisa diberi *ta'liq* dengan syarat seperti *kafalah, hiwalah, wakalah,* dan talak maka *tasharruf* itu berlaku sejak adanya *ijazah.* Karena, *tasharruf* seperti ini secara maknanya digantungkan kepada *ijazah*. Jika *tasharruf* itu mengharuskan adanya penyerahan yang nyata seperti hibah maka ia berlaku sejak barang yang dihibahkan diserahkan.

Pembatalan *tasharruf* seorang *fudhuli*

Tasharruf seorang *fudhuli* tidak mengikat pada *shahib sya'n,* sehingga dengan demikian ia bisa untuk membatalkannya. Pembatalan itu boleh jadi dilakukan oleh *shahib sya'n* (misalnya penjual atau pembeli), karena *tasharruf* tersebut bergantung kepada ridha dan izinnya. Jika ia tidak membolehkan atau mengizinkannya maka *tasharruf* itu tidak sah dan tidak berlaku. Pembatalan boleh jadi juga datang dari *fudhuli* itu sendiri dalam akad jual beli sebelum si pemilik (yang dalam hal ini adalah *shahib sya'n*) memberikan *ijazah*-nya, sehingga dengan begitu ia bisa menolak segala macam hak atau kewajiban yang mesti ia penuhi seandainya si pemilik jadi memberikan *ijazah*-nya.

Sementara untuk akad nikah, seorang *fudhuli* tidak memiliki hak untuk membatalkannya, karena ia adalah suatu akad yang hak-hak di dalamnya kembali kepada pihak utama atau *shahib sya'n*.[1099]

Apakah seorang *fudhuli* yang sama bisa mengadakan sebuah akad untuk dua pihak?

Di atas telah kita ketahui, bahwa berbilangnya pengakad merupakan syarat sahnya sebuah akad. Dengan demikian, satu orang *fudhuli* tidak bisa melakukan akad, baik jual beli, pernikahan, dan sebagainya. *Ijab* dalam akad-akad ini langsung batal dan tidak bisa disusul oleh *ijazah*,[1100] baik ia *fudhuli* dari kedua belah pihak maupun *fudhuli* dari satu pihak dan *ashil* (pihak utama) pada pihak yang lain, atau wakil, atau wali dari seorang yang *qashir*. Seandainya si *fudhuli* mengatakan, "Aku jual rumah si fulan dan aku terima pembelian tersebut atas nama si fulan," atau ia mengatakan, "Aku nikahkan fulan dengan fulanah yang bernama..., dan aku terima si fulanah tersebut untuk si fulan," akad ini tidak sah.

3) Mahall (Objek) Akad

Mahall akad adalah sesuatu yang menjadi objek proses akad dan objek bagi tampaknya hukum atau efek dari sebuah akad. Objek ini bisa berbentuk benda yang bersifat harta seperti barang yang dijual, yang dijaminkan, dan yang dihibahkan, dan bisa juga berbentuk benda yang bukan bersifat harta seperti wanita dalam akad nikah. Bisa pula berbentuk manfaat seperti manfaat dari benda yang disewakan dalam penyewaan barang, seperti rumah atau *'aqar* (gedung) dan manfaat dari orang dalam penyewaan atau pengupahan kerja.[1101]

1099 *Al-Badaa'i'* 5/151, *Fathul Qadiir* 5/309-312.

1100 *Hasyiyah* Ibnu Abidin 2/448.

1101 *Ijarah* (penyewaan) itu ada dua macam: *ijarah manafi'* (penyewaan manfaat) yaitu yang penyewaan objeknya adalah manfaat seperti penyewaan rumah, toko dan tanah, dan *ijarah a'mal* (penyewaan kerja) yaitu penyewaan yang dilakukan untuk kerja tertentu seperti membangun, menjahit, mengangkut ke tempat tertentu, memperbaiki sesuatu, menyampaikan pengalaman seperti pengalaman seorang dokter, arsitek, dan sebagainya.

Tidaklah segala sesuatu bisa menjadi objek sebuah akad. Ada hal-hal yang tidak boleh dijadikan sebagai objek akad secara syariat atau *'urf* (kebiasaan), seperti khamr yang tidak boleh menjadi objek akad sesama kaum Muslimin, wanita yang diharamkan menikahinya karena ada hubungan nasab atau sepersusuan tidak boleh menjadi istri untuk kerabatnya, dan sebagainya. Oleh karena itu, para fuqaha memberikan empat syarat untuk objek sebuah akad, yaitu sebagai berikut.

a) Objek itu ada ketika akad dilakukan

Akad tidak sah dilakukan terhadap sesuatu yang *ma'dum* (tidak ada) seperti menjual tanaman sebelum tampak hasilnya, karena ada kemungkinan ia tidak tumbuh. Tidak boleh juga dilakukan akad terhadap sesuatu yang mengandung risiko untuk tidak ada, artinya ada kemungkinan ia tidak ada, seperti menjual hewan yang masih dikandung oleh induknya karena ada kemungkinan ia lahir dalam keadaan mati, menjual susu yang masih dalam tubuh hewan karena ada kemungkinan ia tidak ada ketika yang keluar hanya seperti air, atau menjual permata di lautan. Tidak sah juga mengadakan akad untuk sesuatu yang mustahil ada di masa akan datang seperti akad dengan seorang dokter untuk menyembuhkan penyakit orang yang sudah mati, karena mayat tidak bisa menjadi objek pengobatan, atau akad dengan seorang pekerja untuk memanen tanaman yang sudah terbakar. Semua akad tersebut adalah batal.

Syarat ini adalah mesti menurut Hanafiyyah dan Syafi'iyyah[1102] baik *tasharruf* yang dilakukan termasuk dalam kategori akad *mu'awadhah* maupun akad *tabarru'at* (akad yang bersifat sukarela atau sumbangan). Yang jelas, *tasharruf* dengan sesuatu yang *ma'dum* adalah batal baik dalam jual beli, hibah atau jaminan, dengan dalil larangan dari Nabi saw. untuk menjual *habal al-habalah*[1103] dan larangannya juga untuk menjual *al-madhamin* dan *al-malaqih*[1104], serta menjual apa yang tidak dimiliki[1105], karena barang yang dijual tidak ada di saat proses akad berlangsung.

Para fuqaha tersebut mengecualikan dari kaidah umum tentang larangan melakukan *tasharruf* terhadap sesuatu yang *ma'dum* ini; akad *salam*, *ijarah*, *musaqah*, dan *istishna'*[1106] di mana objek yang diakadkan tidak ada keti-

1102 *Al-Badaa'i'* 5/138 dan seterusnya, *al-Mabsuuth* 12/194 dan seterusnya, *Fathul Qadiir* 5/192, *Mughnil Muhtaaj* 2/30, *al-Muhadzdzab* 1/262.

1103 Maksudnya menjual anak dari anak unta atau menjual anak unta itu sendiri. Hadits tentang hal ini diriwayatkan oleh Ahmad, Muslim, dan at-Tirmidzi dari Ibnu Umar (*Nailul Authaar* 5/147).

1104 *Madhamin* adalah sesuatu yang berada dalam perut unta jantan, sementara *malaqih* adalah sesuatu yang berada dalam perut unta betina. Jual beli ini dikenal di masa jahiliah. Hadits yang melarang hal ini diriwayatkan oleh Abdurrazzaq dalam *mushannaf*-nya dari Ibnu Umar (*Nashbur Raayah* 4/10).

1105 Diriwayatkan oleh Ahmad dan pengarang kitab sunan, dishahihkan oleh at-Tirmidzi, Ibnu Khuzaimah dan al-Hakim dari Amru bin Syu'aib dari bapaknya dari kakeknya dengan redaksi,

لاَ يَحِلُّ سَلَفٌ وَبَيْعٌ وَلاَ شَرْطَانِ فِيْ بَيْعٍ وَلاَ رِبْحُ مَالَمْ يَضْمَنْ وَلاَ بَيْعُ مَا لَيْسَ عِنْدَكَ

"Tidak halal salaf, jual beli, dua syarat dalam satu jual beli, dan laba selama tidak ada kompensasi, dan tidak halal juga menjual apa yang tidak ada padamu." (*Subulus Salaam* 3/16)

1106 *Salam* adalah menjual sesuatu yang bersifat *ajil* (adanya kemudian) dengan sesuatu yang bersifat *'ajil* (yang ada saat itu). Maksudnya adalah menjual sesuatu yang tidak ada dengan harga yang tunai, sebagaimana yang dilakukan para petani dengan para pedagang dalam menjual hasil pertanian mereka sebelum panen. Syariat membolehkan hal ini sebagaimana dijelaskan dalam sunnah,

مَنْ أَسْلَفَ فَلْيُسْلِفْ فِي كَيْلٍ مَعْلُوْمٍ وَوَزْنٍ مَعْلُوْمٍ إِلَى أَجَلٍ مَعْلُوْمٍ

"Siapa yang melakukan salaf (maknanya sama dengan salam, penj.) maka lakukanlah pada takaran dan timbangan yang jelas sampai batas waktu yang juga jelas."

Ijarah adalah akad terhadap suatu manfaat dengan kompensasi. *Masyru'iyyah* (legalitas) akad *ijarah* ini didasarkan kepada Al-Qur'an, sunnah, dan ijma para ulama. *Istishna'* adalah suatu akad atau kesepakatan dengan seorang *shani'* (pengrajin, penja-

ka akad terjadi. Namun demikian, akad-akad ini dibolehkan karena melihat kebutuhan manusia pada akad-akad tersebut. Di samping itu, mereka juga sudah mengenalnya secara luas, dan syariat juga sudah menetapkan keabsahan akad *salam, ijarah, musaqah,*[1107] dan sebagainya.

Kalangan Malikiyyah[1108] mencukupkan dengan syarat ini dalam *mu'awadhah* yang bersifat harta. Sementara untuk akad-akad yang bersifat *tabarru'at* (sukarela) seperti hibah, wakaf, dan jaminan, mereka membolehkan objek akad itu tidak ada ketika proses akad berlangsung, cukup ada kemungkinan untuk ia ada di masa selanjutnya.

Kalangan Hanabilah[1109] tidak mensyaratkan hal ini. Mereka mencukupkan dengan larangan penjualan yang mengandung *gharar*[1110] yang dilarang oleh syariat seperti menjual hewan yang berada di perut induknya tanpa menjual induknya, menjual susu yang masih di dalam perut hewan, menjual kulit kambing yang masih berada di punggungnya, dan sebagainya.

Kalangan Hanabilah, sebagaimana dijelaskan Ibnu Taimiyah dan Ibnul Qayyim—selain hal tersebut di atas—membolehkan menjual sesuatu yang tidak ada ketika akad berlangsung apabila menurut kebiasaan ia pasti ada di masa akan datang, seperti menjual rumah yang masih berbentuk miniatur atau peta. Karena, tidak ada larangan untuk menjual sesuatu yang tidak ada di dalam Al-Quran, sunnah ataupun perkataan para sahabat. Yang dilarang di dalam sunnah hanyalah penjualan *gharar*, dan maksud dari *gharar* itu adalah sesuatu yang tidak bisa untuk diserahkan, baik barang itu ada sesungguhnya maupun tidak ada seperti menjual kuda atau unta yang lepas. Faktor dilarangnya jual beli tersebut bukan karena ada atau tidak adanya (melainkan karena faktor *gharar* yang dikandungnya, *penj.*). Jadi, menjual sesuatu yang tidak ada, apabila ia tidak akan ada di masa akan datang adalah batal dikarenakan faktor *gharar*-nya bukan karena ketidakadaannya.

Bahkan, agama membenarkan menjual sesuatu yang tidak ada pada beberapa kondisi. Agama membolehkan menjual hasil tanaman setelah tampak kelayakannya untuk dimanfaatkan dan biji setelah tampak tumbuhnya. Padahal, akad dalam hal seperti ini berlaku untuk yang ada dan sekaligus yang tidak ada yang belum diciptakan.

Adapun hadits tentang larangan menjual sesuatu yang tidak ada pada seseorang, sebabnya adalah karena terdapat unsur *gharar* di dalamnya, dan karena tidak bisa diserahkan, bukan karena ia tidak ada.

---

hit, dan sejenisnya) untuk membuat sesuatu dengan upah tertentu dan bahan bakunya darinya, sebagaimana yang kita lakukan dengan para penjahit, pengrajin kayu, tukang besi, dan sebagainya. Semua ini dibolehkan atas ijma ulama, karena manusia butuh kepada interaksi seperti ini di setiap masa dan tempat.

1107 *Musaqah* adalah memerhatikan dan mengairi pohon dengan upah yang diambil dari hasil pohon tersebut. Kelegalan akad ini dijelaskan di dalam sunnah. Sama dengan *musaqah* akad *muzara'ah*, yaitu mengolah tanah pertanian dengan upah yang diambil dari hasil tanah tersebut.

1108 *Al-Qawaaniin al-Fiqhiyyah* hlm. 367, *asy-Syarhush Shaghiir* 3/305 cet. Darul Ma'arif Mesir. Ibnu Rusyd dalam *Bidaayatul Mujtahid* 2/324 berkata, "Tidak ada perbedaan pendapat tentang bolehnya menghibahkan sesuatu yang *majhul* (tidak diketahui) dan yang *ma'dum* (tidak ada) dengan syarat bisa diprediksi bahwa ia ada. Secara umum, setiap yang tidak sah dijual secara syariat adalah disebabkan dari sisi *gharar* yang dikandungnya."

1109 *I'laam al-Muwaqqi'iin* 2/8 dan seterusnya, *Nazhariyyah al-'Aqd* oleh Ibnu Taimiyah hlm. 224, *al-Mughnii* 4/200-208.

1110 *Al-Jama'ah* selain al-Bukhari meriwayatkan dari Abu Hurairah, "Nabi saw. melarang *bai' al-hashah* (penjualan dengan batu) dan *bai' gharar* (penjualan *gharar*)," artinya ia melarang menjual barang yang mengandung *gharar*. Jadi, barang itu sendiri yang bersifat *gharar* bukan hanya penjualannya, seperti hasil tanaman sebelum tampak kelayakannya untuk dimanfaatkan. *Gharar* adalah sesuatu yang diragukan antara bagus atau rusak. Atau menjual sesuatu yang pengakad tidak sanggup menyerahkannya baik barang itu sebenarnya ada maupun tidak ada. Sementara, *bai' al-hashah* adalah menjual sesuatu yang didasarkan kepada jatuhnya batu yang dilemparkan (*Nailul Authaar* 5/147).

Menjual hasil tanaman, sayur-sayuran atau hasil pertanian

Dampak yang ditimbulkan dari pensyaratan adanya objek yang diakadkan atau kemungkinannya untuk ada di masa akan datang adalah permasalahan hukum menjual hasil tanaman, sayuran, atau pertanian sebelum tampak hasilnya atau setelah tampak tetapi belum matang.[1111]

a. Para fuqaha sepakat tentang batalnya menjual hasil tanaman dan ladang sebelum ia tercipta. Karena, Nabi saw. melarang menjual sesuatu yang belum tercipta dan menjual hasil tanaman sebelum tampak kelayakannya. Nabi saw. menjelaskan kenapa hal itu dilarang dalam sabdanya,

   أَرَأَيْتَ إِذَا مَنَعَ اللهُ الثَّمَرَةَ، بِمَ يَأْخُذُ أَحَدُكُمْ مَالَ أَخِيْهِ

   "Bagaimana kalau seandainya Allah menghalanginya berbuah, dengan apa kalian mengambil harta saudara kalian?"[1112]

b. Apabila hasil ladang atau tanaman sudah dalam kondisi yang bisa dimanfaatkan secara sempurna maka proses akad sah dilakukan karena objek akadnya sudah ada. Buah atau hasil ladang itu boleh dibiarkan di pohonnya sampai datang waktu panen atau waktu dipetik menurut kalangan selain Abu Hanifah dan Abu Yusuf, karena hal itu sudah menjadi kebiasaan dan masyarakat biasa melakukannya.

c. Apabila hasil ladang atau buah-buahan itu dalam kondisi yang tidak bisa dimanfaatkan secara sempurna seperti anggur yang berubah menjadi *hashram* (tidak matang), korma menjadi *busr* (kering), dan hasil ladang atau pertanian menjadi hijau tapi tidak kering, menurut dua orang imam; Malik dan Muhammad ibnul Hasan, boleh dijual melihat kepada kebiasaan masyarakat dan yang sudah sering mereka lakukan. Namun menurut Abu Hanifah, Abu Yusuf, dan Syafi'i, tidak boleh dijual karena yang seharusnya dilakukan adalah dibiarkan dan hal ini akan mendatangkan manfaat untuk si pembeli namun tidak sesuai atau tidak cocok dengan akad.

d. Apabila sudah tampak ada beberapa pohon yang sudah berbuah di satu kebun atau di beberapa kebun yang berdekatan, menurut Malikiyyah, Syi'ah Imamiyah, Ibnu Taimiyah, dan Ibnul Qayyim dari Hanabilah boleh dijual pohon yang sudah tampak buahnya dan layak dimanfaatkan sekaligus yang belum tampak sebagai bentuk baik sangka kepada Allah SWT (bahwa semuanya akan berbuah, *penj.*) dan toleransi seseorang terhadap sesama, dan hal ini juga sudah dikenal luas oleh masyarakat dengan menggabungkan pohon yang belum tampak buahnya dengan yang sudah tampak, serta untuk tidak menyulitkan manusia dalam interaksi mereka sehari-hari.

Menurut Hanafiyyah, Syafi'iyyah, Hanabilah, Zaidiyat, Zhahiriyah, dan Ibadhiyah hal itu tidak boleh karena akad dalam

---

1111 Lihat rujukan Hanafiyyah: *al-Badaa'i'* 5/173, *al-Mabsuuth* 12/195 dan seterusnya, *Fathul Qadiir* 5/102 dan seterusnya, *Tabyiinul Haqaa'iq* 4/12, *ad-Durrul Mukhtaar* 4/40; rujukan Malikiyyah: *al-Muntaqaa 'alaa al-Muwaththa'* 4/217 dan seterusnya, *Bidaayatul Mujtahid* 2/148 dan seterusnya, *al-Qawaaniin al-Fiqhiyyah* hlm.. 261; rujukan Syafi'iyyah: *Takmilah al-Majmuu'* 11/351, 360, *Mughnil Muhtaaj* 2/86, 89, 91 dan seterusnya; rujukan Hanabilah: *al-Mughnii* 4/80, 87, 89 dan seterusnya, *Ghaayatul Muntahaa* 2/68 dan seterusnya; rujukan Zhahiriyah: *al-Muhallaa* 8/471; rujukan Zaidiyah: *al-Bahr az-Zakhkhar* 3/317; rujukan Imamiyah: *al-Mukhtashar an-Nafi'* hlm. 154; rujukan al-Ibadhiyah: *Syarh an-Nail* 4/72 dan seterusnya.

1112 Bukhari dan Muslim meriwayatkan dari Anas, bahwa Nabi saw. melarang menjual hasil tanaman sampai ia tampak. Para sahabat bertanya, "Bagaimana tampaknya?" Rasulullah saw. menjawab, "Apabila ia sudah memerah." Lalu Rasulullah saw. bersabda, *"Apabila Allah menghalanginya untuk berbuah, atas dasar apa kalian bisa halal memakan harta saudara sendiri?"* (*Nailul Authaar* 5/173)

hal ini mencakup sesuatu yang diketahui dan juga yang tidak diketahui dan bisa saja Allah tidak membuatnya berbuah. Di samping itu juga, karena barang yang dijual tidak bisa diserahkan seluruhnya.

Kesimpulannya, pihak yang melarang jual beli dalam kasus-kasus seperti ini sebenarnya ingin untuk lebih berhat-hati dalam mengambil harta orang lain, sementara pihak yang membolehkan ingin untuk memudahkan urusan manusia dan melihat kepada kebiasaan yang berkembang.

Undang-undang Madani Suriah (materi 132 dan 133) sejalan dengan fiqih Islam dalam syarat ini. Para pakar undang-undang mensyaratkan pada objek *iltizam* mestilah sesuatu yang ada di saat munculnya *iltizam* atau ia memiliki kemungkinan untuk ada di masa akan datang.[1113] Akan tetapi, tidak boleh secara undang-undang maupun syariat menjual harta warisan yang baru akan diperoleh di masa akan datang. Seorang ahli waris tidak boleh menjual bagiannya dari harta warisan sementara orang yang akan mewariskan harta warisan itu masih hidup. Tetapi secara undang-undang dan juga syariat, seorang penulis boleh menjual karyanya sebelum selesai, boleh menjual hasil pertanian yang baru tampak di masa akan datang sebelum ia tumbuh dengan harga yang diperkirakan, dan boleh menjual anak hewan yang belum dilahirkan. Akad-akad seperti ini bisa dibenarkan jika melihat kepada pendapat Ibnu Taimiyah yang membolehkan akad terhadap sesuatu yang mungkin ada di masa akan datang apabila tidak mengandung unsur *gharar*.

b) Objek yang diakadkan dibolehkan secara syariat

Agar objek akad bisa diakui secara syarat, para fuqaha sepakat[1114] untuk memberi syarat bahwa ia mesti harta yang dimiliki dan *mutaqawwim* (dikuasai atau digenggam). Jika tidak demikian maka akad menjadi batal. Maka, menjual sesuatu yang tidak dianggap harta secara syariat seperti bangkai dan darah[1115] atau menghibahkannya, menjadikannya sebagai jaminan, mewakafkannya atau mewasiatkannya adalah batal, karena sesuatu yang bukan harta tidak sah untuk dimiliki sama sekali. Sembelihan seorang penyembah berhala, ateis, majusi, dan orang yang murtad sama hukumnya dengan bangkai.

Menjual sesuatu yang tidak dimiliki atau menghibahkannya adalah batal, maksudnya adalah sesuatu yang dibolehkan untuk seluruh manusia tanpa dominasi siapa pun seperti ikan dalam air, burung di udara, rerumputan, kayu-kayuan, tanah, dan hewan-hewan darat atau sesuatu yang dialokasikan untuk kepentingan umum seperti jalan, sungai, jembatan umum, dan sebagainya. Karena, semua hal ini bukanlah milik seseorang dan tidak menerima kepemilikan pribadi.

Tasharruf terhadap sesuatu yang tidak *mutaqawwim* juga batal, yaitu segala sesuatu yang tidak bisa disimpan atau dimanfaatkan secara syariat, seperti khamr dan babi untuk kalangan kaum Muslimin.

Sementara, untuk alat-alat *malahi* (kesenangan atau hiburan) seperti alat-alat musik yang berbagai macam, menurut Abu Hanifah boleh diperjualbelikan karena alat-alat yang terbuat darinya bisa dimanfaatkan. Di samping

1113 *An-Nazhariyyah al-'Ammah li al-Iltizam* oleh Dr. Abdul Hayy Hijazi hlm. 65.

1114 *Al-Badaa'i'* 5/140, *Hasyiyah Ibnu Abidin* 4/3, *Mughnil Muhtaaj* 2/11 dan seterusnya, *asy-Syarhush Shaghiir* 3/22 dan seterusnya, *Ghaayatul Muntahaa* 2/6 dan seterusnya.

1115 Kalangan Syafi'iyyah dan Hanabilah, berbeda dengan Abu Hanifah dan Malik, membolehkan menjual susu seorang wanita yang menyusui kalau dibutuhkan dan ada manfaat yang ingin dicapai. Kalangan Hanabilah juga membolehkan menjual anggota tubuh manusia seperti mata dan kulit, apabila bisa dimanfaatkan untuk menambal tubuh orang lain agar bisa hdup. Berdasarkan hal ini, saat ini boleh menjual darah untuk proses operasi karena ada kebutuhan untuk itu (lihat: *al-Mughnii* 4/260).

itu juga, karena ia adalah harta secara zatnya. Sementara menurut dua sahabat Abu Hanifah dan juga para imam yang lain, alat-alat tersebut tidak sah diperjualbelikan, karena ia dibuat untuk hal-hal yang merusak dan untuk kesenangan. Efek dari perbedaan pendapat ini, menurut Abu Hanifah orang yang merusak alat-alat tersebut mesti mengganti (membayar kompensasi), sementara menurut para fuqaha yang lain seseorang tidak mesti mengganti jika merusak alat-alat tersebut.

Tasharruf terhadap segala hal yang secara tabiatnya tidak menerima efek sebuah akad adalah batal. Harta yang cepat rusak seperti sayur-sayuran dan buah-buahan tidak bisa menjadi objek sebagai barang jaminan karena efek dari jaminan (yaitu tertahannya harta yang dijadikan sebagai jaminan, agar utang bisa dilunasi dari harta tersebut, ketika pihak yang berutang tidak bisa melunasi utang pada waktunya) tidak diterima oleh harta ini.[1116] Seorang wanita dari mahramnya atau saudari perempuan dan bibi dengan karibnya yang masih mahram, tidak bisa menjadi objek untuk akad nikah. Perbuatan yang dilarang secara syariat seperti membunuh, merampas, mencuri, dan merusak harta orang lain tidak bisa menjadi sesuatu yang diupahkan atau disewakan.

Undang-undang sejalan dengan fiqih Islam dalam menentukan syarat ini. Ahli undang-undang mensyaratkan objek akad itu mesti sesuatu yang berada dalam lingkaran interaksi manusia, dan pada beberapa kondisi ia adalah milik orang yang akan komitmen untuk memindahkan kepemilikannya. Hal ini untuk hak-hak yang bersifat *'ayni* yang ditujukan pada sesuatu yang jelas.[1117] Namun, para fuqaha menjadikan pengharaman dan pembolehan dari syariat yang menjadi penentu dalam menilai objek *iltizam* itu disyariatkan atau tidak, sementara undang-undang menjadikan kaidah-kaidah aturan umum dan adab sebagai penentunya.

c) *Ia bisa diserahkan pada waktu proses akad*

Atas kesepakatan para fuqaha, disyaratkan adanya kemampuan untuk menyerahkan barang saat akad terjadi. Maka, sebuah akad tidak sah apabila si pengakad tidak mampu menyerahkan objek yang diakadkan, meskipun barang itu ada dan milik si pengakad. Dalam kondisi ini akad menjadi batal.

Syarat ini sangat penting dalam *mu'awadhah maliyyah* berdasarkan kesepakatan para ulama dan juga dalam hal-hal yang bersifat *tabarru'at*[1118] menurut para ulama selain Imam Malik. Maka, tidak sah menjual hewan yang lepas, atau menyewakannya, menjadikannya jaminan, menghibahkannya, mewakafkannya, dan sebagainya. Tidak sah juga mengadakan akad berbentuk jual beli, sewa-menyewa, atau hibah terhadap burung di udara, ikan di lautan, hewan buruan setelah ia lari, barang yang dirampas di tangan perampasnya, rumah di daerah yang sedang dikuasai atau dijajah oleh musuh, karena semua hal tersebut tidak bisa diserahkan.

Imam Malik membolehkan barang yang tidak bisa diserahkan ketika proses akad berlangsung untuk menjadi objek akad hibah atau akad-akad yang bersifat sukarela lainnya.[1119] Maka, menurut beliau, sah menghibahkan hewan yang lari, meminjamkannya, dan mewasiatkannya, karena dalam akad sumbangan

---

1116 Maksudnya, efek dari jaminan tidak bisa diberlakukan pada harta semacam ini karena ia cepat rusak, padahal untuk jaminan dibutuhkan harta yang tahan lama, *penj.*.

1117 *Nazhariyyah al-Iltizaam* karya Dr. Hijazi hlm. 65 dan 71.

1118 *Al-Badaa'i'* 4/187, 5/147, 6/119, *Bidaayatul Mujtahid* 2/156, *asy-Syarhul Kabiir* 3/11, *asy-Syarhush Shaghiir* 3/22, *al-Muhadzdzab* 1/262, *Mughnil Muhtaaj* 2/12, *al-Mughnii* 4/200 dan seterusnya, *Ghaayatul Muntahaa* 2/10.

1119 *Asy-Syarhush Shaghiir* 4/142

tidak akan muncul persengketaan mengenai penyerahan barang yang diakadkan, karena si penyumbang adalah orang yang melakukan kebaikan dan derma, dan orang yang diberikan sumbangan tidak akan terkena dampak negatif seandainya akad tersebut tidak jadi teraplikasi, karena ia tidak mengorbankan apa-apa. Jadi, tidak akan ada sesuatu yang akan menimbulkan perdebatan dan persengketaan yang biasanya sering muncul dalam *mu'awadhah maliyyah.* Syarat ini tidak disebutkan di kalangan ahli hukum, dan sepertinya mereka tidak mensyaratkannya.

d) Objek akad mesti jelas dan diketahui oleh kedua pengakad

Menurut para fuqaha, objek akad mesti diketahui untuk menghalangi adanya perselisihan dikarenakan larangan yang disebutkan di dalam sunnah untuk melakukan *bai' gharar* (jual beli yang mengandung *gharar*) dan *bai' majhul* (jual beli terhadap sesuatu yang tidak diketahui).[1120]

Untuk diketahuinya sebuah barang, bisa dilakukan dengan cara menunjuknya apabila barang itu ada, atau dengan melihatnya ketika akad dilaksanakan atau sebelum akad tapi dalam tempo yang diperkirakan barang itu tidak berubah sampai akad dilaksanakan. Melihat sebagian barang sudah dianggap cukup, jika semua bagian barang tersebut sama, atau dengan menyampaikan sifat yang bisa menghindari timbulnya *jahalah fahisyah* (ketidaktahuan terhadap barang yang akan menimbulkan persengketaan atau perselisihan, *penj.*), yaitu dengan menjelaskan jenis, macam, dan ukurannya, seperti kalau barang itu adalah besi dengan menjelaskan ia terbuat dari jenis ini dan ukurannya ini.

Tidak sah *tasharruf* terhadap sesuatu yang tidak diketahui dan bersifat *jahalah fahisyah*, yaitu ketidaktahuan yang akan menimbulkan perdebatan. Dalam hal ini, akad adalah *fasid* (rusak) menurut Hanafiyyah dan batal menurut selain Hanafiyyah. Tetapi, *jahalah yasirah* bisa dimaafkan yaitu ketidaktahuan yang tidak akan berdampak pada perselisihan dan masyarakat biasanya tidak terlalu mempermasalahkannya.

Juga, tidak sah *tasharruf* terhadap sesuatu yang mengandung *gharar*. Sebagai catatan, *gharar* lebih umum daripada *jahalah*. Maka, setiap yang bersifat *majhul* berarti *gharar*, tetapi tidak setiap yang bersifat *gharar* adalah *majhul*. Karena, terkadang terdapat *gharar* pada sesuatu tapi ia tidak bersifat *jahalah* seperti dalam membeli sesuatu yang lari (hewan yang lepas) tetapi diketahui sifat dan ciri-cirinya. Namun, tidak ada *jahalah* yang tidak mengandung unsur *gharar*.[1121]

Syarat ini mesti ada dalam akad yang bersifat *mu'awadhah maliyyah* seperti jual beli dan sewa-menyewa atas kesepakatan para fuqaha. Sementara untuk selain *mu'awadhah maliyyah*, hal ini menjadi perbedaan pendapat di kalangan fuqaha. Kalangan Syafi'iyyah dan Hanabilah[1122] mensyaratkannya dalam akad *mu'awadhah maliyyah* dan juga *ghair maliyyah* (yang tidak bersifat harta) seperti akad nikah, serta dalam akad yang bersifat *tabarru'at* seperti hibah, wasiat, dan wakaf.

Kalangan Hanafiyyah[1123] membatasi syarat ini untuk *mu'awadhah maliyyah* dan yang *ghair maliyyah* saja, dan mereka tidak mensyarat-

---

1120 Takhrij hadits mengenai hal ini sudah disebutkan sebelumnya; diriwayatkan oleh *al-Jama'ah* selain al-Bukhari dari Abu Hurairah, Nabi saw. melarang *bai' al-hashah* dan *bai' gharar*. *Bai' al-hashah* misalnya seseorang berkata, "Aku jual pakaian ini dengan ukuran di mana batu ini jatuh," lalu ia melemparkan sebuah batu ke arah pakaian itu. Atau ia mengatakan, "Aku jual tanah ini sejauh lemparan batu ini." (*Nailul Authaar* 5/147)

1121 *al-Furuq* oleh al-Qarrafi al-Maliki 3/265, *Tahdzib al-Furuq* di *hamisy*-nya 3/170 dan seterusnya.

1122 *Mughnil Muhtaaj* 2/16, *al-Muhadzdzab* 1/263, 266, *al-Mughni* 4/209, 234, *Ghaayatul Muntahaa* 2/11, 332 dan seterusnya, 3/18, 60.

1123 *Al-Mabsuuth* 13/26, 49, *al-Badaa'i'* 5/158, *Fathul Qadiir* 5/113, 222, *ad-Durrul Mukhtaar* 4/30, 125.

kannya pada akad yang bersifat *tabarru'at* seperti wasiat dan *kafalah*. Maka, sebuah sumbangan tetap sah mesti objeknya tidak diketahui, karena *jahalah* (ketidaktahuan) dalam akad seperti ini tidak akan berdampak pada timbulnya persengketaan. Misalnya, seseorang mewasiatkan sebagian hartanya untuk diberikan pada seseorang dan rincian dari sebagian itu ia serahkan kepada ahli waris. Atau, seorang *kafil* (penjamin) berkata, "Aku menjamin utang yang dimiliki si fulan (tanpa menyebutkan jumlahnya, *penj.*)."

Kalangan Malikiyyah[1124] hanya mensyaratkannya dalam akad *mu'awadhah maliyyah* saja. Mereka—misalnya—membatalkan semua akad jual beli jika akad itu mengandung *jahalah* pada barang yang diperjualbelikan dan juga pada harganya. Mereka tidak mensyaratkan hal ini dalam akad *mu'awadhah ghair maliyyah* dan juga akad *tabarru'at*. Maka, mereka membolehkan pernikahan yang mengandung *gharar* yang sifatnya sedikit tetapi tidak yang sifatnya banyak seperti *jahalah* (ketidakjelasan) perabotan rumah tangga yang akan disediakan (tetapi tidak terhadap sesuatu yang hilang), karena tujuan dari mahar adalah kasih sayang dan pertautan hati, sehingga dari sisi ini ia mirip dengan akad sukarela, sehingga tidak mengapa kalau mengandung *jahalah yasirah* (ketidakjelasan yang tidak memengaruhi), tetapi tidak boleh *jahalah fahisyah* karena dalam akad nikah ada sisi-sisi yang mirip dengan *mu'awadhah* (transaksi). Mereka juga membenarkan menyumbangkan sesuatu yang tidak diketahui atau yang bersifat *jahalah fahisyah*, karena tujuan dari sumbangan itu adalah berbuat baik dan melapangkan orang lain, dan hal seperti ini tidak akan menimbulkan persengketaan.

Undang-undang Madani dalam materi nomor 134 juga mencantumkan syarat ini, tetapi tidak mempermasalahkan adanya *jahalah yasirah* apabila objek akad tidak ditentukan secara zatnya atau hanya ditentukan jenisnya saja. Para pakar hukum mengatakan, objek akad disyaratkan harus jelas atau bisa untuk dijelaskan, dengan catatan ada keterangan tentang cara-cara untuk menjelaskannya di masa berikutnya. Jika sesuatu yang menjadi objek *iltizam* merupakan sesuatu yang dijelaskan dengan zatnya, maka zatnya itu mesti dikenal dan diketahui. Jika ia dijelaskan dengan jenisnya maka jenis, macam, dan kadarnya mesti disebutkan.[1125]

Meskipun syariat dan undang-undang secara prinsip sepakat dalam syarat ini, namun keduanya berbeda dalam aplikasinya. Kalangan ahli syariat mewajibkan adanya penjelasan terhadap objek akad secara sempurna, sehingga tidak memiliki kemungkinan untuk ditafsirkan secara berbeda. Kalau tidak demikian maka akad tersebut *fasid* (rusak) menurut Hanafiyyah, dan batal menurut ulama yang lain. Mereka tidak membolehkan objek akad itu hanya bersifat *qabil li ta'yin* (memiliki kemungkinan untuk dijelaskan). Sementara, undang-undang melihat ia cukup bersifat *qabil li ta'yin* meskipun ia belum jelas secara sempurna ketika proses akad terjadi, seperti akad untuk memasukkan jenis makanan tertentu ke sebuah sekolah atau rumah sakit.

Terakhir, kalangan selain Hanafiyyah[1126] memberikan syarat kelima yaitu barang yang dijual mesti suci, bukan najis, dan bukan pula

1124 *Asy-Syarhul Kabiir* 3/106, *al-Qawaaniin al-Fiqhiyyah* hlm. 269, *al-Muntaqaa 'alaa al-Muwaththa'* 4/298, *al-Furuq* 1/150 dan seterusnya.

1125 *Mujaz an-Nazhariyyah al-'Ammah li al-Iltizam* oleh guru kami Dr. Abdul Hayy Hijazi hal. 66 dan seterusnya.

1126 *Mawahib al-Jalil* 4/258 dan seterusnya, *asy-Syarhul Kabiir* 3/10, *Bidaayatul Mujtahid* 2/125 dan seterusnya, *al-Qawaaniin al-Fiqhiyyah* hal. 246, *al-Muhadzdzab* 1/261 dan seterusnya, *Mughnil Muhtaaj* 2/11, *al-Mughni* 4/251, 255 dan seterusnya, *Ghaayatul Muntahaa* 2/6 dan seterusnya.

mutanajjis (yang terkena najis), karena bolehnya sesuatu diperjualbelikan berangkat dari kesuciannya. Jadi semua yang suci, artinya yang bisa dimanfaatkan secara syariat, boleh untuk dijual menurut mereka. Sementara, sesuatu yang najis atau *mutanajjis* tidak sah untuk diperjualbelikan. Sesuatu yang najis contohnya adalah anjing, meskipun ia dilatih tetap tidak boleh diperjualbelikan karena ada larangan untuk itu, babi, bangkai, darah, sampah, serangga, binatang buas yang tidak boleh dimakan dagingnya seperti singa dan srigala, burung yang buas seperti elang, burung gagak, dan burung rajawali.

Sesuatu yang *mutanajjis* adalah sesuatu yang tidak mungkin disucikan (jika terkena najis, *penj.*) seperti cuka dan susu. Akan tetapi, para fuqaha membolehkan untuk memperjualbelikan sesuatu yang masih diperdebatkan tentang kenajisannya seperti *bighal* (sejenis kuda tapi lebih kecil, *penj.*), keledai, jual beli kucing, burung pemburu seperti elang, *'uqab* (sejenis elang juga) yang dilatih dan burung yang dicari suaranya seperti burung *hazar*, bul-bul, dan beo.

Kalangan Hanafiyyah[1127] tidak mensyaratkan hal ini. Mereka membolehkan jual beli hal-hal yang najis seperti kulit babi dan kulit bangkai untuk dimanfaatkan, kecuali hal-hal yang memang ada larangannya seperti khamr, babi, bangkai, dan darah.[1128]

Mereka juga membolehkan jual beli hewan buas dan yang bernajis dan bisa dimanfaatkan selain untuk dimakan. Ketentuannya menurut mereka adalah setiap yang mengandung manfaat yang halal secara syariat boleh diperjualbelikan, karena segala sesuatu diciptakan untuk kepentingan manusia, berdasarkan firman Allah SWT,

هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُم مَّا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا.... ﴿٢٩﴾

"Dialah (Allah) yang menciptakan segala apa yang ada di bumi untukmu...." **(al-Baqarah: 29)**

4) Tujuan dari Akad

Tujuan akad merupakan satu dari empat fondasi yang mesti ada pada setiap akad. Yang dimaksud dengan tujuan akad adalah tujuan asli yang karenanya akad itu disyariatkan. Jika menurut pakar hukum undang-undang yang menentukan tujuan dari akad atau efek-efek yang ditimbulkannya bukan kehendak si pengakad, maka dalam syariat Islam *al-Musyarri'* (Allah dan Rasul-Nya) yang menentukan efek-efek yang berlaku untuk setiap akad. Dengan pembatasan dan penentuan ini serta dalam koridor yang telah ditetapkan, akan terwujudlah tujuan-tujuan yang benar yang diinginkan oleh kedua pengakad ketika menciptakan sebuah akad.

Tujuan akad bersifat satu dan tetap dalam setiap unit atau jenis akad, tetapi berbeda-beda sesuai dengan kelompok dan jenis masing-masingnya. Dalam akad jual beli misalnya, tujuannya adalah satu yaitu memindahkan kepemilikan barang kepada si pembeli dengan kompensasi (harga). Dalam akad sewa-menyewa adalah memberikan hak pemanfaatan

---

1127 *Al-Badaa'i'* 5/142 dan seterusnya, *Fathul Qadiir* 5/188, 8/122.

1128 Ahmad dan *Syaikhan* meriwayatkan dari Jabir bahwa ia mendengar Rasulullah saw. bersabda di hari pembebasan Mekah di bulan Ramadhan tahun kedelapan Hijriah—saat itu Rasulullah saw. berada di Mekah,

إِنَّ اللهَ وَرَسُوْلَهُ حَرَّمَ بَيْعَ الْخَمْرِ وَالْمَيْتَةِ وَالْخِنْزِيرِ وَالْأَصْنَامِ

"Sesungguhnya Allah dan Rasul-Nya mengharamkan jual beli khamr, bangkai, babi, dan berhala...." (*Subulus Salaam* 3/5)
Ahmad dan Abu Dawud juga meriwayatkan dari Ibnu Abbas, *"...dan sesungguhnya apabila Allah telah mengharamkan memakan sesuatu terhadap suatu kaum Dia juga mengharamkan harganya* (maksudnya untuk diperjualbelikan, *penj.*)." (*Nailul Authaar* 5/141-142)

dengan kompensasi. Dalam akad hibah adalah memberikan kepemilikan terhadap barang yang dihibahkan tanpa kompensasi. Dalam peminjaman adalah memberikan hak pemanfaatan tanpa kompensasi. Dalam akad nikah adalah kehalalan untuk bersenang-senang antara suami-istri.

Maudhu' (tujuan) akad sebenarnya sama dengan ungkapan *maqshid ashli lil 'aqd* (maksud utama dari akad) atau *ghayat nau'iyyah min al-'aqd* (tujuan utama dari akad) dan hukum akad. Ketiga istilah ini adalah sama. Masing-masing mencerminkan satu bagian dari hakikat yang sama. Apabila hakikat ini dilihat dari sudut pandang *asy-Syari'* sebelum mengadakan akad, ia bisa disebut *maqshid ashli lil 'aqd*, artinya tujuan akhir dari akad. Apabila hakikat ini dilihat dari sudut pandang *asy-Syari'* setelah akad ada, ia bisa disebut dengan hukum akad, artinya dampak yang ditimbulkan oleh akad. Apabila kita melihat fase tengah-tengah yang terjadi ketika proses akad, artinya antara fase membentuk akad dan sempurnanya akad, hakikat ini bisa disebut *maudhu'* akad (tujuan akad).[1129] Jadi, tiga istilah ini digunakan untuk satu hakikat yang memiliki tiga sisi.[1130]

Tujuan utama dari akad dalam syariat terkadang sejalan dalam beberapa karakteristiknya dengan pengertian klasik dari *as-sabab* (sebab atau faktor) menurut kalangan hukum, dan pengertian ini tidak dipakai dalam undang-undang di negara Arab baik di Suriah, Mesir, Libya, dan sebagainya. Ia juga dinamakan dengan *as-sabab al-fanni li al-iltizam* (faktor teknis iltizam), yaitu faktor yang dekat, murni, dan satu dalam seluruh *iltizam* dari jenis yang sama. Ia juga merupakan konsekuensi dari *iltizam* dan kontinuitasnya. Jadi, masing-masing dari *al-maqshid al-ashli* dan *as-sabab al-fanni* bersifat *maudhu'i* (memiliki tujuan) dan sama dalam akad.

Dalam akad jual beli misalnya, *as-sabab al-fanni* dari komitmen penjual untuk memindahkan kepemilikan barang kepada pembeli adalah komitmen pembeli untuk menyerahkan harga barang. Sementara, *al-maqshid al-ashli* dari akad jual beli adalah pemindahan kepemilikan dengan kompensasi. Ini artinya, *as-sabab al-fanni* sama dalam setiap *iltizam* yang bersifat pemindahan kepemilikan dan tidak berbeda dari satu *iltizam* dengan *iltizam* yang lain ketika personnya berbeda. Faktor *iltizam* (komitmen) penjual untuk memindahkan kepemilikan adalah keinginan untuk mendapatkan harga dari apa yang ia jual. Begitu juga, *al-mashid al-ashli* adalah satu—sebagaimana yang kita ketahui—dalam satu jenis akad dan tidak berbeda kecuali dengan berbedanya jenis akad.

Perbedaan antara *as-sabab al-fanni* dengan *al-maqshid al-ashli* adalah *as-sabab al-fanni* hanya mengikat keinginan pribadi pengakad saja, meskipun keduanya berbeda. Sementara, *al-maqshid al-ashli*, pada dasarnya ia terpisah dari keinginan pribadi pengakad dan tidak menyatu dengannya. Ia menyatu dengan keinginan *asy-Syari'*.[1131]

As-Sabab dalam pandangan fiqih Islam adalah *al-maqshid al-ashli* dari akad.[1132] Maksudnya, *as-sabab* merupakan kumpulan dari efek-efek yang muncul. Seandainya efek-efek tersebut bersih dan memiliki objek yang diakui syariat maka akad menjadi sah. Tetapi

1129 *Al-Madkhal al-Fiqhi* oleh Prof. az-Zarqa' hlm. 149, *at-Ta'biir 'anil Iraadah fil Fiqhil Islaami* oleh Dr. Wahid Suwar hlm. 501 dan seterusnya.

1130 Dapat diperhatikan di sini, ada perbedaan antara *maudhu'* dan *mahall* akad. *Maudhu'* akad adalah tujuan utama dari akad yang dilihat ketika akad dibentuk. Sementara, *mahall* akad adalah objek yang diakadkan yang berlaku padanya hukum akad seperti barang dan harga.

1131 *At-Ta'biir 'anil Iraadah* oleh Dr. Suwar hlm. 534.

1132 Referensi sebelumnya hlm. 517.

jika tidak, akad menjadi batal. Efek-efek tersebutlah yang mendorong seseorang untuk melakukan proses akad.

Pada hakikatnya, adanya persamaan antara *al-maqshid al-ashli* dalam syariat dengan *as-sabab al-fanni* dalam beberapa karakteristiknya tidak berarti bahwa keduanya memiliki pengertian yang sama, karena *as-sabab al-fanni* adalah faktor *iltizam*, sementara faktor *iltizam* berbeda dengan faktor akad. Dalam akad *tabaduliyah* (akad yang bersifat pertukaran), faktor *iltizam* pengakad adalah adanya *iltizam* dari pengakad yang lain. Jadi, faktor *iltizam* penjual untuk memindahkan kepemilikan adalah adanya *iltizam* dari pembeli untuk menyerahkan harga, dan faktor *iltizam* pembeli untuk menyerahkan harga adalah adanya *iltizam* penjual untuk memindahkan kepemilikan.

Pengertian dari *as-sabab* ini berbeda dengan tujuan umum akad dalam syariat yang berlaku untuk seluruh akad yang dilakukan dari jenis yang sama. Jual beli misalnya, semuanya bertujuan sama yang merupakan tujuan umum dari akad jenis ini, dan ini berbeda dengan *as-sabab al-fanni*. Karena, *as-sabab al-fanni* tunduk kepada keinginan pengakad, sementara *al-maqshid an-nau'i* tunduk kepada keinginan *asy-Syari'*.

As-Sabab al-fanni juga berbeda dengan *al-ba'its* (motivasi atau pendorong). *As-sabab al-fanni* adalah tujuan yang bersifat mendorong dan langsung, yang oleh karenanya seorang *madin* bersedia memberikan komitmennya. Sementara, *al-ba'its* adalah pendorong atau motivasi-motivasi sebelum itu.[1133] Meskipun fiqih Islam tidak memberikan perhatian kepada *as-sabab al-fanni* dalam pengertian klasik untuk kata-kata *as-sabab* menurut kalangan hukum, namun ia tetap mengarah kepada peran yang dimainkan oleh *as-sabab al-fanni* dari dua cara; pertama melalui cara membatasi syarat-syarat akad dan *mahall* atau objeknya, seperti unsur muncul dan terbentuknya sebuah akad, dan kedua melalui gagasan *ta'adul* (keseimbangan) dalam proses *tabadul* sebagai sebuah unsur pengaplikasiannya.[1134]

a) *As-sabab dalam teori modern menurut ahli hukum*

As-sabab dalam pengadilan saat ini yang dipakai oleh undang-undang Madani Arab di Suria (materi 137, 138) dan di Mesir (materi 136, 137) adalah yang disebut sebagai sebab akad atau *as-sabab al-mashlahi* atau *sabab as-sabab*, yaitu pendorong dasar atau pendorong jauh yang mendorong seseorang untuk mengadakan akad. *As-sabab* dalam pengertian ini bukanlah unsur yang bersifat *maudhu'i*, melainkan ia berbeda dalam jenis yang sama dari *iltizam* dengan persona yang berbeda. Jadi, ia termasuk unsur *syakhshi* dan tidak tetap, berbeda dengan *as-sabab al-fanni* yang dipandang sebagai unsur yang *maudhu'i* dan bersifat tetap dalam *iltizam* jenis yang sama.

Apabila fungsi *as-sabab al-fanni* atau *taqlidi* (klasik) adalah bersihnya *iltizam* dari segi teknis, fungsi faktor akad atau *as-sabab* dalam teori modern adalah menghalangi sahnya sebuah akad yang dilakukan dengan cara-cara yang legal, padahal tujuannya adalah untuk mencapai hasil-hasil yang tidak legal. Dengan cara ini, akan tercapai kemaslahatan dalam masyarakat yaitu menjaga akhlak dan moral. Dengan kata lain, *as-sabab al-mashlahi* mengandung ide balasan terhadap kesalahan yang dalam hal ini adalah keinginan kedua pengakad untuk mencapai tujuan yang tidak legal.

1133 *Mujaz Nazhariyyah al-Iltizaam* karya Dr. Hijazi hlm. 104.

1134 *At-Ta'biir 'anil Iraadah* (referensi sebelumnya) hlm. 526, *an-Nazhariyyah al-'Ammah li al-Iltizaam* oleh Dr. Suwar hlm. 154.

b) Pandangan para fuqaha terhadap as-sabab dalam pengertian modern (keinginan lahir dan keinginan batin)

Dalam fiqih Islam, mengenai teori *as-sabab* ini ada dua pendapat;[1135] pendapat yang lebih didominasi oleh pandangan yang objektif dan pandangan yang lebih melihat kepada niat dan dorongan-dorongan pribadi. Pendapat pertama datang dari madzhab Hanafiyyah dan Syafi'iyyah,[1136] yang melihat kepada keinginan dalam akad yang bersifat lahir, dan bukan keinginan yang bersifat batin. Artinya, untuk menjaga prinsip kestabilan interaksi, mereka tidak memakai teori *as-sabab* atau *ba'its* (pendorong), karena madzhab mereka memiliki nuansa objektifitas yang kentara, sementara *as-sabab* atau *ba'its* yang berbeda pada masing-masing orang adalah unsur pribadi yang bersifat tidak stabil, dan ini akan membahayakan stabilitas muamalah (interaksi).

Tidak ada pengaruh *as-sabab* atau *ba'its* terhadap akad kecuali apabila semua itu disampaikan secara terbuka di dalam *shighat* akad. Artinya *shighat* itu mengandung keterangan tentang keinginan lahir, seperti menyewa bangunan untuk menjadi tempat hiburan, berhura-hura, dan kemaksiatan-kemaksiatan lainnya. Apabila hal itu tidak disebutkan secara tegas di dalam *shighat* akad dan secara lahir tidak ada keinginan yang mengandung motivasi untuk melakukan sesuatu yang tidak dibenarkan syariat, akad adalah sah. Karena, ia telah memenuhi rukun-rukun pokok seperti *ijab*, *qabul* dan kelayakan *mahall* (objek akad) untuk menerima hukum akad. Di samping itu, karena boleh jadi kemaksiatan yang dikhawatirkan tidak ada setelah akad dilakukan. *As-sabab* atau *ba'its* tidak bisa digunakan untuk membatalkan sebuah akad. Artinya, akad tetap sah secara lahir tanpa perlu dibahas mengenai niat atau tujuan yang tidak dibolehkan secara syariat, akan tetapi ia bersifat *makruh tahrim*[1137] disebabkan adanya niat yang tidak dibolehkan tersebut.

Berdasarkan hal ini, Hanafiyyah dan Syafi'iyyah berpendapat bahwa akad-akad di bawah ini adalah sah. Tetapi, menurut Hanafiyyah bersifat *makruh tahrim* sementara menurut Syafi'iyyah hanya makruh saja.

1) *Bai' al-'ainah*

Bai' al-'ainah (artinya jual beli semu yang dijadikan sarana menuju riba), seperti menjual barang dengan harga *mu'ajjal* (memiliki tempo) sampai waktu tertentu dengan harga 100 Lirah (mata uang Suriah), kemudian dijual lagi saat itu juga dengan harga 110 Lirah. Selisih harga tersebut adalah riba.[1138]

Akan tetapi, Abu Hanifah—sebagai sebuah pengecualian dari prinsipnya untuk tidak melihat kepada niat yang tidak diakui secara syariat—memandang akad ini *fasid* jika tidak memiliki penengah orang ketiga antara pemilik yang meminjamkan dan pembeli yang meminjam. Kesimpulannya, jual beli *'ainah* terlarang dan tidak boleh menurut Malik, Abu Hanifah, Ahmad, dan al-Hadawiyyah dari madzhab Zaidiyat. Sementara, Syafi'i dan para sahabatnya membolehkannya, dan dalil yang mereka gunakan terhadap kebolehannya adalah lafazh-lafazh jual beli yang substansinya tidak dimaksudkan.

1135 *Mashaadir al-Haqq* karya Sanhuri 4/51 dan seterusnya.

1136 Lihat referensi Hanafiyyah: *Mukhtashar ath-Thahawi* hlm. 280, *Takmiilah Fath al-Qadiir* 8/127, *al-Badaa'i'* 4/189, *Tabyiinul Haqaa'iq* 5/125; referensi Syafi'iyyah: *al-Umm* 3/85, *al-Muhadzdzab* 1/267, *Mughnil Muhtaaj* 2/37 dan seterusnya, *al-Bajuri 'ala Ibn al-Qasim* 1/353, *Tuhfah ath-Thullaab* hlm. 143, 211.

1137 *Makruh tahrim* adalah kemakruhan yang lebih dekat kepada haram, *penj.*.

1138 Jual beli ini dinamakan *'ainah* karena pemilik *'ainah* (barang) mendapat uang secara tunai. *'Ain* adalah harta yang ada saat itu. Sementara, si pembeli membeli barang itu adalah untuk dijualnya dengan barang yang ada padanya yang diberikan kepada si penjual pada saat itu juga, untuk mendapatkan apa yang ia inginkan.

2) Menjual anggur kepada tukang peras khamar

Artinya, kepada seseorang yang si penjual tahu bahwa ia akan membuatnya menjadi khamr, atau ia memiliki dugaan kuat ke arah itu. Jual beli ini haram menurut kalangan Syafi'iyyah. Jika si penjual ragu apakah si pembeli akan menjadikannya khamr atau tidak maka jual beli tersebut menjadi makruh dalam pandangan mereka.

3) Menjual senjata dalam masa pergolakan

Menjual senjata dalam masa pergolakan di dalam negeri, kepada orang yang akan memerangi kaum Muslimin atau kepada para penyamun. Demikian juga menjual alat-alat judi, menyewakan rumah untuk perbuatan asusila atau untuk berjudi, menjual kayu untuk orang yang akan menjadikannya sebagai alat-alat musik yang terlarang, menyewa seseorang untuk membawa khamr kepada para konsumen, dan sebagainya. Jual beli ini adalah haram menurut Syafi'iyyah.

4) Nikah seorang *muhallil*

Muhallil adalah orang yang menikahi wanita yang ditalak tiga oleh suaminya (artinya yang ditalak *ba'in baynunah kubra*) dengan tujuan menjadikannya halal untuk dinikahi oleh suaminya yang pertama, dengan cara menggaulinya pada malam pertama misalnya, dan kemudian menalaknya agar sah bagi suaminya yang pertama untuk menikahinya kembali, berdalilkan dengan zahir ayat, *"Jika ia menalaknya maka ia (istri itu) tidak halal baginya setelah itu sampai ia menikah dengan suami yang lain...."*

Ini adalah makruh menurut Syafi'iyyah apabila tidak disyaratkan di dalam akad sesuatu yang bisa merusak tujuan utama dari akad tersebut. Jika hal itu disyaratkan, misalnya ia akan menalaknya setelah digauli, maka akad seperti ini menjadi haram dan batal.

Kesimpulannya, pendapat ini tidak memerhatikan *as-sabab* (faktor) atau *al-ba'its* (pendorong), kecuali apabila kedua hal ini masuk dalam *shighat* akad dan tampak dalam pengungkapan tentang keinginan meskipun secara eksplisit. Namun, hal ini tidak diperhatikan jika tidak terdapat atau terkandung di dalam *shighat* akad.

Adapun pendapat kedua datang dari madzhab Malikiyyah, Hanabilah, dan Syi'ah[1139] yang melihat kepada maksud, niat, atau motivasi. Mereka membatalkan semua *tasharruf* yang mengandung motif yang tidak disyariatkan, dengan syarat pihak kedua mengetahui faktor yang tidak disyariatkan itu atau ia berpotensi untuk mengetahui hal tersebut berdasarkan kondisi atau indikasi-indikasi yang menunjukkan adanya niat yang tidak baik, seperti musuh menghadiahkan sesuatu untuk pemimpin pasukan, hadiah untuk para hakim dan pegawai pemerintah, dan sebagainya. Semua itu ditujukan untuk sogokan yang dialamatkan pada negara. Contoh lainnya adalah seorang istri yang menghibahkan maharnya kepada suaminya dengan tujuan untuk melanggengkan pernikahan, sehingga jika suaminya menceraikannya setelah itu ia bisa menarik kembali apa yang pernah dihibahkannya.[1140]

Pendapat ini lebih kurang mengambil teori *as-sabab* atau keinginan batin yang terdapat di dalam fiqih latin sebagai sebuah

---

1139 Lihat referensi Malikiyyah: *Bidaayatul Mujtahid* 2/140, *asy-Syarhul Kabiir* karya ad-Dardir *ma'a ad-Dasuqi* 3/91, *Mawaahib al-Jaliil* karya al-Haththab 4/404, 263, *al-Qawaaniin al-Fiqhiyyah* hlm. 258, 271 dan seterusnya, *al-Muwaafaqaat* 2/261, *al-Furuq* 3/266 dan seterusnya; referensi Hanabilah: *al-Mughnil* 4/174 dan seterusnya dan 4/222, *I'laam al-Muwaqqi'iin* 3/106, 108, 121 dan seterusnya, 131, 148; *Ghaayatul Muntahaa* 2/18; referensi Syi'ah Ja'fariyah: *al-Mukhtashar an-Nafi' fii Fiqh al-Imaamiyyah* hlm. 140; referensi Zaidiyah: *al-Muntaza' al-Mukhtar* 3/19 dan seterusnya.

1140 *Al-Qawaa'id* oleh Ibnu Rajab hlm. 322.

perhatian terhadap faktor-faktor yang bersifat sosial, akhlak, dan agama. Jika motifnya adalah legal atau disyariatkan maka akad menjadi sah. Tetapi jika tidak legal maka akad menjadi batal dan haram, karena ia mengandung unsur bantuan melakukan dosa dan permusuhan. Imam asy-Syaukani berkata,[1141] "Tidak ada perbedaan pendapat mengenai haramnya menjual anggur secara sengaja kepada orang yang akan memerasnya menjadi khamr. Adapun jika tidak ada kesengajaan untuk itu, beberapa ulama mengatakan boleh, tetapi bersifat makruh jika ia tidak tahu bahwa si pembeli akan mengubahnya menjadi khamr."

Berdasarkan hal tersebut, Malikiyyah, Hanabilah, dan kalangan yang sependapat dengan mereka mengatakan bahwa seluruh akad di atas batil. Kalangan Malikiyyah juga tidak membolehkan menjual tanah dengan tujuan untuk dibangun gereja, menjual kayu dengan tujuan dibuat salib, membeli budak dengan tujuan agar ia menjadi seorang penyanyi (penghibur), menyewa kertas yang mengandung ungkapan-ungkapan tercela atau ratapan, dan menjual sutra kepada orang yang akan memakainya.[1142]

Sementara, mengenai tidak sahnya menjual anggur untuk dibuat khamr, menjual senjata kepada musuh dan sebagainya, hal itu disebabkan karena ia mengandung unsur membantu dalam melakukan sesuatu yang haram atau mengadakan akad terhadap sesuatu untuk kemaksiatan. Sehingga, dengan demikian ia menjadi tidak sah. Tentang *fasad* (rusaknya) pernikahan seorang *muhallil* adalah karena ia bertentangan dengan tujuan pernikahan yang mulia, karena pernikahan adalah suatu akad yang kekal dengan tujuan membentuk keluarga yang abadi. Sementara, pernikahan *muhallil* ini dilakukan untuk membuat seorang istri yang ditalak tiga halal kembali untuk suaminya yang pertama dan pernikahan ini hanya bersifat sementara. Jadi, pernikahan ini hanyalah sebuah cara licik untuk menghilangkan keharaman yang abadi dan itu termasuk tujuan yang tidak disyariatkan.

Mengenai rusaknya jual beli *al-'ainah* (atau jual beli dengan tempo) adalah karena ini menjadikan jual beli sebagai sarana untuk menghalalkan interaksi riba. Tujuan yang sesungguhnya dari jual beli ini bukanlah untuk melakukan jual beli. Jadi, ini merupakan sarana untuk melakukan akad yang diharamkan dan tidak disyariatkan, sehingga ia dilarang untuk menutup celah-celah menuju kepada yang haram.

Kesimpulannya, pendapat ini lebih melihat kepada maksud dan niat, meskipun tidak disebutkan di dalam akad, dengan syarat hal itu diketahui oleh pihak lain (pihak kedua). Atau ada indikasi yang membuat ia tahu, karena niat merupakan jiwa dan inti dari sebuah perbuatan. Pendapat ini mengambil teori *as-sabab* yang mengharuskan bahwa *as-sabab* (faktor) itu harus *masyru'* (dibolehkan syariat). Jika sebab sebuah akad tidak *masyru'* maka akad tidak sah.

c. *Iradah 'Aqdiyyah* (Kehendak Akad)

Iradah (kehendak atau keinginan) adalah energi yang melahirkan akad. Sementara, akad—sebagaimana dijelaskan sebelumnya—adalah keselarasan dua kehendak yang menimbulkan efek secara syariat yaitu *iltizam* (komitmen) yang mesti dilakukan oleh kedua pengakad. Perkataan atau ungkapan adalah terjemahan dari sebuah kehendak, maka sebuah perkataan atau ungkapan mesti mengungkapkan sebuah kehendak secara sempurna.

1141 *Nailul Authaar* 5/154.

1142 *Mawaahib al-Jaliil* karya al-Haththab 4/254 cet. Darul Fikr.

Kehendak ada dua macam: batin dan lahir. Kehendak batin adalah niat atau tujuan, sementara kehendak lahir adalah *shighat* yang mengungkapkan kehendak batin atau yang menggantikan posisinya seperti *ta'athi* (perbuatan secara langsung). Maka apabila kedua kehendak sudah sejalan dan selaras, terciptalah akad. Apabila yang ada hanya kehendak lahir saja seperti ungkapan yang keluar dari seorang anak kecil yang belum *mumayyiz*, orang tidur, atau orang gila maka kehendak itu tidak berarti apa-apa, sebagaimana halnya sebuah *tasharruf* tidak tercipta hanya dengan niat atau kehendak batin semata. Siapa yang berniat menalak atau mewakafkan sesuatu misalnya, talak dan wakaf itu tidak akan terjadi hanya dengan niat untuk menalak atau mewakafkan. Dalam pembahasan *shighat* akad, kita telah mengetahui apa saja yang menjadi syarat munculnya keinginan lahir. Adapun keinginan batin, ia tercipta dengan adanya ridha dan *ikhtiyar* (kebebasan).

Kalangan Hanafiyyah menjelaskan bahwa ridha dan *ikhtiyar* adalah dua hal yang berbeda. *Ikhtiyar* adalah adanya kesengajaan untuk mengucapkan ungkapan yang akan menimbulkan akad, baik berdasarkan ridha maupun tidak. Sementara, ridha adalah keinginan atau penerimaan terhadap efek akad ketika dilafazhkan yang mengindikasikan terjadinya proses pembentukan akad. Jadi, apabila ada ridha berarti ada *ikhtiyar*. Tetapi jika ada *ikhtiyar*, belum tentu ada ridha.

Kalangan selain Hanafiyyah mengatakan bahwa ridha dan *ikhtiyar* sama pengertiannya. Dalam kehidupan sehari-hari, terkadang yang ada hanya kehendak lahir saja tetapi tidak ada kehendak batin. Dalam kondisi seperti ini, bagaimana hukum sebuah akad? Inilah yang akan dibahas dalam sub-bahasan dari bahasan ketiga ini yaitu *shuriyyah* akad. Setelah itu akan diikuti dengan bahasan dua bagian yang lain. Apabila tidak terdapat kehendak batin yang hakiki, berarti akad dianggap *shuri* (semu). Apabila terdapat keraguan tentang apakah ada kehendak hakiki atau tidak, akad dipandang *ma'ib* (cacat) dengan salah satu cacat ridha dan *ikhtiyar*.

1) Shuriyah Akad

Terkadang yang ada hanya kehendak lahir, tetapi tidak ada kehendak batin. Dalam kondisi ini akad tergolong *shuri*. Hal ini tampak dalam kondisi-kondisi berikut.

a) *Kondisi mabuk, tidur, gila, tidak mumayyiz, dan pingsan*

Akad yang muncul dari seorang yang tidur, gila, belum *mumayyiz*, dan sebagainya tidak berpengaruh apa-apa, karena tidak adanya kehendak yang hakiki dalam membuat akad. Seorang yang mabuk juga dianggap tidak memiliki kehendak yang hakiki dalam melakukan sebuah *tasharruf*. Akan tetapi, para fuqaha tetap berbeda pendapat tentang *tasharruf* yang dilakukannya, sebagaimana telah dijelaskan sebelumnya.

Imam Ahmad dan sebagian kalangan Malikiyyah[1143] mengatakan, *tasharruf* seorang yang mabuk tidak bernilai apa-apa, karena ia tidak memiliki maksud dan tujuan yang benar, sehingga jual beli, akad-akad, talak, dan seluruh perkataannya tidak sah. Pendapat ini yang diambil oleh undang-undang *Ahwal Syakhshiyyah* di Suriah dan Mesir, dan ini juga pendapat yang lebih kuat dan logis menurut kami. Namun, pendapat yang lebih masyhur di dalam madzhab Malikiyyah adalah sahnya talak dari seorang yang mabuk.

Kalangan Hanafiyyah dan Syafi'iyyah[1144] mengatakan, apabila mabuk itu disebabkan

1143 *Al-Mughnii* 7/113, *asy-Syarhul Kabiir* 3/5, *al-Qawaaniin al-Fiqhiyyah* hlm. 227. Ini juga merupakan pendapat al-Karkhi dan ath-Thahawi dari kalangan Hanafiyyah.

1144 *Fathul Qadiir* 3/40, *Nihaayatul Muhtaaj* 3/12.

oleh sesuatu yang dibolehkan seperti dibius, terpaksa, dipaksa, dan sebagainya, maka perkataan dan perbuatannya tidak dinilai apa-apa dan tidak memiliki pengaruh atau efek apa pun, karena ia tidak memiliki niat dan maksud dalam kondisi ini. Tetapi apabila mabuk itu disebabkan oleh sesuatu yang diharamkan, perkataannya memiliki dampak sebagai bentuk hukuman dan pelajaran baginya. Sehingga, akad-akad yang dilakukannya seperti jual beli dan nikah tetap sah dan *tasharruf* yang dilakukannya seperti talak juga sah dan memiliki efek secara syariat.

b) Tidak memahami ungkapan

Apabila seseorang tidak memahami ungkapan orang yang berbicara dengan ungkapan yang mengindikasikan ia ridha terhadap *tasharruf* maka akad tidak sah, baik dalam *ijab* maupun *qabul*. Karena, ungkapan yang muncul dari orang itu tidak menunjukkan kepada maksud yang benar dan tidak mengungkapkan kehendaknya. Padahal, kehendak atau maksud merupakan fondasi dari ridha.

Akan tetapi, kalangan Hanafiyyah[1145] mengatakan, apabila *tasharruf* itu masuk dalam kategori *tasharruf* yang tidak ada bedanya antara sungguh-sungguh (serius) dan bergurau[1146] seperti nikah, talak, rujuk, dan sumpah, dan kedua pengakad mengetahui bahwa lafazh yang digunakan sah meskipun keduanya tidak memahami makna yang sesungguhnya, *tasharruf* itu dianggap sah. Karena, tujuan dari memahami lafazh adalah untuk memahami maksud. Sementara, *tasharruf* semacam ini tidak disyaratkan adanya maksud atau kehendak, sehingga tidak disyaratkan pada orang yang berbicara untuk mesti memahami maknanya. Namun, pendapat ini sedikit berlebihan, karena tidak disyaratkannya maksud dalam *tasharruf* semacam ini adalah setelah pengertiannya dipahami. Karena, tidak mungkin ada efek yang timbul terhadap *tasharruf* yang maknanya tidak dipahami.

c) Ketika belajar, mengajar, dan pertunjukan seni

Apabila seseorang mengulang-ulang ungkapan yang bersifat *tasharruf*, tetapi ia tidak bermaksud untuk menciptakan akad atau *iltizam*, melainkan dengan tujuan lain seperti belajar, mengajar, pertunjukan seni, dan sebagainya, maka ungkapan tersebut tidak memiliki dampak apa-apa. Misalnya, seseorang mengulang-ulang ungkapan jual beli atau talak yang terdapat dalam buku para fuqaha dengan tujuan mempelajarinya atau menghafalnya, atau dengan tujuan mengajarkannya kepada orang lain maka ucapannya ini tidak memiliki dampak apa-apa.

Begitu juga misalnya para seniman atau aktor film mengucapkan ungkapan-ungkapan untuk pementasan, akting, atau meniru ucapan orang lain seperti, "Nikahkanlah dirimu denganku," lalu sang wanita mengatakan, "Aku nikahkan diriku padamu," hal seperti ini tidak berdampak apa-apa, karena orang yang mengatakan hal tersebut tidak bermaksud untuk menciptakan akad, melainkan dengan tujuan yang lain yaitu pementasan, menghafal, atau menjelaskan hukum-hukum agama kepada para murid.

d) Al-hazl (bergurau) atau berolok-olok

Al-hazl adalah lawan dari *al-jidd* (serius), yaitu sesuatu yang dimaksudkan bukan untuk tujuan yang sesungguhnya, dan tidak bisa dipakai dalam bentuk *isti'arah* (di antara bentuk kiasan). Apabila seseorang mengucapkan sebuah ungkapan yang tidak ia tujukan untuk menciptakan sebuah *tasharruf*, melainkan hanya sekadar bergurau, berolok-olok, atau melucu dengan menggunakan sesuatu yang

---

1145 *Fathul Qadiir* 2/249, *ad-Durrul Mukhtaar wa Raddul Muhtaar* 2/367 cet. al-Amiriyyah.

1146 Maksudnya, baik dilakukan secara serius maupun bergurau hukum dan efeknya tetap sama, *penj*..

bersifat *tasharruf* atau akad, ungkapan yang muncul dari orang tersebut menurut pendapat yang terkuat di kalangan Syafi'iyyah[1147] bisa menciptakan akad dan menimbulkan efek secara syariat, baik dalam bentuk akad *mu'awadhah maliyyah* seperti jual beli, sewa-menyewa, maupun dalam bentuk *ahwal syakhshiyyah* seperti nikah dan talak. Hal ini didasarkan kepada keinginan lahir yang tampak dari ungkapan, bukan kepada maksud pribadi orang yang mengucapkannya. Di samping itu, hal ini juga untuk menjaga kestabilan akad dan interaksi. Maka, apa yang diklaim oleh orang yang bercanda tersebut tidak akan didengar.[1148]

Kalangan Hanafiyyah, Hanabilah, dan mayoritas Malikiyyah[1149] membedakan antara akad yang bersifat transaksi harta dengan yang lain. Akad yang berbentuk transaksi harta seperti jual beli atau yang objeknya adalah harta seperti hibah, *wadi'ah* (titipan), dan *'ariyah* (pinjaman), ungkapan seorang yang bergurau dalam akad-akad ini tidak memiliki dampak apa-apa, karena tidak terpenuhinya syarat ridha atau maksud yang menjadi dasar sebuah kehendak. Sementara, lima *tasharruf* yang oleh syariat disamakan antara serius dan bercanda (yaitu nikah, talak, rujuk, *i'taq* (memerdekakan budak) dan sumpah), mereka mengatakan bahwa ungkapan orang yang bercanda dalam *tasharruf* ini sah dan memiliki efek secara syariat, berdasarkan hadits yang telah disebutkan sebelumnya,

ثَلَاثٌ جِدُّهُنَّ جِدٌّ وَهَزْلُهُنَّ جِدٌّ: النِّكَاحُ وَالطَّلَاقُ وَالْعَتَاقُ

"Tiga hal yang seriusnya adalah serius dan bercandanya juga dinilai serius yaitu nikah, talak, dan i'taq."[1150]

Dalam riwayat yang lain: "rujuk," dalam riwayat yang lain lagi: "sumpah." Di samping itu, juga karena *tasharruf* ini sangat penting, berisiko, serta mengandung hak Allah, dan ia bukan objek untuk diguraukan atau diolok-olokan.

e) *Al-Khatha' (keliru)*

Al-Khatha' (keliru atau tidak disengaja) adalah terjadinya perbuatan tanpa disengaja, misalnya seseorang ingin mengucapkan suatu kalimat tetapi ternyata lidahnya mengucapkan kalimat yang lain, misalnya ia mengatakan, *thallaqtu* (aku ceraikan), padahal ia ingin mengatakan *bi'tu* (aku jual).

Orang yang keliru seperti halnya orang yang lupa atau gila, menurut Syafi'iyyah, Malikiyyah, dan Hanabilah,[1151] ungkapan yang ia ucapkan tidak memiliki efek untuk menciptakan akad atau *iltizam*, berdasarkan sabda Nabi saw.,

إِنَّ اللهَ تَجَاوَزَ لِيْ عَنْ أُمَّتِي الخَطَأَ وَالنِّسْيَانَ وَمَا اسْتُكْرِهُوْا عَلَيْهِ

"Sesungguhnya Allah memaafkan umatku dari kekeliruan, kelupaan, dan jika mereka dipaksa."[1152]

1147 Lihat: *al-Majmuu' Syarah al-Muhadzdzab* karya an-Nawawi 9/184 dan *Nihaayatul Muhtaaj* 6/82.

1148 Maksudnya, meskipun ia mengatakan bahwa tujuannya hanya untuk bercanda bukan serius, hal ini tidak akan didengar, *pent*..

1149 *Raddul Muhtaar* 2/363, 367 cet. Al-Amiriyyah: 7/255, 4, *asy-Syarhul Kabiir* karya ad-Dasuqi 3/4, *al-Mughni* 6/535, *Kasysyaful Qinaa'* 2/5 dan seterusnya, *Ghaayatul Muntahaa* 3/17.

1150 Diriwayatkan oleh *al-Khamsah* (yang dimaksud dengan *al-Khamsah* adalah al-Bukhari, Muslim, Abu Dawud, at-Tirmidzi, dan an-Nasa'i) kecuali an-Nasa'i dari Abu Hurairah (*Nailul Authaar* 6/234). At-Tirmidzi mengatakan: hadits ini hasan gharib.

1151 *Al-Furuq* karya al-Qarrafi 2/149, *al-Qawaa'id wal-Fawaa'id al-Ushuuliyyah* karya Ibnul Liham al-Hanbali hlm. 30 dan seterusnya, *al-Asybah wan-Nazhaa'ir* karya as-Suyuthi hlm. 69.

1152 Hadits hasan yang diriwayatkan oleh Ibnu Majah, al-Baihaqi, dan yang lain dari Ibnu Abbas.

Kalangan Hanafiyyah[1153] mengatakan, ungkapan seseorang yang keliru dan orang yang lupa memiliki efek dalam *tasharruf* dan akad, karena kehendak adalah hal yang bersifat batin dan tersembunyi, dan kita tidak bisa mengetahuinya, maka seandainya kita terima klaim keliru atau lupa dalam seluruh *tasharruf*, muamalah manusia tidak akan stabil dan banyak hak yang akan hilang. Kesimpulannya, pendapat Hanafiyyah dalam masalah keliru adalah kebalikan dari pendapat mereka dalam masalah *al-hazl* (bercanda).

f) At-Talji'ah atau muwadha'ah[1154]

Yang dimaksud di sini adalah dua orang yang berpura-pura atau berkolaborasi untuk mengadakan sebuah akad yang bersifat *shuri* (semu) antara mereka berdua, baik dengan tujuan bisa lepas dari perlakuan pihak yang aniaya (zalim) terhadap barang yang dimiliki, atau dengan tujuan menampakkan jumlah kompensasi yang lebih banyak dari yang sebenarnya, dengan tujuan bisa barangnya dikenal, maupun untuk menutupi nama orang yang bekerja untuknya secara rahasia (kasus pemalsuan nama).

Muwadha'ah ini boleh jadi dilakukan pada pokok akad, jumlah kompensasi, atau pada orangnya. Contoh jenis pertama (pada pokok akad): ada seseorang yang takut pada perlakuan zalim dari orang lain terhadap harta yang ia miliki, maka ia pura-pura menjual hartanya kepada pihak ketiga untuk menghindar dari orang yang zalim tersebut. Akad jual beli ini terjadi secara sempurna lengkap dengan rukun dan syarat-syaratnya. Contoh yang lain, pihak *madin* menjual hartanya untuk menghindarkannya dari pemantauan pihak *da'in*, mengadakan akad pinjaman semu pada beberapa orang karena ada desakan dari pihak *da'in*, pihak *muwarrits* mengakui bahwa ada beberapa ahli warisnya yang memiliki utang dengan tujuan melebihkannya dalam mendapat jatah warisan.

Contoh jenis kedua (pada jumlah kompensasi): menyampaikan adanya tambahan pada mahar dalam akad nikah setelah ada kesepakatan secara diam-diam tentang jumlah mahar yang sebenarnya dengan tujuan riya dan ingin disebut-sebut. Atau, adanya tambahan harga dalam akad jual beli *'aqar* untuk menghalangi seorang *syafi'* menggunakan hak *syuf'ah*-nya. Dalam kasus-kasus seperti ini, yang diwajibkan hanyalah mahar yang telah disepakati secara diam-diam dalam akad nikah dan harga yang sebenarnya dalam akad jual beli *'aqar*. Nikah dan jual beli tersebut tetap sah.

Contoh jenis ketiga (pada orang): kolaborasi dua orang untuk merahasiakan sebuah *wakalah* yang dilakukan secara rahasia dalam hal tertentu, lalu berpura-pura bahwa si wakil bekerja atas namanya dan untuk kemaslahatan pribadinya, atau ia adalah pihak utama dalam pekerjaan tersebut lalu ia katakan bahwa namanya dipalsukan, seperti seseorang yang mengakui bahwa toko, saham atau harta yang di tangannya adalah milik seseorang. Perkataannya itu dipandang sebagai pengakuan darinya tentang keberhakan orang itu terhadap harta tersebut. (Lihat: Majalah materi 1591-1593).

Para fuqaha berbeda pendapat tentang hukum akad *talji'ah* (untuk jenis pertama). Kalangan Hanafiyyah dan Hanabilah[1155] mengatakan, akad tersebut adalah akad yang *fasid* dan tidak sah sama halnya dengan akad yang dilakukan dengan bercanda. Karena, kedua pengakad tidak bermaksud untuk mengadakan jual beli, sehingga akad yang mereka lakukan tidak sah karena mereka sama saja

---

1153 *Al-Bahrur Raa'iq* 3/363, *at-Talwiih 'alaa at-Tawdhiih* 2/169, *al-Asybah wan-Nazhaa'ir* karya Ibnu Nujaim 1/106, 2/135, *Kasyful Asraar* hlm. 1396, *Mir'atul Ushuul* 2/441.

1154 Dinamakan juga akad amanah atau kolaborasi.

1155 *Raddul Muhtaar wad-Durrul Mukhtaar* 4/255, *al-Mughnii* 4/214, 189.

dengan dua orang yang sedang bercanda, seperti halnya akad peminjaman *shuri* atau sebuah pengakuan yang juga tidak sah karena sama dengan cara bercanda.[1156]

Kalangan Syafi'iyyah[1157] mengatakan, jual beli dengan cara tersebut sah, karena jual beli telah sempurna dengan semua rukun dan syarat-syaratnya, ada lafazh yang diucapkan secara sengaja dan ada *ikhtiyar* tanpa terdapat sesuatu yang membuatnya *fasid*. Dengan kata lain, pendapat mereka tentang akad-akad seperti ini sama dengan pendapat mereka tentang akad seorang yang bercanda.

g) Dipaksa

Terkadang seseorang yang dalam kondisi dipaksa secara sengaja mengucapkan kata-kata yang ia pahami maknanya secara baik, tetapi ia tidak bermaksud menginginkan dampak atau efek dari kata-kata yang diucapkannya tersebut. Jadi, kondisi dipaksa dengan kedua jenisnya yaitu *mulji'* (pemaksaan yang berdampak serius, *penj.*) dan *ghair mulji'* (pemaksaan yang tidak berdampak terlalu serius) akan menghilangkan aspek ridha atau aspek kehendak.

Karena kondisi dipaksa menghilangkan aspek ridha, maka menurut kalangan selain Hanafiyyah (jumhur ulama) ungkapan orang yang dipaksa tidak menimbulkan dampak apa-apa dalam setiap akad dan *tasharruf*, berdasarkan hadits di atas,

إِنَّ اللهَ تَجَاوَزَ لِيْ عَنْ أُمَّتِي الْخَطَأَ وَالنِّسْيَانَ وَمَا اسْتُكْرِهُوْا عَلَيْهِ.

"Sesungguhnya Allah memaafkan dari umatku kekhilafan, lupa, dan jika mereka dipaksa."

Dengan demikian, talak, nikah, dan sebagainya yang mereka lakukan adalah tidak sah seperti halnya seorang yang mabuk. Pendapat ini yang diambil oleh undang-undang *ahwal syakhshiyyah* di Suriah dalam materi 89[1158] dan juga dalam undang-undang Mesir. Namun kalangan Syafi'iyyah dan Hanabilah mengatakan, jual beli seorang yang dipaksa adalah batal.[1159]

Kalangan Malikiyyah mengatakan, jual beli orang yang dipaksa tidak berlaku, maka seorang pengakad yang dipaksa memiliki *khiyar* (pilihan) antara membatalkan akad atau memberlakukannya. Ibnu Juzi al-Maliki mengatakan, penjualan dan pembelian yang dilakukan oleh seorang yang dipaksa adalah batal.[1160]

Sementara itu kalangan Hanafiyyah[1161] memandang, kondisi dipaksa itu sama persis dengan kondisi bercanda. Maka, akad-akad yang bersifat harta seperti jual beli, sewa-menyewa, jaminan, dan sebagainya, atau yang objeknya harta seperti hibah, titipan, peminjaman, dan sebagainya, bergantung kepada *ijazah* dari pihak yang dipaksa setelah kondisi pemaksaan tidak ada lagi. Jika ia ridha dan memberikan *ijazah* dalam masa tiga hari, dan pengakad kedua juga masih ridha maka akad berlaku. Tetapi, jika ia tidak memberikan pembolehan maka akad batal. Ini adalah pendapat Zufar dan inilah yang paling benar.

1156 *Al-Hazl* (bercanda) lebih umum daripada *talji'ah*, karena dalam *al-hazl* seorang pengakad boleh jadi tidak terpaksa melakukannya, dan canda tersebut lebih dulu dari akad atau berbarengan dengan akad. Sementara, *talji'ah* dilakukan karena keterpaksaan dan tidak berbarengan dengan akad. Ini menurut satu pendapat, namun yang lebih kuat sebagaimana dijelaskan oleh Ibnu Abidin adalah keduanya adalah sama secara istilah.

1157 *Mughnil Muhtaaj* 3/16, *al-Majmuu'* karya an-Nawawi 8/168.

1158 Nash dari materi tersebut: 1. Talak seorang yang mabuk, *madhusy* dan dipaksa tidak jatuh (tidak sah). 2. *Madhusy* adalah orang yang kehilangan akal sehatnya karena marah dan sebagainya sehingga ia tidak tahu lagi apa yang ia ucapkan.

1159 *Mughnil Muhtaaj* 2/7 dan seterusnya, *Ghaayatul Muntahaa* 2/5.

1160 *Asy-Syarhul Kabiir wa Hasyiyah ad-Dasuqi* 3/6, *al-Qawaaniin al-Fiqhiyyah* hlm. 246.

1161 *Mukhtashar ath-Thahawi* hlm. 191, 408, *Raddul Muhtaar* karya Ibnu Abidin 4/4, 255, 5/89-91, *al-Faraa'id al-Bahiyyah fil Qawaa'id* karya Syekh Mahmud Hamzah hlm. 324.

Sementara, *tasharruf* yang lima yang di dalamnya terdapat hak Allah (yaitu nikah, talak, rujuk, sumpah, dan *i'taq*) adalah sah, sama dengan kondisi bercanda. Karena, *asy-Syari'* menjadikan ungkapan di dalam akad tersebut—ketika ada niat—sama posisinya dengan kehendak, sehingga ia memiliki dampak dan efek secara syariat.

h) Maksud yang tidak diakui syariat

Apabila seorang pengakad—yang mengadakan akad yang dibolehkan—menempuh suatu cara untuk mewujudkan tujuan yang tidak dibolehkan secara syariat, dengan kata lain motivasinya adalah sesuatu yang tidak dibolehkan secara syariat, maka berkenaan dengan akad ini para fuqaha memiliki dua pendapat. Hal ini sama dengan menjual senjata kepada para perusuh, menjual jus anggur kepada orang yang akan menjadikannya khamr, jual beli *al-'ainah*, nikah seorang *muhallil*, dan sebagainya.

Imam Syafi'i berpendapat, akadnya sah karena rukunnya terpenuhi yaitu *ijab* dan *qabul*. Adapun mengenai niat yang tidak dibenarkan oleh syariat, diserahkan kepada Allah SWT untuk memberi ganjaran kepada orang tersebut. Dua sahabat Abu Hanifah dan para imam yang lain berpendapat, akadnya tidak sah, *ijab* dan *qabul* yang diucapkan tidak memiliki dampak apa-apa apabila ada bukti kuat terhadap niat yang jahat itu. Kedua pendapat ini telah dibahas sebelumnya dalam pembahasan teori *as-sabab* menurut para fuqaha.

2) Kewenangan Kehendak Akad (atau Sejauh Mana Kebebasan dalam Akad dan Syarat)

Prinsip kewenangan kehendak akad telah digunakan oleh para pakar undang-undang modern. Artinya, sebuah kehendak bersifat bebas dalam menciptakan berbagai akad dan menetapkan berbagai syarat untuk membatasi dan menentukan konsistensi-konsistensi suatu akad serta efek yang ditimbulkannya. Tetapi, semua itu berada dalam batas aturan umum[1162] yang telah ada, yaitu batasan-batasan yang diletakkan oleh hukum sesuai dengan kemaslahatan individu, masyarakat, dinamika politik, dan ekonomi. Maka, tidak sah misalnya menyewa seseorang untuk melakukan suatu tindak kriminal atau melakukan sesuatu yang bertentangan dengan adab-adab yang ada dalam masyarakat atau sistem ekonomi dan politik yang berlaku.

Para ahli hukum mengungkapkan kebebasan memberi syarat dan pembatasan konsistensi akad tersebut dengan sebuah kaidah yaitu: *al-'aqd syaria'tul muta'aqidain* (akad adalah aturan main kedua pengakad), artinya ia merupakan undang-undang yang mengikat kedua belah pihak sesuai dengan poin-poin dan syarat-syarat yang mereka sepakati. Hal ini telah tercantum dalam undang-undang Madani Suriah dalam materi 1/148.

Ini berarti bahwa yang memiliki wewenang mutlak dalam membuat akad dan efek-efek yang ditimbulkannya adalah keinginan kedua pihak pengakad, tanpa melihat kepada sisi keseimbangan dalam laba dan rugi atau *ghaban fahisy* yang mungkin akan menimpa salah satu dari kedua pengakad.

Hal ini juga memungkinkan adanya kesepakatan untuk melakukan jenis-jenis akad baru sesuai dengan kebutuhan kepentingan ekonomi dan perkembangan zaman, tanpa terbatas kepada apa yang disebut dengan *al-'uqud al-musammah* (akad-akad yang telah ada) yaitu akad-akad yang telah diatur oleh hukum serta dijelaskan konsistensi-konsistensinya.

Di bawah kita akan melihat bahwa fiqih madzhab Hanbali sejalan dengan prinsip ke-

1162 Syariat tidak mengenal apa yang disebut sebagai aturan umum, yang ada adalah aturan yang ditentukan oleh Allah dan Rasul-Nya.

wenangan kehendak yang dipakai saat ini dalam undang-undang Madani modern.

Saya akan membahas hal ini dalam fiqih Islam dari dua aspek:

Pertama, kebebasan mengadakan akad dan sisi keridhaannya.

Kedua, kebebasan membuat syarat dan sisi keridhaannya.

a) Kebebasan Mengadakan Akad dan Sisi Keridhaannya

Semua ijtihad yang dilakukan para ulama Islam sepakat mengatakan bahwa ridha merupakan dasar dan fondasi dari seluruh akad,[1163] berdasarkan firman Allah SWT dalam hal interaksi harta,

يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَأۡكُلُوٓاْ أَمۡوَٰلَكُم بَيۡنَكُم بِٱلۡبَٰطِلِ إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَٰرَةً عَن تَرَاضٖ مِّنكُمۡ .... ﴿٢٩﴾

"Wahai orang-orang yang beriman! Janganlah kamu saling memakan harta sesamamu dengan jalan yang batil (tidak benar), kecuali dalam perdagangan yang berlaku atas dasar suka sama suka di antara kamu...." **(an-Nisaa': 29)**

Dan juga, firman Allah SWT tentang hak mengambil sedikit dari hak-hak istri,

"... Kemudian, jika mereka menyerahkan kepada kamu sebagian dari (maskawin) itu dengan senang hati, maka terimalah dan nikmatilah pemberian itu dengan senang hati." **(an-Nisaa': 4)**

Nabi saw. bersabda,

إِنَّمَا الْبَيْعُ عَنْ تَرَاضٍ

"Jual beli itu mesti dengan saling ridha."[1164]

Dan sabda beliau,

لاَ يَحِلُّ مَالُ امْرِئٍ مُسْلِمٍ إِلاَّ عَنْ طِيْبِ نَفْسٍ مِنْهُ

"Tidak halal harta seorang Muslim kecuali dengan kerelaan darinya."[1165]

Berdasarkan hal tersebut, maka dengan adanya saling ridha saja sudah bisa melahirkan akad dan segala *iltizam* atau konsistensinya tanpa perlu aktivitas tertentu yang sifatnya hanya formalitas, kecuali akad nikah yang karena sakral dan pentingnya memang perlu ada formalitas untuk diumumkan dan disaksikan.

Kehendak itu bersifat bebas dalam melakukan berbagai akad dan tidak tunduk pada segala macam bentuk pemaksaan akad, baik dalam muamalah yang bersifat harta maupun dalam akad nikah. Kecuali yang memang diharuskan oleh prinsip-prinsip keadilan dan maslahat bersama, seperti seorang hakim menjual harta pihak *madin* yang selalu menunda-nunda membayar utangnya untuk memaksanya melunasi semua utangnya, menjual harta yang ditimbun untuk kepentingan bersama, mengambil alih kepemilikan tanah untuk kemaslahatan bersama, dan sebagainya.

Ijtihad para ulama terbagi menjadi dua pendapat mengenai prinsip kebebasan membuat berakad ini, artinya dalam memilih aturan tertentu untuk menjadi sebuah akad antara

1163 Lihat *Nazhariyyah al-'Aqd* oleh Ibnu Taimiyah hlm. 152 dan seterusnya.

1164 Hadits hasan yang diriwayatkan oleh Ibnu Majah dari Abu Sa'id al-Khudri.

1165 Hadits ini diriwayatkan oleh ad-Daruquthni dari Anas, dan di dalam sanadnya ada seorang yang *majhul* (*Nailul Authaar* 5/316).

dua pihak atau memilih jenis akad tertentu yang tergolong baru di samping akad-akad yang telah dikenal sejak dulu. Kedua pendapat ini adalah:

Pendapat pertama datang dari azh-Zhahiriyah (pengikut Dawud bin Ali dan Ibnu Hazm al-Andalusi)[1166] yang cenderung mempersempit. Mereka berpendapat, secara prinsip, akad itu terlarang sampai ada dalil yang membolehkannya, artinya setiap akad atau syarat yang tidak ada dalil kebolehannya dari nash syariat atau ijma' maka ia batil dan terlarang.[1167]

Dalil yang mereka gunakan adalah sebagai berikut:

1. Sesungguhnya syariat mencakup segala sesuatu. Ia telah menjelaskan semua hal untuk mewujudkan kemaslahatan umat yang di antaranya adalah akad, berdasarkan kepada azas keadilan. Dan bukanlah suatu keadilan memberikan kebebasan kepada manusia untuk mengadakan semua bentuk akad yang mereka inginkan. Karena, hal tersebut akan berdampak pada hancurnya sistem syariat.
2. Nabi saw. bersabda,

   مَنْ عَمِلَ عَمَلاً لَيْسَ عَلَيْهِ أَمْرُنَا فَهُوَ رَدٌّ

   "Siapa yang mengerjakan sesuatu yang tidak berdasarkan kepada tuntunan kami maka amalan itu akan tertolak."[1168]

   Maka, setiap akad atau syarat yang tidak diizinkan oleh syariat melalui nash atau ijma' adalah batil. Karena apabila manusia mengadakan akad yang tidak ada di dalam syariat dan dasar-dasar syariat, berarti mereka telah menghalalkan atau mengharamkan sesuatu selain apa yang telah disyariatkan oleh Allah. Padahal, tidak seorang Mukmin pun memiliki hak untuk membuat syariat. Ibnu Hazm dalam mengomentari hadits ini berkata, "Berdasarkan hadits ini, jelaslah batalnya semua akad yang dilakukan oleh manusia, kecuali sesuatu yang sah disebut akad ketika ada nash atau ijma' yang menerangkan namanya secara tegas atau membolehkan *iltizam* dengan hakikatnya."[1169]
3. Pendapat ini juga didukung oleh hadits nabawi,

   مَا كَانَ مِنْ شَرْطٍ لَيْسَ فِيْ كِتَابِ اللهِ فَهُوَ بَاطِلٌ، وَإِنْ كَانَ مِئَةَ شَرْطٍ

   "Segala syarat yang tidak ada di dalam kitabullah maka syarat itu batil meskipun seratus syarat."[1170]

Artinya, syarat yang tidak dijelaskan oleh nash adalah batil, maka akad yang tidak dijelaskan oleh nash bisa dianalogikan kepadanya sehingga ia juga batil.

1166 Mereka tidak memiliki pengikut lagi di masa sekarang.

1167 *Fatawa* Ibnu Taimiyah 3/323, *al-Ihkaam fii Ushuul al-Ahkaam* oleh Ibnu Hazm 5/593 dan seterusnya, cet. al-Imam.

1168 Hadits diriwayatkan Muslim dari Aisyah. Dalam redaksi Bukhari,

مَنْ أَحْدَثَ فِيْ أَمْرِنَا هَذَا مَا لَيْسَ مِنْهُ فَهُوَ رَدٌّ

"Siapa yang mengadakan hal yang baru dalam agama ini sesuatu yang bukan bagian darinya maka hal itu akan tertolak."

1169 *Al-Ihkaam fii Ushuul al-Ahkaam* 5/615.

1170 Hadits yang diriwayatkan oleh Muslim dari Aisyah dengan redaksi,

مَا بَالُ أَقْوَامٍ يَشْتَرِطُوْنَ شُرُوْطًا لَيْسَتْ فِي كِتَابِ اللهِ، مَا كَانَ مِنْ شَرْطٍ لَيْسَ فِي كِتَابِ اللهِ فَهُوَ بَاطِلٌ وَلَوْ كَانَ مِئَةَ شَرْطٍ، كِتَابُ اللهِ أَوْثَقُ

"Mengapa ada kaum yang mensyaratkan syarat-syarat yang tidak ada di dalam Kitabullah? Semua syarat yang tidak ada di dalam Kitabullah maka syarat itu batil, meskipun seratus syarat. Kitabullah lebih kuat."

Pendapat kedua adalah dari kalangan Hanabilah dan para fuqaha yang lain, yaitu orang-orang yang cenderung memberi kelapangan. Mereka mengatakan, prinsip dasar di dalam akad dan segala hal yang berhubungan dengannya—termasuk syarat—adalah boleh selama tidak dilarang oleh syariat atau bertentangan dengan nash-nash syariat.

Dalil mereka terhadap hal ini adalah:

1. Sesungguhnya ayat Al-Qur'an dan hadits nabawi yang disebutkan di atas tidak mensyaratkan untuk kesahan sebuah akad selain ridha dan *ikhtiyar*. Demikian juga ayat, "*Wahai orang-orang yang beriman! Penuhilah janji-janji....*" **(al-Maa-'idah: 1)** Ayat ini mewajibkan untuk menepati setiap akad tanpa terkecuali. Dengan kata lain, ayat ini menjelaskan prinsip adanya potensi pengharusan di dalam akad, dan mewajibkan setiap manusia untuk menepati setiap akad yang ia lakukan dengan keinginannya sendiri, sehingga akad itu bersifat mengikat untuk dirinya dengan segala konsekuensinya serta terikat dengan kehendaknya. Hal ini untuk menjaga kestabilan interaksi. Hal ini menunjukkan bahwa pengharaman akad atau syarat apa pun yang digunakan oleh manusia dalam interaksi mereka guna mewujudkan kemaslahatan mereka tanpa dalil yang syar'i adalah pengharaman terhadap sesuatu yang tidak diharamkan oleh Allah SWT. Kesimpulannya, hukum dasar dari akad dan syarat adalah boleh.
2. Ada perbedaan antara ibadah dan muamalah. Untuk ibadah, mesti ada syariat yang membolehkannya. Sementara muamalah seperti akad, tidak mesti ada syariat yang datang untuk menjelaskan kebolehannya. Cukuplah sebagai pengakuan atas keabsahannya ketika syariat tidak mengharamkannya, melihat kepada prinsip dasar yaitu bahwa hukum dasar dalam setiap perbuatan, perkataan, dan segala sesuatu adalah boleh. Karena tujuan dari muamalah adalah memerhatikan kemaslahatan manusia, maka segala sesuatu yang akan mewujudkan kemaslahatan mereka adalah boleh. Berinteraksi dengan akad-akad baru yang tidak dikenal sebelumnya juga sah melalui *qiyas*, *istihsan*, ijma', atau kebiasaan yang tidak bertentangan dengan dasar-dasar dan prinsip-prinsip syariat. Sumber-sumber ini mestilah memiliki sandaran kuat dari Al-Qur'an dan sunnah.
3. Pendapat ini didukung oleh sabda Nabi saw.,

اَلصُّلْحُ جَائِزٌ بَيْنَ الْمُسْلِمِيْنَ إِلاَّ صُلْحًا حَرَّمَ حَلاَلاً أَوْ أَحَلَّ حَرَامًا وَالْمُسْلِمُوْنَ عَلَى شُرُوْطِهِمْ إِلاَّ شَرْطًا حَرَّمَ حَلاَلاً أَوْ أَحَلَّ حَرَامًا

"*Setiap bentuk* shulh *(damai) dibolehkan di antara kaum Muslimin, kecuali* shulh *yang mengharamkan yang halal atau menghalalkan yang haram. Kaum Muslimin bergantung kepada syarat-syarat yang mereka sepakati, kecuali syarat yang mengharamkan yang halal atau menghalalkan yang haram.*"[1171]

اَلنَّاسُ عَلَى شُرُوْطِهِمْ مَا وَافَقَتِ الْحَقَّ

"*Manusia bergantung pada syarat*

1171 Hadits ini diriwayatkan oleh Abu Dawud, Ibnu Majah, dan at-Tirmidzi dari Amru bin Auf. Potongan kalimat, "Kaum Muslimin..." adalah tambahan dari riwayat at-Tirmidzi. Ia mengomentari hadits ini, "Hadits ini hasan shahih." Apa yang dikatakan para ulama, "Manusia sesuai dengan syarat mereka..." sama pengertiannya dengan, "Kaum Muslimin sesuai dengan syarat mereka..." (al-Hadits).

yang mereka sepakati selama syarat itu sejalan dengan kebenaran."

Dapat dianalogikan kepada syarat-syarat yang benar ini—sebagaimana disinggung di dalam hadits—setiap akad yang tidak bertentangan dengan dasar-dasar syariat dan yang akan mewujudkan kemaslahatan manusia.

Pendapat ini lebih benar, karena kita tidak menemukan di dalam syariat sesuatu yang menunjukkan pembatasan terhadap jenis-jenis akad lalu membatasi manusia pada akad-akad tersebut. Oleh karena itu, setiap objek yang tidak dilarang oleh syariat dan tidak dihalangi oleh kaidah-kaidah syariat adalah boleh untuk dilakukan akad terhadapnya, dengan catatan mesti diperhatikan syarat-syarat sahnya akad seperti adanya *ahliyyah, shighat,* potensi objek akad untuk menerima hukum akad dan sebagainya.

b) Kebebasan Pensyaratan dan Efek yang Ditimbulkan oleh Akad Serta Potensi Pemaksaan dalam Akad

Para fuqaha sepakat bahwa akad yang telah sempurna rukun dan syarat-syaratnya memiliki potensi pengharusan (baca: pemaksaan). Artinya, setiap akad yang dilakukan oleh manusia dengan kehendaknya sendiri akan mengikat pada dirinya dengan segala konsekuensinya dan akad itu juga diikat oleh keinginannya, berdasarkan firman Allah SWT, "*Wahai orang-orang yang beriman! Penuhilah janji-janji....*" (al-Maa'idah: 1), dan firman-Nya, "*...dan penuhilah janji, karena janji itu pasti diminta pertanggungjawabannya.*" (al-Israa': 34)

Para fuqaha juga sepakat bahwa pemberian efek terhadap setiap akad yang dilakukan pada dasarnya adalah fungsi yang dimainkan *asy-Syari'* bukan berasal dari kedua pengakad. Jadi, kehendak kedua pengakadlah yang membentuk akad, tetapi syariat yang menciptakan efek dan hukum bagi setiap akad yang dilakukan. Para fuqaha mengatakan, sesungguhnya akad hanyalah sebagai faktor bagi penciptaan syariat terhadap efek-efek akad. Dengan kata lain, hubungan antara akad dan dampak-dampaknya dari segi bahwa salah satunya adalah *musabbab* (yang disebabkan), sementara yang lain adalah *sabab* (penyebab) bukanlah hubungan otomatis, alami, atau logis, melainkan hubungan yang diciptakan oleh *asy-Syari'* antara keduanya agar manusia tidak saling menganiaya terhadap sesama dengan syarat-syarat yang mereka tetapkan, dan agar setiap *tasharruf* yang dilakukan ada hukumnya dari *asy-Syari'* (Allah) yang Maha Bijaksana.

Jadi, keinginan manusia terbatas pada pembuatan akad semata seperti akad jual beli misalnya. Adapun efek yang ditimbulkan oleh akad tersebut seperti pemindahan kepemilikan terhadap barang yang dijual kepada si pembeli dan berhaknya si penjual terhadap harga barang dari si pembeli, diserahkan kepada ketentuan dari syariat.

Kewenangan atau kekuasaan dari kehendak kedua pengakad berasal dari syariat dengan batas-batas yang telah ditentukannya untuk setiap akad. Boleh jadi batasan-batasan dari syariat itu sesuai dengan kebutuhan kedua pengakad, sehingga keduanya tidak butuh membuat syarat-syarat yang akan mengurangi atau menambah efek-efek akad secara syariat. Tetapi jika tidak sesuai dengan kebutuhan dan tujuan kedua pengakad, mereka butuh untuk menentukan syarat-syarat yang akan mewujudkan tujuan yang mereka inginkan.

Jadi, sejauh mana kewenangan kedua pengakad untuk merevisi efek-efek akad, atau apa kewenangan para fuqaha untuk meng-*istinbath*[1172] batasan-batasan yang ditetapkan

1172 *Istinbath* maksudnya mengambil hukum berdasarkan ketentuan-ketentuan yang dijelaskan dalam ilmu ushul fiqih, *penj.*.

di dalam syariat, atau merevisi efek-efek asli pada akad melalui pensyaratan kedua pengakad terhadap beberapa syarat akad, baik dengan mengurangi efek-efek tersebut maupun menambahkan *iltizam* (konsistensi) terhadap salah seorang pengakad yang sebenarnya tidak diharuskan oleh akad sejak awal?

Yang dimaksud dengan kebebasan pensyaratan adalah kewenangan suatu kehendak untuk merevisi dampak akad yang ditetapkan di dalam undang-undang. Perlu diketahui, syariat dan undang-undang sepakat bahwa penetapan efek-efek akad dan hukum-hukumnya adalah keinginan dari *asy-Syari'* dan bukan dari aktivitas pengakad. Perbedaan di antara keduanya adalah dalam hal sejauh mana *asy-Syari'* memberikan kewenangan kepada kedua pengakad untuk merevisi hukum-hukum yang telah ditetapkan oleh syariat sejak awal untuk setiap akad.[1173]

Ada dua pendapat di kalangan fuqaha mengenai kebebasan pensyaratan dalam akad ini:

- *Pendapat pertama* dari azh-Zhahiriyah yang mengatakan bahwa hukum dasar dalam akad adalah *al-man'u* (tidak boleh). Mereka mengatakan, sesungguhnya hukum dasar dalam segala bentuk syarat tidak boleh. Oleh karena itu, setiap syarat yang tidak diakui oleh syariat baik dalam Al-Qur'an maupun sunnah adalah batil.
- *Pendapat kedua* datang dari seluruh fuqaha yang lain, yang mengatakan bahwa hukum dasar dalam akad dan syarat adalah boleh. Akan tetapi, kelompok kedua ini juga terbagi dalam dua kelompok:
    1. Kelompok Hanabilah; yang mengatakan bahwa hukum dasar dalam syarat-syarat dalam akad adalah *ithlaq* (bebas), maka setiap syarat yang tidak ada pengharamannya di dalam syariat adalah boleh.
    2. Kelompok selain Hanabilah; yang mengatakan bahwa hukum dasar dalam syarat-syarat dalam akad adalah *taqyid* (pembatasan), maka setiap syarat yang bertentangan dengan syariat atau dengan tuntutan akad adalah batil, dan yang selain itu adalah sah.

Dalil-dalil dari kedua pendapat ini telah dipaparkan dalam pembahasan kebebasan berakad. Menurut hemat saya, sebaiknya yang diambil adalah pendapat Hanabilah yang memberikan kebebasan untuk melakukan pensyaratan bagi kedua pengakad dalam akad-akad yang bersifat harta untuk memuluskan kebutuhan-kebutuhan dan kemaslahatan manusia serta mempertimbangkan segala perkembangan dan kebiasaan yang mungkin terjadi dalam melakukan berbagai akad untuk tujuan-tujuan yang legal. Kalau tidak demikian, akan terganggulah dinamika perdagangan dan aktivitas ekonomi yang lapangannya sangat luas dalam bentuk akad dan syarat-syarat di mana hal itu boleh jadi belum dikenal luas oleh para fuqaha.

Tetapi untuk akad nikah, sebaiknya diambil pendapat selain Hanabilah untuk menjaga kesakralan akad tersebut, dan juga sisi ibadah yang terkandung di dalamnya, serta tuntutan adanya ketenangan dan kelanggengan dalam sebuah keluarga. Untuk mewujudkan semua itu, semestinya tidak dibuka lapangan seluas-luasnya untuk kebebasan pensyaratan yang sering dipengaruhi oleh hawa nafsu dan akan menggoncang tujuan-tujuan yang mulia dari sebuah pernikahan. Para fuqaha telah mengatakan: hukum dasar dalam *abdha'* (artinya kesenangan seksual) adalah haram.

1173 *Al-Madkhal al-Fiqhi* karya az-Zarqa' pasal 215 dan *hasyiyah* pasal 217 hlm. 475.

Saya cukupkan sampai di sini untuk menjelaskan madzhab Hanafiyyah dan Hanabilah mengenai syarat-syarat yang berhubungan dengan akad. Adapun untuk madzhab Syafi'iyyah, sebenarnya tidak jauh berbeda dengan madzhab Hanafiyyah, dan madzhab Malikiyyah juga tidak jauh berbeda dengan madzhab Hanabilah.

1) Madzhab Hanafiyyah tentang syarat

Kalangan Hanafiyyah membagi syarat kepada tiga macam: syarat *shahih* (benar), syarat *fasid* (rusak), dan syarat *batil*.[1174]

Pertama, syarat *shahih* yaitu syarat yang sesuai dengan *muqtadha* (tuntutan) akad,[1175] menguatkan tuntutannya, terdapat dalam syariat, atau sudah menjadi kebiasaan (adat).

Contoh syarat yang dituntut oleh akad (*muqtadha* akad) adalah pensyaratan dari seorang penjual agar harga barang yang dijualnya diserahkan, menahan sebuah barang sampai semua harga dibayar, pensyaratan seorang pembeli agar barang diserahkan, pensyaratan seorang istri terhadap suaminya agar diberi nafkah, pensyaratan suami terhadap istri agar ia menyerahkan dirinya setelah ia menerima mahar. Semua ini adalah syarat-syarat yang menjelaskan tuntutan akad atau sejalan dengan tuntutannya, karena substansinya wajib diaplikasikan secara syariat meskipun tidak disyaratkan oleh salah seorang dari kedua pengakad, karena terjadinya kepemilikan, penyerahan barang, penerimaan barang, dan penahanan barang merupakan tuntutan (*muqtadha*) dari akad yang bersifat *mu'awadhah*, dan memberi nafkah kepada istri serta menyediakan segala keperluannya merupakan tuntutan (*muqtadha*) dari akad nikah.

Contoh syarat yang menguatkan atau menegaskan tuntutan akad adalah pensyaratan dari seorang penjual untuk menyerahkan jaminan atau *kafil* (penjamin) untuk pengunduran pembayaran sampai waktu tertentu, karena jaminan (*rahn*) merupakan cara untuk menjamin dibayarnya harga dan sejalan dengan substansi jual beli serta mendukung untuk penyerahan barang. Contoh yang lainnya, pensyaratan bapak sang suami untuk menjadi penjamin mahar dan nafkah.[1176]

Contoh syarat yang terdapat di dalam syariat adalah seperti pensyaratan adanya *khiyar* atau tempo untuk seorang pengakad, atau pensyaratan bisa ditalak apabila ada faktor yang membuat terjadinya talak. Semua syarat ini ada dan ditetapkan di dalam syariat.

Contoh syarat yang terdapat dalam kebiasaan (adat) adalah pensyaratan seorang pembeli terhadap penjual untuk bersedia memperbaiki barang yang dibeli dalam masa tertentu seperti jam, radio, mobil, mesin cuci, kulkas, dan sebagainya, dan pensyaratan dibawanya barang yang dibeli ke tempat si pembeli. Semua syarat ini sudah dikenal luas oleh manusia, meskipun ia mengandung manfaat tambahan untuk salah satu pengakad,[1177] tetapi ini dibolehkan karena dipandang baik, berbeda dengan pendapat Zufar dari kalangan Hanafiyyah. Dalil dari hal ini adalah Nabi saw. pernah membeli seekor unta milik Jabir bin Abdullah dan Jabir mensyaratkan untuk boleh menunggangi dan membawanya ke Madinah.

1174 Lihat *al-Badaa'i'* 5/168-172, *al-Mabsuuth* 13/13-18, *Fathul Qadiir* 5/214 dan seterusnya, *Raddul Muhtaar* karya Ibnu Abidin 4/126 dan seterusnya.

1175 *Muqtadha* akad adalah hukum-hukum utama yang telah ditetapkan oleh syariat untuk setiap akad, baik dengan menegaskannya secara langsung maupun dengan *istinbath* (pengambilan hukum dari nash yang dilakukan oleh orang yang sudah sampai ke derajat mujtahid, *penj.*) para mujtahid dengan tujuan mewujudkan keseimbangan dalam setiap hak antara dua pengakad.

1176 Maksudnya, keluarga pihak wanita meminta bapak dari calon suami untuk menjadi penjamin, bahwa si calon suami (yaitu anaknya) akan bersedia memberi mahar dan nafkah terhadap isterinya, *penj.*.

1177 Dalam kasus ini yang mendapat manfaat tambahan adalah pembeli, *penj.*.

Pengakuan terhadap syarat ini menurut Hanafiyyah akan berdampak kepada meluasnya kebebasan manusia dalam memberi syarat, yang pada gilirannya akan mengakibatkan adanya manfaat untuk salah satu pengakad yang berlebih dari tuntutan akad. Hal ini juga akan berdampak pada lenyapnya istilah syarat yang *fasid* dari interaksi manusia, dan semua syarat akan menjadi benar dengan alasan kebiasaan yang berlaku, kecuali hanya jika ia bertentangan dengan nash prinsip-prinsip syariat serta tujuan-tujuan umumnya.

Kedua, syarat *fasid*, yaitu syarat yang salah satu dari empat macam yang di atas tidak masuk dalam kategori syarat *shahih*. Dengan kata lain, syarat *fasid* adalah syarat yang tidak dituntut oleh akad, tidak sesuai dengan *muqtadha* akad, tidak terdapat dalam syariat dan tidak dikenal oleh manusia. Ia lebih sebagai sebuah manfaat yang berlebih untuk salah seorang pengakad, seperti membeli gandum dengan syarat digilingkan oleh si penjual, membeli kain dengan syarat dijahitkan oleh si penjual menjadi baju misalnya, membeli barang dengan syarat dibiarkan dalam kepemilikan si penjual selama sebulan, menjual rumah dengan syarat ditempati oleh penjual selama sebulan atau lebih, membeli tanah dengan syarat ditanami oleh penjual selama setahun, membeli mobil dengan syarat boleh dipakai oleh penjual selama beberapa waktu atau dengan syarat dipinjamkan atau dihibahkan padanya dan sebagainya.

Dalam akad nikah misalnya, pensyaratan istri untuk tidak pindah dari daerah tempat ia menikah, atau suami tidak boleh menikah lagi, atau suami harus menceraikan istri pertamanya, atau suaminya tidak boleh menceraikannya sampai kapan pun.

Dampak dari syarat *fasid* terhadap akad berbeda-beda sesuai dengan jenis akad. Kaidah yang dipakai dalam hal ini adalah syarat *fasid* dalam akad *mu'awadah maliyyah* akan membuat akad itu rusak, sementara pada akad yang lain tidak akan berpengaruh apa-apa.[1178]

Sesungguhnya syarat yang fasid dalam *mu'awadhah maliyyah* seperti jual beli, sewa-menyewa, *qismah, muzara'ah, musaqah*, dan *shulh* (berdamai) dalam harta akan merusak akad-akad tersebut[1179] berdasarkan hadits yang diriwayatkan dari Nabi saw., bahwa beliau melarang jual beli dengan ada syarat.[1180] Juga, karena syarat yang *fasid* bertentangan dengan prinsip keseimbangan dan keadilan yang menjadi dasar dalam proses *mubadalah* (pertukaran) harta.

Adapun untuk akad-akad selain *mubadalah* harta seperti *tabarru'at* (hibah atau peminjaman), permintaan jaminan (*kafalah, hiwalah* atau *rahn*), nikah, talak, dan pemberian wewenang seperi *wakalah*, syarat yang *fasid* tidak akan berpengaruh apa-apa terhadapnya dan akad tetap *shahih*. Dalam kondisi ini, syarat menjadi *laghi* (tidak berpengaruh sama sekali), berdasarkan penjelasan yang terdapat di dalam sunnah bahwa akad-akad ini dipandang sebagai akad yang *shahih* dan syarat-syarat yang *fasid* mesti dibatalkan, seperti pengesahan akad hibah dan pembatalan syarat *ta'qit* (pemberian tempo atau batas tertentu untuk sebuah akad, *penj.*).

Ketiga, syarat *batil*, yaitu syarat yang tidak

1178 *Tabyiinul Haqaa'iq* 4/131.

1179 Imam Malik memiliki pendapat yang berbeda dari fuqaha yang lain. Ia mengatakan bahwa syarat yang merusak akad jika orang yang mensyaratkannya tidak berpegang pada syarat tersebut akan menjadikan akad berubah menjadi *shahih*, karena faktor yang menyebabkan akad itu menjadi *fasid* telah hilang dengan hilangnya sesuatu yang menghalangi keabsahan akad tersebut yaitu tidak berpegangnya si pembuat syarat dengan syaratnya (*Nazhariyyah al-'Aqd* karya Abu Zuhrah hlm. 244).

1180 Hadits ini diriwayatkan oleh Abu Hanifah dan Abdul Haqq dalam kitab *ahkam*-nya dari Amru bin Syu'aib dari bapaknya dari kakeknya.

termasuk salah satu syarat yang *shahih*, tidak mengandung manfaat untuk para pengakad atau selain mereka, bahkan mengandung kemudharatan pada salah seorang pengakad, seperti syarat dari seorang penjual agar si pembeli tidak menjual barang yang dibelinya atau menghibahkannya pada siapa pun, pensyaratan dari seorang penjual rumah terhadap pembelinya untuk rumah itu tidak dibiarkan dalam keadaan tidak dihuni selama sebulan dalam setiap tahun misalnya, pensyaratan seorang penjual mobil agar si pembeli tidak menumpangkan si fulan pada mobil itu, atau meletakkan mobil itu di tempat tertentu, dan sebagainya.

Dalam kondisi ini akad tetap *shahih* dan syarat yang ditetapkan adalah *batil* dan tidak bernilai, baik dalam akad *mu'awadhah* maupun dalam akad-akad yang lain seperti nikah, *kafalah*, hibah, dan sebagainya.

2) Madzhab Hanabilah mengenai syarat

Madzhab Hanabilah—khususnya Ibnu Taimiyah dan Ibnul Qayyim—adalah madzhab yang paling luas dalam menggunakan kebebasan pensyaratan.[1181] Madzhab mereka lebih dekat dengan substansi undang-undang yang juga menggunakan prinsip kewenangan kehendak. Mereka berpendapat bahwa hukum dasar dalam syarat adalah boleh atau bersifat *ithlaq* (bebas). Maka, setiap syarat yang mengandung manfaat atau maslahat bagi salah satu pengakad adalah sah, seperti pensyaratan sifat tertentu pada barang atau pada salah seorang calon suami-istri, pensyaratan manfaat dalam akad jual beli seperti dibolehkannya penjual menempati rumah yang dijual selama waktu tertentu setelah proses jual beli dilaksanakan, mengantarkan barang ke rumah pembeli, menjahitkan pakaian untuk si pembeli, pensyaratan istri terhadap suami untuk tidak boleh menikah lagi, tidak membawanya bepergian jauh atau tidak memindahkannya dari rumahnya.

Ini adalah syarat-syarat yang sah dan mesti dipenuhi, baik syarat tersebut ada di dalam akad *mu'awadhah maliyyah*, akad *tabarru'at*, penjaminan (atau asuransi dalam istilah sekarang), nikah, dan sebagainya. Jika syarat itu tidak dipenuhi, pihak kedua bisa untuk membatalkan akad.

Ini juga merupakan pendapat al-Qadhi Syuraih,[1182] Ibnu Syubrumah al-Kufi,[1183] Ibnu Abi Laila,[1184] dan beberapa kalangan fuqaha Malikiyyah. Dalil mereka adalah Jabir pernah menjual seekor unta kepada Nabi saw. dan ia mensyaratkan untuk boleh menungganginya sampai tiba di keluarganya dan Nabi menerima hal itu lalu menyerahkan harganya.[1185] Pensyaratan bolehnya menunggangi unta adalah manfaat untuk si penjual dan itu adalah syarat yang *fasid* tetapi syarat yang *fasid* ini tidak berpengaruh pada akad sama sekali.

Kalangan Hanabilah dan orang-orang yang sependapat dengan mereka tidak mengecualikan satu syarat pun di antara syarat-syarat yang dibolehkan kecuali syarat yang bertentangan dengan *muqtadha* akad atau yang jelas ada larangannya dari nash.

1. Syarat yang bertentangan dengan *muq-*

1181 *Kasysyaful Qinaa'* 2/40, *Ghaayatul Muntahaa* 2/23-26, *I'lam al-Muwaqqi'in* 3/401-402 cet. As-Sa'adah, *Fatawa* Ibnu Taimiyah 3/326 dan seterusnya, *Zadul Ma'ad* 4/4, *Nazhariyyah al-'Aqd* karya Ibnu Taimiyah hal. 214 dan seterusnya.

1182 Ia adalah Syuraih al-Qadhi ibnul Harits bin Qais. Ia adalah hakim daerah Kufah dan Bashrah. Ia terus memangku di jabatannya di masa kekhilafahan Umar, Utsman, Ali dan Mu'awiyah, kemudian mundur di masa pemerintahan al-Hajjaj. Ia meninggal di Kufah tahun 79 H.

1183 Ia adalah Abdullah bin Syubrumah, seorang hakim, ahli fiqih dan tabi'in. Ia semasa dengan Abu Hanifah dan ia juga memiliki madzhab fiqih tapi sudah lenyap. Ia dilahirkan tahun 72 H dan meninggal tahun 144 H.

1184 Ia adalah Muhammad bin Abdurrahman, hakim Kufah, seorang ahli fiqih dan ulama besar. Ia meninggal tahun 148 H.

1185 Redaksi hadits ini diriwayatkan oleh Ahmad dan *asy-Syaikhan* dari Jabir (*Nailul Authaar* 5/178).

tadha akad adalah seperti pensyaratan dari penjual terhadap pembeli untuk tidak menjual barang yang dibelinya kepada siapa pun, tidak mewakafkannya pada lembaga tertentu, atau tidak menyewakannya pada siapa pun dan sebagainya. Dalam hal ini, akad tetap sah dan syarat tersebut diabaikan (tidak dipandang), karena syarat seperti ini menghalangi pengakad untuk memanfaatkan hak-hak yang telah dikukuhkan oleh akad itu sendiri.

2. Syarat yang dilarang atau yang bertentangan dengan hukum Allah dan Rasul-Nya adalah seperti adanya dua transaksi dalam satu akad, pensyaratan penjual terhadap pembeli untuk menyewakan rumah kepada seseorang, atau memberinya hibah, atau menjual sesuatu padanya, atau meminjamkannya sejumlah uang, atau tidak menjual hasil pertanian seperti kapas dan sebagainya kecuali kepadanya, pensyaratan seorang calon istri kepada calon suami untuk menalak istrinya yang pertama dan sebagainya. Ini adalah syarat-syarat yang *fasid* dan merusak akad, karena Rasulullah saw. bersabda,

نَهَى عَنْ بَيْعَتَيْنِ فِيْ بَيْعَةٍ

"(Rasulullah) melarang adanya dua jual beli dalam satu jual beli."

Atau,

عَنْ صَفْقَتَيْنِ فِيْ صَفْقَةٍ

"Dua transaksi dalam satu transaksi."[1186]

Hal itu juga biasanya akan berujung pada pertengkaran antara kedua pengakad dalam akad lain yang diberi syarat, sehingga pertengkaran akan berdampak kepada akad utama.

Pendapat ulama Hanabilah abad-abad terakhir

Ibnu Taimiyah dan Ibnul Qayyim menjelaskan pandangan mereka dengan panjang lebar, bahwa hukum dasar dalam akad dan syarat adalah boleh dan sah sampai ada dalil yang menjelaskan dilarang, karena ia termasuk dalam kategori adat di mana yang diperhatikan adalah kemaslahatan manusia. Jika kita mengharamkan apa yang sudah dikenal oleh manusia seperti akad dan syarat tanpa ada dalil dari syariat, berarti kita telah mengharamkan sesuatu yang tidak diharamkan oleh Allah SWT. Padahal, Allah SWT berfirman, "*Wahai orang-orang yang beriman! Penuhilah janji-janji....*" (al-Maa'idah: 1) Nabi saw. juga menuntut kita untuk mengaplikasikan syarat dalam sabdanya,

وَالْمُسْلِمُوْنَ عَلَى شُرُوْطِهِمْ إِلاَّ شَرْطًا أَحَلَّ حَرَامًا أَوْ حَرَّمَ حَلاَلاً

"(Interaksi) kaum Muslimin berdasarkan kepada syarat mereka, kecuali syarat yang menghalalkan sesuatu yang haram atau yang mengharamkan sesuatu yang halal."

Syariat juga menetapkan bahwa hal utama dalam setiap akad adalah ridha dari kedua pengakad dan efeknya adalah segala yang mereka haruskan terhadap diri mereka sendiri melalui proses akad. Hal itu bisa dipahami dari firman Allah SWT, "*...kecuali dalam bentuk perdagangan atas dasar ridha sesama kamu....*" (an-Nisaa': 29) Jadi, saling ridha adalah faktor yang membolehkan dilakukannya perdagangan. Juga, firman Allah SWT, "*Kemudian*

1186 Redaksi pertama diriwayatkan oleh Ahmad, an-Nasa'i, at-Tirmidzi dan ia menshahihkannya, dari Abu Hurairah. Sementara redaksi kedua diriwayatkan oleh Ahmad dari Ibnu Mas'ud (*Nailul Authaar* 5/152).

jika mereka menyerahkan kepada kamu sebagian dari mahar itu dengan senang hati, maka makanlah (ambillah) pemberian itu (sebagai makanan) yang sedap lagi baik akibatnya." (an-Nisaa': 4) Apabila keridhaan dan kesenangan batin merupakan pembolehan untuk memanfaatkan mahar maka demikian pula halnya dengan segala sesuatu yang bersifat sukarela.

Adapun tentang pengecualian syarat atau akad yang bertentangan dengan hukum Allah dan Rasul-Nya, ini berdasarkan sabda Rasulullah saw. dalam hadits yang disebutkan di atas,

مَنْ أَحْدَثَ فِيْ أَمْرِنَا ــ أَوْ دِيْنِنَا ــ هَذَا مَا لَيْسَ مِنْهُ فَهُوَ رَدٌّ

"Siapa yang membuat-buat hal yang baru dalam agama kami sesuatu yang tidak menjadi bagian darinya maka hal itu akan tertolak."

Dalam redaksi yang lain,

مَنْ عَمِلَ عَمَلاً لَيْسَ عَلَيْهِ أَمْرُنَا فَهُوَ رَدٌّ

"Siapa yang mengamalkan sesuatu yang tidak berdasarkan pada ajaran kami maka amalan itu tertolak."

Jadi, setiap syarat yang bertentangan dengan hukum Allah dan Rasul-Nya adalah batil dengan kesepakatan kaum Muslimin, seperti pensyaratan melakukan interaksi dengan cara riba atau berdagang khamr dan sebagainya, berdasarkan sabda Rasulullah saw.,

كُلُّ شَرْطٍ لَيْسَ فِيْ كِتَابِ اللهِ فَهُوَ بَاطِلٌ

"Setiap syarat yang tidak ada dasarnya dalam kitabullah adalah batil."

Yang dimaksud dengan syarat yang tidak ada dasarnya dalam kitabullah adalah apa yang ditafsirkan oleh Umar ibnul Khaththab dalam surat yang dikirimkannya kepada Abu Musa al-Asy'ari dalam masalah hukum, "Dan *shulh* (perdamaian) itu boleh sesama kaum Muslimin kecuali *shulh* yang menghalalkan yang haram atau mengharamkan yang halal."

Tentang pengecualian syarat yang menafikan tujuan akad adalah seperti pensyaratan tidak boleh memanfaatkan barang yang dibeli dengan cara dijual atau disewakan, karena ini berarti menghimpun dua hal yang bertentangan, yaitu antara menetapkan suatu tujuan dengan menafikannya,[1187] sehingga akhirnya tak ada yang dapat dihasilkan.

Sebagai catatan, kalangan Hanabilah membatasi syarat yang menafikan tersebut pada hal-hal yang bertentangan dengan tujuan utama dari akad. Seandainya si penjual mensyaratkan kepada si pembeli untuk tidak menjual barang yang dibelinya, berarti syarat ini menafikan atau membatalkan tujuan asli dari akad yaitu terciptanya kepemilikan yang membolehkan segala bentuk *tasharruf.* Adapun jika si penjual mensyaratkan manfaat yang lain seperti menempati rumah atau menanami tanah maka syarat ini tidak menafikan *muqtadha* akad dan syarat tetap sah. Begitu juga dengan akad nikah, seandainya ada syarat tidak ada kehalalan untuk melakukan hubungan suami-istri maka akad menjadi batal. Akan tetapi, jika disyaratkan tidak boleh melakukan hubungan seks maka akad tetap sah dan syarat tersebut diabaikan (tidak memiliki efek apa-apa, *penj.*).

Sementara, kalangan Hanafiyyah lebih luas dalam menafsirkan *munafah* (penafian). Me-

1187 Yang dimaksud di sini, di antara tujuan jual beli adalah bolehnya memanfaatkan barang yang dibeli. Maka jika ada syarat bahwa barang yang dibeli tidak boleh dijual kembali atau dihibahkan, ini sama artinya dengan menghimpun antara sebuah tujuan—yang dalam hal ini adalah kebolehan untuk memanfaatkan barang—dengan sesuatu yang menafikannya yaitu syarat yang menyatakan bahwa barang tersebut tidak boleh untuk dijual atau dihibahkan, *penj.*.

reka mengatakan, setiap syarat yang mengandung manfaat terhadap salah satu pengakad saja berarti syarat ini bertentangan dengan *muqtadha* akad. Kesimpulannya, kalangan Hanabilah dan orang-orang yang sependapat dengan mereka memandang bahwa syariat menyerahkan kepada kehendak kedua pengakad untuk membatasi *muqtadha* akad atau efek-efeknya dalam koridor hak dan kemaslahatan mereka selama tidak bertentangan dengan nash-nash atau dasar-dasar syariat yang bersifat aksiomatik.

Pendapat yang dilontarkan oleh Umar, Syuraih, Ibnu Syubrumah, dan kalangan Hanabilah ini sejalan sekali dengan prinsip kewenangan kehendak yang ditetapkan oleh undang-undang modern dan memberikan kebebasan kepada kedua pengakad untuk mensyaratkan apa saja selama tidak bertentangan dengan undang-undang umum, adab-adab atau nash-nash undang-undang yang bersifat khusus.

Ciri khas madzhab Hanbali dalam masalah syarat

Ijtihad yang dilakukan madzhab Hanbali tentang kebebasan pensyaratan akad memiliki beberapa ciri khas dalam hal-hal berikut.

1. Nikah

Madzhab Hanbali membolehkan untuk menggunakan prinsip kebebasan pensyaratan dalam akad nikah, berdasarkan hadits yang terdapat dalam *shahihain*, bahwa Nabi saw. bersabda,

إِنَّ أَحَقَّ الشُّرُوْطِ أَنْ تُوْفُوْا بِهِ مَا اسْتَحْلَلْتُمْ بِهِ الْفُرُوْجَ

"Sesungguhnya syarat yang paling mesti kalian penuhi adalah yang berhubungan dengan penghalalan hubungan suami-istri."

Di samping itu, pernikahan memiliki kesucian dan nilai yang sangat penting, karena ia merupakan dasar berdirinya sebuah keluarga yang mesti dipelihara. Oleh karena itu, memerhatikan syarat yang mengandung manfaat menjadi sangat wajib dan mesti dibandingkan akad-akad yang lain.

Mereka (kalangan Hanabilah)—berbeda dengan madzhab Hanafiyyah, Syafi'iyyah, dan Malikiyyah—membolehkan kedua calon suami-istri untuk mensyaratkan syarat apa saja yang mengandung manfaat yang jelas dan tidak bertentangan dengan tujuan dari pernikahan atau nash-nash syariat. Di antara contohnya adalah calon istri mensyaratkan suaminya tidak membawanya bepergian jauh, tidak membawanya pindah dari rumahnya dan suami mesti tinggal bersamanya di rumah itu, tidak boleh menikah lagi, suami mesti menceraikan istri pertamanya,[1188] atau salah satu dari kedua calon mensyaratkan pasangannya adalah orang yang memiliki kelapangan harta, dan sebagainya.

Adapun syarat nikahnya bersifat sementara, atau tidak ada mahar, tidak ada nafkah, tidak ada hubungan suami-istri dan sebagainya, semua itu adalah syarat yang tidak sah karena bertentangan dengan dasar-dasar sebuah pernikahan.[1189] Apabila suami tidak memenuhi syarat yang disepakati, pihak kedua boleh memilih antara melanjutkan akad atau membatalkannya disebabkan tidak adanya pemenuhan terhadap syarat.

2. Tabarru'at

Kalangan Hanabilah membolehkan seorang yang menyumbang secara sukarela un-

1188 Kalangan Hanabilah berbeda pendapat tentang syarat ini. Ibnu Qudamah (pengarang kitab *al-Mughnii*) mengatakan bahwa syarat ini tidak sah, tapi mayoritas Hanabilah mengatakan sah (*al-Mughnii* 6/560, *Tashhih al-Furu'* 3/56).

1189 *Nazhariyyah al-'Aqd* oleh Ibnu Taimiyah hlm. 208 dan seterusnya, *al-Mughnii* 6/548, dan seterusnya.

tuk mengecualikan beberapa manfaat dari barang yang disumbangkannya, walaupun manfaat itu tidak dijelaskan, berdasarkan firman Allah SWT, "*Tidak ada jalan sedikit pun untuk menyalahkan orang-orang yang berbuat baik ....*" (at-Taubah: 91) Jadi, adalah hak orang yang menghibahkan, mewakafkan, atau menyedekahkan sesuatu untuk mensyaratkan suatu manfaat untuk dirinya, dari apa yang disumbangkannya selama ia hidup, misalnya ia mengecualikan hasil dari sesuatu yang ia wakafkan selama ia hidup atau manfaat dari rumah yang dihibahkannya selama ia masih hidup.

3. *Mu'awadhah*

Kalangan Hanabilah membolehkan pengecualian sebagian manfaat dari barang yang dijual dengan syarat manfaatnya itu jelas, misalnya seseorang menjual rumah dengan syarat ia masih bisa tinggal di sana untuk waktu tertentu, atau menjual mobil dengan syarat ia boleh menggunakannya selama waktu tertentu. Sebab, kenapa disyaratkan manfaat yang dikecualikan dalam akad *mu'awadhah* harus jelas—kebalikan dari akad *tabarru'at*—adalah akad *mu'awadhah* dibangun atas dasar keseimbangan antara kedua pihak, sehingga masing-masing pihak tidak akan melakukan tindakan *ghaban* yang bersifat *fahisy*.[1190]

Oleh karena itu, manfaat tersebut mesti jelas agar tidak timbul perselisihan antara kedua pengakad. Sementara untuk akad *tabarru'at*, tidak ada unsur keseimbangan di dalamnya, sehingga tidak akan timbul perselisihan di dalam akad semacam ini. Mereka juga membolehkan pengecualian beberapa hak seperti syarat bahwa si penjual lebih berhak untuk membeli barang yang dijual apabila si pembeli bermaksud untuk menjual kembali barang tersebut.

Di samping itu, mereka tidak menghalangi pewajiban beberapa hal terhadap pemilik seperti menjual *'aqar* dengan syarat si pembeli (yang dalam hal ini adalah sebagai pemilik, *penj.*) mewakafkannya, atau menyedekahkannya, atau melunasi utang si fulan, atau menghubungkan silaturahimnya.[1191] Ini merupakan dalil bolehnya pensyaratan untuk kemaslahatan orang lain.

Sekelompok ulama Hanabilah—berbeda dengan para fuqaha yang lain—membenarkan menjual sesuatu yang harganya berbeda setelah itu pada tanggal tertentu tanpa menentukan harga atau membatasinya di waktu akad, karena hal ini sudah dikenal dan biasa dilakukan di berbagai tempat,[1192] seperti menjual kapas dengan harga pasar pada bursa kapas pada jam enam hari Selasa misalnya. Inilah yang dipakai oleh undang-undang Madani Suriah dalam materi 392 dan demikian juga yang terdapat dalam undang-undang Mesir.

Berbeda dengan mayoritas para fuqaha, kalangan Hanabilah menjadikan jual beli *arbun* (uang muka) sebagai sesuatu yang benar dan diakui syariat, yaitu seseorang menjual sesuatu lalu ia mengambil sejumlah uang dari si pembeli sebagai uang muka untuk mengikat interaksi yang lebih kuat antara mereka. Jika jual beli terjadi, uang muka tadi dihitung sebagai bagian dari harga. Seandainya si pembeli mungkir maka *arbun* menjadi milik si penjual dalam sifatnya sebagai hibah dari pembeli untuk penjual.[1193]

Undang-undang Madani Suriah dalam materi 104 menggunakan jual beli dengan cara *arbun* ini. Sehingga, jual beli dengan cara *arbun* di masa kita sekarang sudah menjadi dasar dalam hubungan perdagangan yang substansinya adalah memberi kompensasi atau

1190 Tindakan yang mengakibatkan kerugian yang fatal pada salah satu pihak, *penj.*.
1191 *Fatawa* Ibnu Taimiyah 3/347.
1192 *I'laam al-Muwaqqi'iin* 4/5 dan seterusnya, *Ghaayatul Muntahaa* 2/14, *Nazhariyyah al-'Aqd* karya Ibnu Taimiyah hlm. 220.
1193 *Ghaayatul Muntahaa* 2/26, *al-Mughnii* 4/232, kalangan Hanabilah juga membenarkan penyewaan dengan cara *arbun*.

ganti jika terjadi kemandekan atau penungguan yang merugikan pihak lain. Jaminan adanya kompensasi atas kemandekan atau penungguan ini dalam istilah undang-undang disebut syarat *jaza'i*.[1194] Ini juga diakui oleh al-Qadhi Syuraih ketika ia berucap, "Siapa yang mensyaratkan terhadap dirinya secara sukarela ia tidak bisa dipaksa."[1195]

Kalangan Hanabilah membolehkan hal tersebut karena sudah dikenal luas manusia. Juga berdasarkan hadits bahwa Rasulullah saw. ditanya tentang *arbun* dalam jual beli dan beliau menghalalkannya.[1196] Ini juga didukung oleh *atsar* dari Umar yaitu, "Nafi' bin Abdul Harits, gubernur Umar untuk daerah Mekah membeli atas nama Umar sebuah tempat untuk dijadikan penjara kepada Shafwan bin Umayyah dengan harga empat ribu dirham. Jika Umar meridhainya maka jual beli sah. Tetapi jika tidak maka Shafwan berhak mendapat uang empat ratus dirham. Dan Umar menyetujui syarat tersebut."[1197]

4. *Menggantungkan* tasharruf *dengan sebuah syarat secara mutlak*

Kalangan Hanabilah membolehkan penggantungan *tasharruf* dengan syarat yang bersifat *mu'allaq* (syarat yang digantungkan kepada sesuatu) dalam semua macam akad, pembatalan-pembatalan, *tabarru'at*, dan *iltizamat* seperti jual beli, sewa-menyewa, *kafalah*, *iqalah*, *ibra'*, nikah, dan sebagainya. Misalnya seseorang berkata, "Jika barang yang aku impor datang hari ini maka aku jual padamu dengan harga segini." Atau seorang wanita berkata pada calon suaminya, "Aku nikahkan diriku padamu dengan mahar anu jika saudaraku atau pamanku setuju."

Dalil mereka tentang kebolehan tersebut adalah kemutlakan yang terdapat dalam hadits di atas,

اَلْمُسْلِمُوْنَ عِنْدَ شُرُوْطِهِمْ إِلاَّ شَرْطًا أَحَلَّ حَرَامًا أَوْ حَرَّمَ حَلاَلاً

"(Interaksi) kaum Muslimin bergantung kepada syarat mereka, kecuali syarat yang menghalalkan yang haram atau mengharamkan yang halal."

Di samping itu, penggantungan akad atau yang lain kepada sebuah syarat terkadang dibutuhkan karena sebuah keperluan atau kemaslahatan.[1198]

Jumhur (mayoritas) para fuqaha tidak membolehkan penggantungan dalam semua akad, terlebih lagi pada akad kepemilikan dan pernikahan. Mereka menganggap semua itu batil. Mereka hanya membolehkan penggantungan pada hal-hal yang bersifat *isqath* (pengguguran) seperti talak (yang berarti pengguguran nikah). Hanafiyyah membolehkan penggantungan akad-akad *iltizam* dan *ithlaq* (pembebasan) seperti *kafalah* dan *wakalah* dengan syarat yang sesuai saja, misalnya, "Apabila *madin*-mu (orang yang berutang padamu) bepergian maka aku yang akan menjadi *kafil*-nya (penjaminnya)," "Apabila barangku sudah sampai maka aku wakilkan padamu untuk menjualnya."

1194 *Mashaadir al-Haqq* karya as-Sanhuri 3/96 dan seterusnya, *al-Madkhal al-Fiqhi* karya Prof. az-Zarqa' pasal 234.

1195 *I'laam al-Muwaqqi'iin* 3/400 cet. as-Sa'adah.

1196 Hadits ini mursal, diriwayatkan oleh Abdurrazzaq dalam *mushannaf*-nya dari Zaid bin Aslam. Di dalam sanadnya terdapat Ibrahim bin Yahya dan ia seorang yang *dhaif* (*Nailul Authaar* 5/153) Jual beli *arbun* ini dihukum batil oleh mayoritas ulama berdasarkan hadits yang diriwayatkan oleh Ahmad, an-Nasa'i, Abu Dawud, dan Malik dalam *muwaththa'* dari Amru bin Syu'aib dari bapaknya dari kakeknya, ia berkata, "Nabi saw. melarang jual beli dengan cara *arbun*." Tetapi, hadits ini *munqathi'* (terputus), dan di dalam sanadnya terdapat rawi yang *dhaif* yang tidak bisa dijadikan sebagai *hujjah* yaitu Habib yang merupakan juru tulis Imam Malik (referensi sebelumnya).

1197 *I'laam al-Muwaqqi'iin* 3/401.

1198 *I'laam al-Muwaqqi'iin* 3/399.

3) *Cacat-Cacat Kehendak atau Ridha*

Yang dimaksud dengan cacat-cacat kehendak adalah hal-hal yang mengganggu kehendak atau menghilangkan ridha sama sekali dalam proses akad. Secara undang-undang, hal ini disebut juga dengan cacat-cacat ridha. Cacat-cacat ini ada empat macam: pemaksaan, kekeliruan, *tadlis* (penipuan), dan *ghaban bi gharar* (*ghaban* disertai penipuan). Efek dari empat hal ini berbeda-beda terhadap akad. Ada yang membuat akad menjadi batal seperti keliru dalam objek akad, ada yang membuatnya *fasid* atau *mauquf* (bergantung) seperti pemaksaan, dan ada yang membuatnya tidak mengikat seperti keliru dalam penyifatan, *tadlis* dan *ghaban* disertai penipuan.

a) Pemaksaan (*ikrah*)

Ikrah (pemaksaan) secara bahasa adalah mendorong orang lain untuk melakukan sesuatu yang tidak diinginkannya secara paksa. Dalam pengertian para fuqaha, *ikrah* adalah memaksa orang lain untuk melakukan apa yang tidak diinginkannya dan ia tidak akan melakukannya seandainya ia dibiarkan untuk memilih. Yang dimaksud dengan *iradah* (kehendak) adalah keinginan untuk melakukan sesuatu dan ada niat, jadi ia bersifat sangat umum. Yang dimaksud dengan *ikhtiyar* adalah lebih memilih untuk melakukan sesuatu daripada tidak melakukannya atau sebaliknya, dan ia lebih khusus daripada *iradah* (kehendak). Yang dimaksud dengan ridha adalah tenangnya hati untuk melakukan sesuatu, dan ia bersifat lebih khusus daripada *ikhtiyar*.

Ikrah ada dua macam: *mulji'* atau *kamil* (sempurna) dan *ghair mulji'* atau *naqish* (tidak sempurna)[1199]

Ikrah mulji' atau *ikrah* sempurna adalah pemaksaan yang membuat seseorang tidak bisa berbuat apa-apa atau memiliki pilihan, misalnya ia diancam akan dibunuh, beberapa anggota tubuhnya akan dipotong, akan dipukul yang bisa jadi menyebabkannya terbunuh atau kehilangan sebagian anggota tubuhnya, atau diancam semua hartanya akan dimusnahkan. Efek dari *ikrah mulji'* ini, ia menghilangkan ridha dan merusak *ikhtiyar*.

Ikrah ghair mulji' atau *ikrah naqish* adalah ancaman tetapi tidak membahayakan jiwa atau anggota tubuh seperti ancaman akan dipukul, ditahan, dimusnahkan sebagian harta atau dirugikan, seperti tidak bisa naik pangkat atau turun pangkat kepegawaian, dan sebagainya. Efek dari *ikrah ghair mulji'* ini ia menghilangkan ridha tetapi tidak merusak *ikhtiyar*.

Ada jenis ketiga yaitu *ikrah adabi* yaitu *ikrah* yang tidak menghilangkan ridha secara utuh dan tidak pula menghilangkan *ikhtiyar* seperti diancam bahwa salah seorang anggota keluarga terdekatnya seperti ayah, anak, atau saudara, saudari, dan sebagainya akan ditahan. Hukum *ikrah* ini adalah ia merupakan *ikrah* yang bersifat syar'i, karena dipandang baik dalam beberapa kondisi tetapi tidak secara analogi (*qiyas*), sebagaimana yang dijelaskan oleh al-Kamal ibnul Humam dari kalangan Hanafiyyah, dan ini juga pendapat kalangan Malikiyyah. Sebagai efek dari *ikrah* ini adalah *tasharruf* orang yang dipaksa tidak berlaku.

Imam Syafi'i berpendapat bahwa *ikrah* itu satu jenis saja yaitu *ikrah mulji'*. Adapun *ghair mulji'* tidak dinamakan dengan *ikrah*.[1200]

Ikrah dengan segala jenisnya tidak akan menghilangkan *ahliyyah*. Ia hanya menghilangkan aspek ridha saja, dan terkadang boleh jadi menghilangkan aspek *ikhtiyar* untuk *ikrah ghair mulji'* menurut kalangan Hanafiyyah, dan bisa jadi juga menghilangkan aspek ridha dan

1199 *Al-Badaa'i'* 7/175, *Takmillah Fath al-Qadiir* 7/292 dan seterusnya, *Tabyiinul Haqaa'iq* 5/181, *Durar al-Hukkaam* 2/269 dan seterusnya, *ad-Durrul Mukhtaar* 5/88 dan seterusnya.

1200 *Tuhfah ath-Thullaab* karya al-Anshari hlm. 10272.

ikhtiyar sekaligus menurut kalangan selain Hanafiyyah.

Syarat-syarat *ikrah*

Untuk bisa dikatakan ada *ikrah*, ada beberapa syarat yang mesti terpenuhi:

1. Orang yang memaksa mampu untuk mengaplikasikan apa yang ia ancam, baik ia termasuk orang yang berkuasa maupun tidak. Jika ia tidak mampu mengaplikasikan apa yang ia ancam karena memang ia tidak mampu atau karena orang yang dipaksa bisa melarikan diri maka berarti tidak ada *ikrah* dalam kondisi ini.
2. Orang yang dipaksa sudah yakin bahwa orang yang memaksa akan merealisasikan apa yang ia ancam pada saat itu juga jika ia tidak menuruti kehendaknya. Jika orang yang dipaksa tidak yakin bahwa apa yang diancamkan kepadanya akan terjadi maka tidak ada *ikrah* dalam hal ini.
3. Sesuatu yang diancamkan itu tidak mampu ditanggung oleh diri, dan ini berbeda pada setiap orang, berarti mesti diketahui pengaruhnya pada setiap orang secara tersendiri.
4. Yang diancamkan itu akan segera direalisasikan. Jika hal itu bersifat *ajil* (ada tempo) berarti tidak ada *ikrah* karena dengan adanya penundaan atau tempo, orang yang dipaksa bisa untuk minta perlindungan kepada pihak-pihak berwenang. Ini menurut Hanafiyyah, Syafi'iyyah, dan sebagian Hanabilah. Kalangan Malikiyyah mengatakan, tidak disyaratkan hal yang diancamkan itu segera direalisasikan, yang disyaratkan adalah adanya rasa takut ada pada saat itu.
5. Pemaksaan itu untuk sesuatu yang tidak benar, artinya tidak diakui secara syariat, yaitu sesuatu yang dimaksudkan untuk sebuah tujuan yang tidak disyariatkan. Jika pemaksaan itu benar yaitu yang dimaksudkan untuk tujuan syar'i maka ia tidak memiliki pengaruh apa-apa terhadap *tasharruf* seperti menjual harta orang yang berutang untuk memaksanya membayar utang-utangnya, penguasaan terhadap tanah secara paksa untuk kepentingan umum seperti untuk perluasan mesjid, jalan, dan sebagainya.

Pengaruh *ikrah* terhadap *tasharruf*

Jika terjadi pemaksaan dalam melakukan sebuah tasharruf seperti jual beli, sewa-menyewa dan pernikahan, apa pengaruh *ikrah* (pemaksaan) terhadap *tasharruf-tasharruf* tersebut? Para fuqaha memiliki dua pendapat. Mayoritas para fuqaha selain Hanafiyyah[1201] mengatakan, *ikrah* memengaruhi *tasharruf* dan menjadikannya batal, baik *tasharruf* itu memiliki potensi untuk dibatalkan seperti jual beli, penyewaan, hibah, dan sebagainya maupun tidak berpotensi untuk dibatalkan seperti nikah, talak, sumpah, dan rujuk. Sehingga dengan demikian, jual beli atau penyewaan yang muncul dari orang yang dipaksa adalah tidak sah, talak orang yang dipaksa tidak jatuh, akad nikah tidak terjadi jika ada pemaksaan karena pemaksaan itu menghilangkan aspek ridha, sementara ridha merupakan dasar dan fondasi dari segala bentuk *tasharruf*.

Kalangan Hanafiyyah[1202] mengatakan, mesti dibedakan antara *tasharruf* yang bisa dibatalkan dengan *tasharruf* yang tidak bisa dibatalkan. Jika *tasharruf* itu tidak bisa dibatalkan seperti nikah dan talak maka ia tetap sah dan berlaku meskipun ada *ikrah* karena *tasharruf*

1201 *Asy-Syarhul Kabiir* karya ad-Dardir 2/367, *Mughnil Muhtaaj* 3/289, *al-Mughnii* 7/118, *Ghaayatul Muntahaa* 2/5, *al-Qawaaniin al-Fiqhiyyah* hlm. 246, *al-Muhallaa* 8/380, 383, dan seterusnya.

1202 *Al-Badaa'i'* 7/182 dan seterusnya, 186, *Takmilah Fath al-Qadiir* 7/293, 303, *Tabyiinul Haqaa'iq* 5/182, 188, *ad-Durrul Mukhtaar* 5/89 dan seterusnya, *al-Kitaab ma'a al-Lubaab* 4/108, *Majma'udh Dhamanaat* hlm. 206.

tersebut sama efeknya antara serius dengan bercanda. Sementara, pemaksaan bisa disamakan dengan bercanda dari segi tidak adanya maksud yang hakiki untuk melakukan sebuah *tasharruf* dalam kedua hal tersebut, berdasarkan hadits,

كُلُّ طَلاَقٍ جَائِزٌ إِلاَّ طَلاَقَ الصَّبِيِّ وَالْمَجْنُوْنِ

"Setiap talak akan berlaku kecuali talak anak kecil dan orang gila."[1203]

Diriwayatkan dari Ibnu Umar bahwa ia memberlakukan talak orang yang dipaksa.

Seandainya *tasharruf* itu bisa dibatalkan seperti jual beli, penyewaan, hibah, dan sebagainya maka ia tidak sah jika ada *ikrah* dan akad menjadi *fasid* menurut mayoritas Hanafiyyah (Abu Hanifah dan kedua sahabatnya). Artinya, apabila *ikrah* sudah tidak ada lagi tapi orang yang dipaksa tetap bersikukuh untuk meneruskan akad dengan pihak kedua dan ia ridha (setuju) maka akad menjadi sah. Jadi, setelah tidak ada lagi pemaksaan, orang yang dipaksa memiliki *khiyar* (opsi) antara meneruskan akad atau membatalkannya.

Zufar dari kalangan Hanafiyyah dan madzhab Malikiyyah mengatakan, *tasharruf* orang yang dipaksa bersifat *mauquf* (bergantung) kepada *ijazah* darinya setelah pemaksaan terhadapnya tidak ada lagi seperti halnya *tasharruf* seorang *fudhuli*. Oleh karena *tasharruf* seperti ini tetap sah dan berlaku ketika ada *ijazah* darinya ini berarti bahwa *tasharruf* tersebut hukumnya *mauquf* dan bukan *fasid*, karena *tasharruf* yang *fasid* adalah batal dan tidak akan berlaku meskipun ada *ijazah* (pembolehan).

Ini menunjukkan bahwa pendapat Zufar lebih kuat, benar, dan sesuai, karena mayoritas Hanafiyyah mengatakan bahwa *tasharruf* seorang yang dipaksa berpotensi untuk menerima *ijazah* setelah pemaksaan tidak ada lagi. Maka seandainya *tasharruf* itu *fasid* tentu *ijazah* tersebut tidak sah, karena sesuatu yang *fasid* tidak akan berlaku dengan *ijazah* bahkan ia mesti dibatalkan secara syariat. Sementara, objek yang diakadkan bisa dikuasai (dimiliki) dengan cara *qabdh* (diterima atau digenggam, *penj.*), dan hal ini tidak berlaku terhadap akad orang yang dipaksa.

Undang-undang Madani Suriah dalam materi 128 dan 129 menjelaskan bahwa *ikrah* membuat sebuah akad bisa untuk dibatalkan. Dengan kata lain, ini sama dengan yang dikatakan oleh Zufar dari kalangan ulama Hanafiyyah.

b) Kesalahan (*Ghalath*)

Yang dimaksud dengan *ghalath* di sini adalah kesalahan yang terjadi pada objek yang diakadkan, baik pada jenisnya maupun sifatnya. Yang dimaksud dengan *ghalath* pada zat atau jenis objek yang diakadkan adalah seorang pengakad menyangka bahwa objek yang diakadkannya adalah dari jenis tertentu, tetapi ternyata ia dari jenis yang lain, misalnya seseorang membeli perhiasan seperti emas tetapi kemudian ternyata ia terbuat dari perak atau tembaga. Atau, seseorang membeli *hinthah* (sejenis gandum) tetapi ternyata ia adalah *sya'ir* (jenis gandum yang lain), atau ia membeli wol tetapi ternyata kapas, atau membeli rumah yang dibangun dengan semen yang kuat tetapi ternyata dibangun dari semen yang lemah, dan sebagainya.

Hukum akad yang mengandung kesalahan ini adalah batal sampai ke akar-akarnya karena tidak terpenuhinya objek akad yang diinginkan oleh pembeli, sehingga ia menjadi akad terhadap sesuatu yang tidak ada, dan akad

1203 Al-Bukhari menukil dari perkataan Ali, "Setiap talak berlaku kecuali talak seorang yang idiot." Hadits yang disebutkan adalah hadits gharib sebagaimana dikatakan az-Zaila'i (*Nailul Authaar* 6/235, *Nashbur Raayah* 3/221).

untuk sesuatu yang tidak ada adalah batal.[1204] Masuk dalam hal ini, objek yang jenisnya sama tetapi terdapat perbedaan yang sangat mencolok seperti membeli mobil dari merk tertentu dan produk tahun tertentu, tetapi ternyata mobil itu dari produk yang lama sekali.

Sementara, yang dimaksud dengan *ghalath* (kesalahan) dalam sifat yang diinginkan adalah secara sekilas objek yang diakadkan tampak seperti sifat yang diinginkan oleh pengakad, tetapi kemudian ternyata ia berbeda dengan sifat yang disyaratkan baik secara signifikan maupun tidak, misalnya seseorang membeli sesuatu dengan syarat warnanya hitam tetapi ternyata warnanya abu-abu atau keemasan, atau ia membeli domba perah tapi ternyata ia bukan domba perah, atau ia membeli buku oleh pengarang tertentu tetapi ternyata buku itu oleh pengarang yang lain, atau membeli tas dari kulit tetapi ternyata dari karton yang ditekan, dan sebagainya.

Hukum akad yang mengandung kesalahan pada sifat ini adalah ia bersifat tidak *lazim* (mengikat) pada orang yang menjadi korban kesalahan tersebut. Artinya, ia memiliki pilihan antara meneruskan akad atau membatalkannya, karena tidak terpenuhinya sifat yang diinginkannya, dan ini berdampak pada cacatnya unsur ridha dalam jual beli. Hal ini jika akad tersebut berpotensi untuk dibatalkan seperti akad *mu'awadhah maliyyah* dan sebagainya. Termasuk juga ke dalam hal ini, kesalahan pada sosok pengakad, seperti mengadakan akad dengan seorang dokter terkenal tetapi ternyata bukan dia. Ini membuat akad tidak mengikat.

Adapun akad yang tidak berpotensi untuk dibatalkan seperti nikah, menurut Hanafiyyah akad tetap bersifat *lazim* (mengikat), artinya ia tidak boleh dibatalkan hanya karena tidak terpenuhinya sifat yang diinginkan.

Imam Ahmad[1205] mengatakan, ada opsi untuk membatalkan ketika sifat yang diinginkan dalam pernikahan tidak terpenuhi, seperti seseorang mensyaratkan untuk menikahi wanita yang cantik tetapi ternyata ia jelek, atau dengan syarat ia terpelajar tetapi ternyata ia bodoh, atau gadis tetapi ternyata ia janda, maka pihak laki-laki mempunyai hak untuk membatalkan dan pihak wanita tidak berhak terhadap mahar jika pembatalan (*fasakh*) itu terjadi sebelum *dukhul*[1206] atau sebelum *dukhul* tetapi *taghrir* (penipuan) tersebut dilakukan oleh pihak wanita sendiri. Jika *taghrir* dilakukan oleh pihak lain maka pihak laki-laki bisa meminta kepada orang tersebut ganti dari apa yang telah diberikannya pada pihak wanita.

Undang-undang Madani Suriah menjelaskan tentang kondisi kesalahan (*ghalath*) ini pada materi 121-125 dan menjadikan akad dalam kondisi tersebut berpotensi untuk dibatalkan, baik kesalahan itu pada jenis yang diakadkan maupun pada sifat yang diinginkan, dan balasannya sama dalam kedua kondisi tersebut, dan ini berbeda dengan yang ditetapkan oleh para fuqaha.

Mesti diperhatikan, kesalahan batin tidak dipandang di dalam fiqih, misalnya seseorang membeli gelang dengan prediksi bahwa gelang itu terbuat dari emas tetapi ternyata ia terbuat dari tembaga, karena yang dipandang dalam akad adalah keinginan yang bersifat lahir (tampak). Demikian juga, kesalahan dalam hukum syariat juga tidak dipandang, misalnya seseorang menjual jatah warisannya dengan prediksi bahwa bagiannya adalah seperempat tetapi ternyata bagiannya setengah. Kesalahan seperti ini tidak berdampak apa-apa, karena tidak ada alasan dan toleransi untuk ketidak-

1204 *Tabyiinul Haqaa'iq* 4/52 dan seterusnya.

1205 *Al-Mughnii* 6/526 dan seterusnya.

1206 Berinteraksi layaknya suami-istri dan ini lebih umum dari hubungan seks, *penj.*.

tahuan yang menyangkut hukum-hukum syariat.

c) *Tadlis* atau *Taghrir*

Tadlis atau *taghrir* adalah menipu seseorang untuk melakukan sebuah akad, dan meyakinkannya bahwa akad itu membawa maslahat baginya, padahal sebenarnya tidak demikian. *Tadlis* ada beberapa macam: *tadlis* perbuatan, *tadlis* perkataan, dan *tadlis* dengan menyembunyikan hakikat.

Tadlis perbuatan adalah melakukan sesuatu pada objek akad agar tampak dalam bentuk yang bukan bentuk sesungguhnya. Artinya, ini adalah pemalsuan sifat pada objek akad atau mengubah bentuknya dengan tujuan menimbulkan keraguan, seperti memperlihatkan barang yang ditawarkan dalam sebuah penjualan dengan meletakkan yang bagus di bagian atas, mengecat perabotan dan barang-barang yang lama atau mobil supaya tampak masih baru, atau memermak onderdil mobil agar ada kesan bahwa ia jarang dipakai.

Contoh yang paling masyhur adalah domba *musharrah* yaitu domba yang ditahan susunya dengan cara mengikat putingnya selama dua atau tiga hari agar susunya berkumpul dan penuh untuk menampakkan pada pembeli bahwa putingnya besar dan susunya banyak. Hukum *tashriyah* menurut mayoritas ulama selain Hanafiyyah[1207] adalah berlakunya *khiyar* (opsi) bagi pihak yang ditipu untuk memilih antara dua; menerima barang yang dijual tanpa meminta ganti terhadap kekurangan atau *ghaban* yang terjadi, atau mengembalikan barang tersebut kepada pemiliknya (penjual), berdasarkan hadits Rasulullah saw.,

لَا تُصَرُّوا الْإِبِلَ وَالْغَنَمَ فَمَنِ ابْتَاعَهَا فَهُوَ بِخَيْرِ النَّظَرَيْنِ بَعْدَ أَنْ يَحْلُبَهَا إِنْ شَاءَ أَمْسَكَهَا وَإِنْ شَاءَ رَدَّهَا وَرَدَّ مَعَهَا صَاعًا مِنْ تَمْرٍ.

"Jangan lakukan tashriyyah[1208] *unta dan kambing. Siapa yang membelinya maka ia memiliki dua pilihan setelah ia perah susunya; jika mau ia bisa menahannya atau ia bisa mengembalikannya beserta satu sha' kurma."*[1209]

Inilah pendapat yang lebih kuat.

Kalangan Hanafiyyah[1210] mengatakan, si pembeli tidak memiliki hak untuk membatalkan akad jual beli. Ia hanya berhak untuk meminta ganti dari kerugian yang ia alami dari barang yang dibelinya. Mereka tidak menggunakan hadits di atas karena bertentangan dengan qiyas yang mengatakan bahwa kompensasi (ganti) dalam sesuatu yang bersifat kecurangan adalah dengan barang yang serupa atau nilainya, sementara kurma tidak termasuk satu dari kedua hal tersebut.

Tadlis perkataan adalah kebohongan yang dilakukan oleh salah seorang pengakad atau pihak yang bekerja atas namanya, untuk mendorong pengakad yang lain mengadakan akad walaupun ada *ghaban*, misalnya penjual atau pihak yang menyewakan berkata kepada pembeli atau pihak penyewa, "Barang ini sangat

1207 *Al-Qawaaniin al-Fiqhiyyah* hlm. 264, *Bidaayatul Mujtahid* 2/174, *Nihaayatul Muhtaaj* 3/136 dan seterusnya, *Mughnil Muhtaaj* 2/63 dan seterusnya, *Ghaayatul Muntahaa* 2/34.

1208 *Tashriyyah* adalah menahan susu dalam puting hewan selama waktu tertentu untuk meyakinkan pada pembeli bahwa domba dan sejenisnya memiliki susu yang banyak.

1209 *Nailul Authaar* 5/214 cet. al-Utsmaniyyah. Satu *sha'* adalah 2.751 gram. Hikmah memberikan satu *sha'* kurma adalah sebagai ganti dari susu yang telah diambil oleh pembeli guna mengakhiri perselisihan antara kedua pengakad. Diukur dengan *sha'* karena tidak diketahui secara pasti berapa banyak susu yang wajib diganti kepada penjual karena susu yang ada sebelum diterima pembeli telah bercampur dengan yang ada setelah barang diterima. Dipakai kurma, karena kurma merupakan makanan mayoritas masyarakat waktu itu. Jika kurma tidak menjadi makanan mayoritas maka yang wajib adalah satu *sha'* dari makanan yang mayoritas di sebuah daerah. Hadits ini *muttafaq 'alaih*, dari Abu Hurairah.

1210 *Ad-Durrul Mukhtaar wa Raddul Muhtaar* 4/101 cet. al-Bab al-Halabi.

berharga dan tak ada tandingannya di pasar, ada orang yang mau membelinya dariku dengan harga sekian tetapi saya tidak mau," atau ungkapan-ungkapan rayuan bohong lainnya.

Hukum jenis ini adalah ia terlarang secara syariat karena ia bersifat penipuan. Akan tetapi, ia tidak berpengaruh terhadap akad, kecuali jika terdapat *ghaban* yang *fahisy* terhadap salah seorang pengakad, maka saat itu pihak yang merasa dirugikan boleh untuk membatalkan akad untuk menghindari kerugian. Artinya, ia memiliki hak *fasakh* (pembatalan) disebabkan adanya *ghaban* disertai penipuan, sebagaimana yang akan saya jelaskan dalam pembahasan tentang cacat *ghaban*.

Tadlis dengan menyembunyikan hakikat—yang dikenal di dalam fiqih dengan nama *tadlis* murni—adalah menyembunyikan cacat yang terdapat pada salah satu *'iwadh*,[1211] misalnya seorang penjual menyembunyikan cacat atau aib yang terdapat dalam barang yang dijualnya seperti adanya keretakan pada dinding rumah dan keretakan itu ditutupinya dengan cat dan sebagainya, atau ada yang pecah pada mesin mobil, hewan yang akan dijual memiliki penyakit. Atau, si pembeli menyembunyikan aib pada uangnya, misalnya uang kertas yang ia gunakan tidak laku lagi atau nomor serinya hilang atau lebih dari seperlima uang itu robek dan sebagainya.

Hukum jenis ini adalah ia haram secara syariat atas kesepakatan para fuqaha,[1212] berdasarkan sabda Nabi saw.,

اَلْمُسْلِمُ أَخُو الْمُسْلِمِ لاَ يَحِلُّ لِمُسْلِمٍ بَاعَ مِنْ أَخِيْهِ بَيْعًا وَفِيْهِ عَيْبٌ إِلاَّ بَيَّنَهُ لَهُ

"Seorang Muslim adalah saudara bagi Muslim lainnya, tidak boleh bagi seorang Muslim untuk menjual sesuatu kepada saudaranya barang yang memiliki aib kecuali ia mesti menjelaskannya."

Juga, sabdanya,

مَنْ غَشَّنَا فَلَيْسَ مِنَّا

"Siapa yang menipu kita tidak termasuk golongan kita."[1213]

Orang yang ditipu memiliki hak yang dikenal dengan *khiyar* 'aib yaitu memberinya hak untuk memilih, ia bisa membatalkan akad dan bisa pula meneruskannya, sebagaimana akan dijelaskan nanti dalam pembahasan *khiyar*.

Dalam *tadlis* yang menyebabkan adanya *khiyar* tidak beda apakah *tadlis* itu muncul dari salah seorang pengakad atau dari orang lain seperti calo dan sebagainya, apabila calo ini melakukannya karena bersekongkol dengan salah seorang pengakad.[1214]

Undang-undang Madani Suriah dalam materi 126 dan 127 menjelaskan tentang *tadlis* yang muncul dari salah seorang pengakad atau dari orang lain. Materi ini menjelaskan bahwa *tadlis* menyebabkan *khiyar* untuk pihak yang ditipu dan memberinya hak untuk membatalkan akad apabila tipuan yang digunakan sangat kentara sehingga seandainya tipuan itu tidak ada tentu pihak kedua bersedia melangsungkan akad, dan pengakad—dalam kasus seandainya *tadlis* dilakukan oleh orang lain (selain kedua pengakad)—mengetahui ada *tadlis* atau semestinya ia tahu. Secara umum,

1211 *'Iwadh* adalah sesuatu yang akan ditukarkan. Dalam jual beli *'iwadh*-nya adalah uang dan barang, *penj.*.

1212 Dalam *ad-Durrul Mukhtaar* 4/103 disebutkan, tidak boleh menyembunyikan aib pada barang atau harga (uang) karena penipuan itu adalah haram.

1213 Hadits pertama diriwayatkan oleh Ibnu Majah dari Utbah bin Amir, sementara hadits kedua diriwayatkan oleh *al-Jama'ah* kecuali al-Bukhari dan an-Nasa'i dari Abu Hurairah (*Nailul Authaar* 5/212).

1214 *Ad-Durrul Mukhtaar wa Raddul Muhtaar* 4/167 cet. al-Bab al-Halabi.

substansi materi ini sejalan dengan fiqih Islam sebagaimana dijelaskan sebelumnya.

d) *Ghaban* Disertai *Taghrir*

Ghaban secara bahasa berarti kekurangan, sementara *taghrir* adalah penipuan. Dalam pengertian fuqaha, *ghaban* adalah tidak sepadannya satu dari dua *'iwadh* (barang atau harga, *pent*) dengan yang lain, misalnya di bawah atau lebih dari harga yang sesungguhnya. *Taghrir* secara istilah adalah menampakkan sesuatu berbeda dari yang sesungguhnya dengan berbagai cara yang menggoda. Majalah (materi 164) mendefinisikannya sebagai menyifati barang kepada pembeli dengan sifat yang bukan sesungguhnya.

Ghaban ada dua macam: *yasir* (ringan) dan *fahisy* (berat).[1215] *Ghaban yasir* adalah *ghaban* yang bisa dinilai, artinya bisa diperkirakan oleh orang yang telah berpengalaman, seperti membeli sesuatu dengan harga sepuluh ribu, lalu ada orang yang berpengalaman memperkirakannya hanya seharga delapan atau sembilan ribu misalnya. Ini termasuk dalam kategori *ghaban yasir*.

Adapun *ghaban fahisy* adalah *ghaban* yang tidak masuk dalam perkiraan orang yang berpengalaman atau prediksi para ahli yang tahu dengan harga barang, misalnya sesuatu dijual seharga sepuluh ribu misalnya, kemudian ada orang yang berpengalaman mengatakan, "Barang ini hanya seharga lima ribu," lalu ada lagi yang mengatakan seharga enam ribu, dan yang lain mengatakan seharga tujuh ribu. Ini termasuk dalam kategori *ghaban fahisy* karena ia tidak masuk atau tidak diterima dalam prediksi siapa pun. Majalah (materi 165) sesuai dengan pendapat Nashr bin Yahya menentukan batasnya yaitu 5 % untuk transaksi dagang umum, 10 % untuk transaksi hewan, 20 % atau lebih untuk transaksi *'aqar*.

Efek *ghaban* terhadap akad

Ghaban yasir tidak berdampak terhadap akad, maka ia tidak akan menyebabkan terjadinya *fasakh* (pembatalan akad), karena *ghaban* seperti ini sulit untuk dihindari dan banyak terjadi dalam kehidupan sehari-hari dan manusia biasanya bisa menolerirnya. Kalangan Hanafiyyah mengecualikan tiga hal yang membolehkan sebuah akad untuk dibatalkan karena *ghaban yasir* yang disebabkan adanya unsur *tuhmah* (kecurigaan), yaitu:

1. *Tasharruf* seorang *madin* yang *mahjur* disebabkan utangnya yang melilit seluruh hartanya. Apabila ia menjual hartanya atau membeli sesuatu walaupun dengan *ghaban yasir*, para *da'in* memiliki hak untuk membatalkan akad tersebut, kecuali apabila pengakad lain setuju untuk menghilangkan *ghaban* tersebut, karena *tasharruf* seorang *madin* bergantung kepada *ijazah* dari pihak *da'in*, jika mereka membolehkan dan memberi izin maka akad tersebut berlaku dan sah, tapi jika tidak maka akad menjadi batal.
2. *Tasharruf* seorang yang sakit mati. Apabila ia menjual atau membeli sesuatu dengan *ghaban yasir*, pihak *da'in* atau ahli waris (yang akan mewarisi hartanya setelah ia meninggal) memiliki hak untuk menuntut pembatalan *tasharruf* tersebut, kecuali apabila pengakad kedua bersedia untuk menghilangkan *ghaban yasir* tersebut.
3. Seorang *washi* yang menjual harta anak yatim yang ia pelihara dengan *ghaban yasir* kepada orang yang tidak diterima kesaksiannya terhadapnya seperti anak atau istrinya, maka dalam hal ini akad akan batal.

Sementara untuk *ghaban fahisy*, ia berpengaruh terhadap ridha seorang pengakad

1215 *Al-Badaa'i'* 6/30, *ad-Durrul Mukhtaar wa Raddul Muhtaar* 4/166.

sehingga bisa menghilangkannya. Akan tetapi, apakah ia memiliki hak untuk membatalkan akad? Para fuqaha memiliki tiga pendapat dalam masalah ini:

Pendapat pertama dari kalangan Hanafiyyah,[1216] tidak sekadar adanya *ghaban fahisy* saja yang menimbulkan dampak terhadap akad. Maka, tidak boleh mengembalikan objek yang diakadkan atau membatalkan sebuah akad kecuali apabila ada unsur *taghrir* (artinya menyifati barang dengan sifat yang bukan sebenarnya) di dalamnya yang dilakukan oleh salah satu pengakad atau orang lain seperti calo, dan sebagainya.

Pendapat inilah yang diambil oleh Majalah (materi 357), karena *ghaban* yang tidak mengandung unsur penipuan menunjukkan ketidakpengalaman pihak yang menjadi korban *ghaban* dan ketidakhati-hatiannya, dan ia juga tidak bertanya kepada orang yang berpengalaman, tapi ini tidak menunjukan adanya makar atau penipuan dari pihak lain. Adalah hak setiap orang untuk mendapatkan keuntungan selama tidak merugikan orang banyak seperti dalam kasus penimbunan barang. Jika ada unsur penipuan maka orang yang terkena *ghaban* tidak bisa disalahkan, karena ia ridha pada akad adalah berdasarkan tidak adanya *ghaban*, maka apabila terbukti ada *ghaban* berarti unsur ridha tidak terpenuhi.

Kalangan Hanafiyyah membolehkan tiga kondisi untuk dibolehkan adanya pembatalan akad disebabkan *ghaban fahisy* yang tidak memiliki unsur *taghrir*, yaitu harta Baitul Mal, harta wakaf dan harta orang-orang *mahjur* disebabkan usianya kecil, gila, atau dungu. Kalau harta-harta dari orang-orang atau lembaga tersebut dijual dengan *ghaban fahisy* meskipun tanpa unsur *taghrir*, jual beli yang dilakukan adalah batal (Majalah dalam materi 356).

Pendapat kedua dari kalangan Hanabilah:[1217] *ghaban fahisy* berpengaruh terhadap akad dan membuat akad tidak berlaku, baik ada unsur *taghrir* maupun tidak ada, dan pihak yang terkena *ghaban* diberikan hak untuk membatalkan akad dalam tiga kondisi, yaitu:

1. *Talaqqi ar-rukban*, yaitu seseorang menemui sekelompok pedagang yang membawa barang ke sebuah daerah lalu ia membeli barang tersebut dari mereka sebelum sampai ke daerah yang dituju dan sebelum mereka mengetahui harga di daerah tersebut. Hal ini adalah haram dan merupakan sebuah maksiat. Mereka memiliki hak untuk membatalkan jual beli dengan orang tersebut jika mereka merasa mendapatkan *ghaban fahisy*, berdasarkan sabda Rasulullah saw.,

لاَ تَلَقَّوْا الرُّكْبَانَ

"Jangan kalian menemui para rukban (orang-orang yang ingin menjual barang ke sebuah daerah, penj.)."[1218]

Ini juga merupakan pendapat Syafi'iyyah karena penjelasan tentang adanya *khiyar* dalam kasus ini disebutkan di dalam hadits secara tegas.[1219]

1216 *Ad-Durrul Mukhtaar wa Raddul Muhtaar* 4/166 dan seterusnya.

1217 *Ghaayatul Muntahaa* 2/33, *al-Mughnii* 4/212, 218 dan seterusnya.

1218 Dari Thawus dari Ibnu Abbas r.a. ia berkata, Rasulullah saw. bersabda,

لاَ تَلَقَّوْا الرُّكْبَانَ، وَلاَ يَبِعْ حَاضِرٌ لِبَادٍ

"Jangan temui para rukban dan jangan lakukan jual beli orang kota kepada orang kampung."

Aku bertanya kepada Ibnu Abbas, "Apa maksudnya jangan lakukan jual beli orang kota kepada orang kampung?" Ia menjawab, "Jangan menjadi calo bagi orang kampung itu." *Muttafaq 'alaih*, dan redaksi ini dari al-Bukhari (*Subulus Salaam* 3/20 dan seterusnya).

1219 *Mughnil Muhtaaj* 2/36, *al-Muhadzdzab* 1/292.

2. *An-Najsy*, yaitu menambah-nambah harga suatu barang yang akan dijual tetapi bukan dengan maksud untuk membelinya melainkan untuk mengecoh orang lain. Dalam hal ini, ada *khiyar* (pilihan) untuk si pembeli apabila ia tidak tahu bahwa orang yang menambah-nambah harga itu sebenarnya tidak ingin untuk membeli. Tetapi menurut pendapat yang lebih kuat dalam kalangan Syafi'iyyah, ia tidak memiliki *khiyar*.[1220]
3. *Al-Mustarsil*, yaitu seorang yang tidak tahu harga barang dan tidak pandai menawar lalu ia membeli karena yakin saja dengan amanah si penjual, tetapi setelah itu terbukti bahwa ia mendapat *ghaban* yang *fahisy*, maka ketika itu ia memiliki *khiyar* untuk membatalkan jual beli.

Kalangan Malikiyyah mengatakan, ketiga jenis jual beli ini sah. Akan tetapi, ia haram karena ada larangan yang jelas di dalam sunnah. Si pembeli diberikan hak *khiyar* untuk membatalkan jual beli hanya dalam kasus jual beli *an-Najsy* saja.[1221]

Pendapat ketiga datang dari kalangan Syafi'iyyah:[1222] tidak ada pengaruh *ghaban fahisy* terhadap *tasharruf* baik disertai dengan *taghrir* maupun tidak. Karena, *ghaban* biasanya tidak akan terjadi kecuali karena *taqshir* (ketidakhati-hatian atau kekurangtelitian) dari orang yang terkena *ghaban*. Seandainya ia bertanya kepada orang yang lebih berpengalaman tentu ia tidak akan terkena *ghaban*.

Undang-undang Madani Suriah dalam materi 130 menjelaskan satu macam saja dari berbagai macam *ghaban* yaitu *ghaban istighlali*. Yang dimaksud *ghaban istighlali* adalah tidak adanya pertimbangan yang matang yang dipicu oleh ketidaktahuan atau kesukaan yang berlebihan terhadap sesuatu yang tidak bisa ditahan pada salah seorang pengakad, lalu pengakad yang lain memanfaatkan kondisi kejiwaan tersebut. Dalam jual beli *'aqar* pada materi 1/393, *ghaban* akan dihitung jika lebih dari seperlima. Sebagai dampaknya, akad tersebut berpotensi untuk dibatalkan jika pihak yang terkena *ghaban* mengangkat kasusnya dalam tempo satu tahun dari tanggal akad. Setiap yang berpotensi untuk dibatalkan (pembatalan relatif) berarti ia juga bisa menerima pembolehan (*ijazah*) dari pihak yang memiliki maslahat dalam pembatalan tersebut.

3. SYARAT-SYARAT AKAD

Di atas telah kita ketahui empat unsur akad yang paling mendasar, yaitu *shighat* akad, dua pengakad, objek (*mahall*) akad dan tujuan utama dari akad. Di samping itu, akad juga membutuhkan empat syarat yang mesti terpenuhi yaitu syarat *in'iqad*, syarat sah, syarat *nafadz*, dan syarat *luzum*. Secara umum, yang dituju dari syarat-syarat ini adalah mencegah terjadinya perselisihan di antara manusia, menjaga kemaslahatan kedua pengakad, meniadakan unsur *gharar* (kemungkinan-kemungkinan), dan menghindari kerugian atau mudharat disebabkan karena ketidaktahuan.

Yang dimaksud dengan syarat adalah sesuatu yang adanya sesuatu yang lain bergantung kepadanya, dan ia di luar dari hakikat sesuatu tersebut,[1223] seperti *thaharah* (ber-

---

1220 *Mughnil Muhtaaj* 2/37, *al-Muhadzdzab* 1/291.

1221 *Al-Qawaaniin al-Fiqhiyyah* hlm. 264, *asy-Syarhul Kabiir* karya ad-Dardir 3/67-70, *asy-Syarhush Shaghiir* 3/87. Untuk larangan tentang *talaqqi rukban* terdapat di dalam shahih Bukhari dan Muslim, sebagaimana dijelaskan di atas. Sementara, larangan untuk *an-Najsy* terdapat di dalam musnad Ahmad dan *Syaikhan* dari Ibnu Umar, "Nabi saw. melarang jual beli *an-Najsy*."

1222 *Mughnil Muhtaaj* 2/36.

1223 Adapun rukun sebagaimana yang telah kita ketahui, menurut Hanafiyyah adalah sesuatu yang adanya sesuatu yang lain bergantung kepadanya, dan ia merupakan bagian dari hakikat sesuatu itu, seperti ruku' merupakan rukun dalam shalat karena ia merupakan bagian dari shalat, membaca al-Faatihah di dalam shalat adalah rukun karena ia adalah bagian dari hakikat shalat, *ijab* dan *qabul* di dalam akad adalah rukun karena keduanya merupakan bagian dari hakikat akad.

suci) untuk shalat adalah syarat, dan ia adalah sesuatu yang di luar dari hakikat shalat, hadirnya dua orang saksi di dalam akad pernikahan adalah syarat dalam akad nikah, menentukan dua *'iwadh* (barang dan uang) dalam jual beli atau potensi barang yang dijual untuk bisa dimiliki adalah syarat dalam akad jual beli, biasanya barang diserahkan atau *ahliyyah* pengakad untuk mengadakan akad adalah syarat dalam jual beli, karena masing-masing hal tersebut bukanlah bagian dari hakikat akad.[1224]

Para fuqaha membagi syarat dipandang dari sumbernya menjadi syarat *syar'i* dan syarat *ja'li*. Syarat *syar'i* adalah syarat yang diwajibkan oleh syariat, maka ia mesti ada untuk terjadinya sebuah akad, dan akad tidak akan ada kecuali jika syarat ini ada. Inilah yang akan dibahas di sini, seperti pensyaratan kelayakan pengakad untuk mengadakan akad dan sebagainya.

Sementara, syarat *ja'li*[1225] adalah syarat yang dibuat oleh pengakad atas kehendaknya untuk mencapai tujuan tertentu dalam akad. Syarat ini bisa digandengkan dengan akad atau digantungkan kepadanya seperti menggantungkan *kafalah* dan talak, misalnya, "Jika *madin*-mu bepergian hari ini maka aku yang menjadi *kafil* (penjamin) piutangmu," "Jika engkau lakukan ini maka engkau langsung tertalak," dan juga seperti kaitan atau *iltizam* lainnya yang dibuat oleh kedua pengakad dalam akad mereka. Hal ini sudah saya bahas dalam pembahasan tentang kebebasan pengakad dalam membuat syarat.

a. *Syarat-Syarat* In'iqad

Yang dimaksud dengan syarat-syarat *in'iqad* adalah syarat-syarat yang mesti ada untuk membuat akad terjadi dalam pandangan syariat, kalau syarat ini tidak ada maka akad menjadi batal. Syarat-syarat *in'iqad* ini ada dua: syarat-syarat umum dan syarat-syarat khusus. Syarat-syarat umum adalah syarat-syarat yang mesti terpenuhi pada setiap akad. Sementara syarat-syarat khusus adalah syarat-syarat yang mesti ada pada beberapa akad saja seperti disyaratkannya saksi dalam akad nikah, sehingga nikah tidak akan terjadi kecuali dengan adanya dua orang saksi. Tanpa syarat ini, akad menjadi batal. Juga, seperti disyaratkan adanya penyerahan dalam akad-akad *'aini* (benda) yaitu hibah, *i'arah*, *ida'*, *qardh* dan *rahn*, sehingga tidak akan sempurna akad kecuali dengan menyerahkan objek akad, kalau tidak maka akad menjadi batal. Juga, seperti tidak bolehnya menggantungkan akad terhadap syarat dalam *mu'awadhah* dan kepemilikan seperti jual beli, hibah dan *ibra'*, karena penggantungan justru akan membatalkannya.

Syarat-syarat umum dari *in'iqad* adalah syarat-syarat yang dituntut dalam *shighat* akad, pengakad dan objek akad; akad tidak terlarang secara syariat dan berguna. Syarat-syarat *shighat*, pengakad dan objek akad telah saya jelaskan sebelumnya sehingga tidak perlu diulang lagi di sini. Yang dimaksud dengan syarat bahwa akad tidak terlarang secara syariat adalah tidak ada nash syariat yang mengatakan bahwa ia batal seperti menyumbang dari harta anak kecil yang *qashir* atau menjual hartanya dan mengalami *ghaban fahisy*. Oleh karena itu, tidak sah hibah dari harta seorang yang *qashir* dari siapa pun hibah itu, baik dari walinya atau dari anak kecil itu sendiri. Dalam hal ini akad menjadi batil meskipun diberikan *ijazah* (pembolehan) oleh anak kecil itu setelah ia baligh karena sesuatu yang batil tidak menerima pembolehan.

Contoh lain, menyewa seseorang untuk melakukan perbuatan maksiat, melakukan tin-

1224 *Mir'atul Ushuul* oleh Munla Khasru 2/339.

1225 Dinamakan dengan *ja'li* (menjadikan) karena pengakadlah—bukan syariat—yang menjadikannya sebagai syarat untuk membatasi akad atau untuk digantungkan padanya ketika akad memiliki *khiyar*.

dak kriminal, atau menjual narkoba. Contoh lain, jual beli *gharar* (*gharar wujud*) yaitu menjual sesuatu yang memiliki kemungkinan ada dan tidak ada, artinya objek yang diakadkan bisa jadi ada dan bisa jadi tidak ada, seperti menjual susu yang masih di dalam tubuh hewan, wol yang masih di punggung domba, permata di dalam dasar lautan, janin di dalam perut, ikan di dalam air, burung di udara sebelum ditangkap, jual beli *dharbah qanish* yaitu seorang penjual berkata, "Saya jual ikan sebanyak yang dikeluarkan oleh jaring ini dalam satu kali pukulan," jual beli *dharbah gha'ish* yaitu seorang penjual berkata, "Saya akan menyelam satu kali, berapa pun permata yang saya dapatkan maka saya jual padamu dengan harga segini."

Contoh lain, jual beli *madhamin* (bakal janin yang masih di dalam tubuh pejantan), *malaqih* (yang ada di perut betina), *mulamasah, munabadzah, ilqa' hashah* (melempar batu) yaitu si pembeli atau penjual apabila menyentuh barang yang dijual, atau si penjual yang melemparkannya kepada pembeli atau sebaliknya pembeli yang melemparkan batu kepada penjualnya maka terjadilah akad. Jadi, dalam kasus seperti ini barang yang dijual tidak diketahui zat dan ukurannya. Di samping itu, ada larangan yang tegas terhadap jual beli seperti ini sebagaimana disebutkan sebelumnya. Jual beli ini dikenal luas di masa jahiliah, dan jual beli ini batil, artinya *gharar wujud* (tidak adanya kejelasan pada barang dan ukurannya) akan membuat jual beli batal.

Kesimpulannya, larangan dari syariat[1226] terkadang disebabkan cara akad seperti jual beli *gharar*, atau disebabkan objek akad seperti menjual narkoba dan menyewa untuk melakukan kemaksiatan, atau disebabkan oleh tujuan akad seperti menghibahkan harta anak yang masih *qashir* dan interaksi dengan emas dalam undang-undang Suria dan Mesir.[1227]

Tentang syarat bahwa akad mesti bermanfaat,[1228] maksudnya adalah akad bisa mewujudkan maslahat yang logis. Akad *rahn* (jaminan) misalnya, tidak sah jika *muqabil*-nya (imbalan atau upahnya) berbentuk amanah seperti *wadi'ah* (titipan), karena sesuatu yang dijamin mestilah sesuatu yang *madhmun* (dapat diganti),[1229] karena menerima jaminan bersifat *madhmun* maka mestilah padanannya sesuatu yang bersifat *madhmun* juga, sementara *wadi'ah* (titipan) dan semisalnya bersifat amanah bukan *madhmun*. Maka, tidak sah akad antara dua orang untuk tidak bekerja dalam bidang perdagangan misalnya, karena hal tersebut bertentangan dengan prinsip kebebasan ekonomi setiap orang, dan menjaga kebebasan ini merupakan salah satu sistem global dalam Islam.

Demikian juga, tidak sah mengadakan akad untuk sesuatu yang wajib terhadap seorang manusia, misalnya kesepakatan (dalam bentuk akad) untuk tidak melakukan perbuatan kriminal, menyewa seseorang untuk melakukan kewajiban-kewajiban agama seperti shalat dan membaca Al-Qur'an,[1230] menyewa istri

1226 Sebagai catatan, larangan dari syariat menurut Hanafiyyah bisa jadi dampaknya adalah batal atau tidak sahnya sebuah akad dan bisa jadi dampaknya adalah *fasad* artinya ia sah tapi ada cacat.

1227 *Al-Madkhal al-Fiqhi* oleh Prof. az-Zarqa` pasal 167.

1228 Referensi sebelumnya pasal 169.

1229 Amanah adalah sesuatu yang tidak diganti apabila rusak atau hilang (artinya tidak diberikan gantinya) kecuali ada unsur *ta'addi* (kezaliman) atau ketidakhati-hatian dalam menjaganya. Sementara, *madhmun* adalah sesuatu yang mesti diganti apabila rusak atau hilang apa pun sebab rusak atau hilangnya.

1230 Namun, kalangan Hanafiyyah abad-abad terakhir, begitu juga Malikiyyah dan Syafi'iyyah memfatwakan boleh menerima upah dalam melakukan syiar-syiar agama seperti adzan, qamat, menjadi imam dalam shalat jumat dan jamaah, serta mengajarkan Al-Qur'an karena ada kebutuhan untuk itu. Hal ini dibolehkan karena dikhawatirkan tidak ada seorang pun yang bersedia melakukannya, sehingga syiar-syiar tersebut tidak akan berjalan (*Tabyiinul Haqaa'iq* 5/124, *al-Badaa'i'* 4/191 dan seterusnya, *Bidaayatul Mujtahid* 1/221, *Mughnil Muhtaaj* 2/344, *al-Muhadzdzab* 1/398.

untuk melakukan tugas-tugas rumah tangga atau menyusukan anaknya, karena semua itu adalah kewajibannya dalam agama.

b. Syarat-Syarat Sah

Yang dimaksud syarat-syarat sah adalah segala sesuatu yang disyaratkan agar sebuah akad mempunyai efek secara syariat. Jika syarat tersebut tidak ada maka akad menjadi *fasid* dan cacat pada salah satu bagiannya meskipun akad itu sendiri ada dan terjadi. Mayoritas syarat sah bersifat khusus untuk setiap akad. Dalam akad jual beli misalnya, menurut Hanafiyyah disyaratkan tidak boleh mengandung salah satu dari enam cacat yaitu *jahalah* (ketidakjelasan barang), *ikrah* (pemaksaan), *tawqit* (hanya bersifat sementara), *gharar* (*gharar* sifat), *dharar* (mudharat) dan syarat yang *fasid*.[1231]

Jahalah; yang dimaksud adalah *jahalah fahisyah* yang akan menyebabkan timbulnya perselisihan yang sulit dicari solusinya, karena alasan kedua belah pihak sama-sama bersandarkan kepada *jahalah*. *Jahalah* ini ada empat macam: *jahalah* barang yang dijual atau harga (baik jenis, macam, atau nilai), *jahalah* batas pelunasan, *jahalah* masa *khiyar syarat*, dan *jahalah* sarana-sarana *tawtsiq* (sarana untuk lebih memperkuat dan mempertegas akad) seperti menunjuk seorang *kafil* (penjamin).

Adapun *ikrah* (pemaksaan) dengan kedua macamnya; *mulji'* dan *ghair mulji'*, bisa merusak akad menurut mayoritas Hanafiyyah. Tetapi menurut Zufar, ia hanya menjadikan akad bersifat *mauquf*. Hal ini telah dijelaskan secara lebih rinci sebelumnya.

Tentang *tawqit*; yang dimaksud adalah memberi batas jual beli selama satu bulan atau satu tahun, dan ini akan merusak akad karena kepemilikan terhadap benda tidak bisa diberi tempo tertentu. Ia juga merusak akad nikah jika ada tempo untuk masa tertentu, karena pernikahan itu disyariatkan memiliki sifat *ta'bid* (selamanya).

Tentang *gharar* sifat; hal ini seperti menjual seekor sapi dengan syarat ia diperah satu liter misalnya. Ini adalah jual beli yang *fasid* karena jumlah perahan yang disebutkan sulit dibuktikan, karena ia boleh jadi kurang. Sementara, yang dimaksud dengan *gharar wujud* adalah barang yang dijual memiliki kemungkinan ada dan kemungkinan tidak ada, dan ini juga membuat akad menjadi batal sebagaimana dijelaskan sebelumnya.

Tentang *dharar*; hal ini seperti menjual tembok tertentu dari sebuah bangunan yang sudah berdiri, padahal tembok tersebut tidak mungkin bisa diserahkan kecuali dengan menghancurkan tembok di sekitarnya, atau seperti menjual sehasta baju yang kalau dibagi akan merusak baju tersebut.

Tentang syarat *fasid*; menurut Hanafiyyah [1232] adalah setiap syarat yang mengandung keuntungan untuk salah satu pengakad, tetapi tidak pernah dikenal oleh manusia dalam akad jual beli, seperti menjual mobil dengan syarat ia bisa menggunakannya selama sebulan setelah dijual, menjual rumah dengan syarat ia bisa menempatinya selama masa tertentu, atau menjual sesuatu dengan syarat ia dipinjamkan sejumlah uang. Hukumnya adalah jual beli seperti ini merusak akad jual beli dan akad-akad *mu'awadhah maliyyah* lainnya, tetapi ia tidak berpengaruh pada akad-akad jenis lain (selain *mu'awadhah maliyyah*) sebagaimana dijelaskan sebelumnya dalam pembahasan kebebasan pensyaratan.

Demikian juga, disyaratkan dalam jual beli adanya kesamaan dalam segi jumlah antara dua *badal* (yang dimaksud adalah barang

---

1231 *Raddul Muhtaar* 4/6, *Fathul Qadiir* 5/219, *al-Badaa'i'* 7/188.
1232. *Ad-Durrul Mukhtaar* 4/127.

dan uang) dan kesamaan *taqabudh* (barang yang diterima) dalam dua *'iwadh* dalam transaksi harta-harta yang bersifat riba,[1233] seperti *naqdan* yaitu emas dan perak, bijian-bijian seperti *hinthah*, dan *sya'ir* (keduanya adalah jenis gandum). Disyaratkan juga, barang yang bersifat *manqul* (bergerak) sudah diterima sebelum ada *tasharruf* dari pembeli kepada pihak lain.

c. *Syarat-Syarat* Nafadz *(Berlaku)*

Untuk berlakunya sebuah akad, ada dua syarat yang mesti dipenuhi:[1234]

Pertama, al-milk (kepemilikan) dan *al-wilayah. Al-milk* adalah kepemilikan terhadap sesuatu dan si pemilik mampu untuk melakukan *tasharruf* ketika tidak ada penghalang secara syariat. Artinya, si pemilik memiliki kebebasan untuk melakukan *tasharruf* dan kemandirian untuk memanfaatkan sesuatu, kecuali jika ada penghalang yang menghalanginya seperti kegilaan, *safah* (dungu), kanak-kanak, atau belum *mumayyiz*. Sementara, *al-wilayah* adalah kewenangan yang bersifat syar'i untuk sah dan berlakunya sebuah akad. *Wilayah* bisa bersifat *ashliyyah* yaitu seseorang melakukan urusannya sendiri secara mandiri, dan bisa bersifat *niyabiyyah* yaitu seseorang melakukan urusan orang lain yang tergolong kategori *naqish ahliyyah* (memiliki *ahliyyah* yang tidak sempurna), baik dalam bentuk pewakilan dari si pemilik seperti seorang wakil maupun pewakilan dari syariat seperti para wali (bapak atau kakek) dan para *washi* (*washi* bapak, kakek, atau seorang hakim).

Efek dari syarat ini adalah objek akad mestilah milik si pengakad. Jika objek tersebut bukan miliknya, misalnya ia seorang *fudhuli*, maka akad tidak berlaku atau *mauquf* (bergantung) kepada pembolehan dari si pemilik apabila ia menjualnya atas nama si pemilik itu sendiri. Adapun jika ia menjualnya atas namanya sendiri bukan atas nama pemiliknya, jual beli tersebut menjadi batal. Imam Syafi'i dan Ahmad menjadikan kepemilikan dan *wilayah* sebagai salah satu syarat *in'iqad*. Maka, *tasharruf* seorang *fudhuli* adalah batal sebagaimana dijelaskan sebelumnya.

Kedua, di dalam objek akad tidak ada hak selain hak pengakad. Jika ada hak orang lain di dalamnya maka akad bersifat *mauquf* dan tidak *nafidz* (berlaku). Hak orang lain yang ada dalam objek akad ini memiliki tiga bentuk:[1235]

1. Hak orang lain itu berhubungan dengan zat dari objek yang diakadkan, seperti menjual milik orang lain, atau seorang yang sakit mati menyumbang lebih dari sepertiga hartanya (dalam kasus ini ada hak ahli waris di dalam harta tersebut), maka akad tersebut bergantung kepada *ijazah* (pembolehan) dari ahli waris.
2. Hak tersebut berhubungan dengan sifat harta pada objek yang diakadkan dan bukan pada zatnya, seperti seorang *madin* yang tidak sedang dalam status *mahjur 'alaih* (dilarang melakukan berbagai *tasharruf*) melakukan *tasharruf* yang membahayakan kepentingan para *da'in* di mana harta mereka berhubungan dengan sifat harta yang ada pada harta si *madin* untuk kepentingan pelunasan piutang-piutang mereka, namun tidak berhubungan dengan zat harta itu secara langsung. Seandainya si *madin* memberikan harta yang lain untuk melunasi hak-hak para *da'in* maka *tasharruf*-nya yang bersifat *mauquf* kepada pembolehan dari para *da'in* tersebut akan langsung berlaku.
3. Hak tersebut berhubungan dengan kelayakan *tasharruf* itu sendiri dan bukan

1233 Maksud dari harta yang bersifat riba adalah aktivitas riba sering terjadi pada harta-harta jenis ini, *penj.*.

1234 *Ad-Durrul Mukhtaar wa Raddul Muhtaar* 6/104, 4, *al-Badaa'i'* 5/155.

1235 *Ad-Durrul Mukhtaar* 4/146, *al-Madkhal al-Fiqhi* karya Prof. az-Zarqa' pasal 4/194.

dengan objek akad, seperti *tasharruf* seorang yang *naqish ahliyyah* dan berstatus *mahjur* baik *al-hajr* secara syar'i karena ia masih kecil seperti seorang yang *mumayyiz*, maupun *al-hajr* secara hukum karena kedunguan atau utang yang menutupi seluruh hartanya. Seorang yang *naqish ahliyyah* tidak bisa melakukan *tasharruf* pada hartanya, dan *tasharruf* yang ia lakukan bergantung kepada pembolehan dari walinya yang syar'i seperti bapak, kakek, atau *washi*. Jika walinya membolehkan maka *tasharruf*-nya berlaku, dan jika walinya menolak maka *tasharruf*-nya batal. Sebagaimana halnya adanya hak orang lain (selain pengakad) pada objek akad akan menghalangi berlakunya sebuah *tasharruf*, ada juga penghalang yang lain untuk berlakunya sebuah *tasharruf* yaitu *ikrah* (pemaksaan).

d. *Syarat-Syarat* Luzum

Secara prinsip akad itu bersifat *luzum* (mengikat). Agar sebuah akad seperti jual beli dan penyewaan mengikat, akad tersebut disyaratkan tidak memiliki *khiyar* (opsi) apa pun yang memungkinkan salah satu pengakad untuk membatalkan akad. *Khiyar* ini bisa berasal dari syarat yang dibuat oleh pengakad dan bisa juga dari pewajiban oleh syariat.[1236] Jika dalam sebuah akad terdapat *khiyar* seperti *khiyar syarat*, *khiyar 'aib*, dan *khiyar ru'yah*, maka akad menjadi tidak *lazim* (mengikat) terhadap orang yang memiliki *khiyar*. Orang ini bisa membatalkan akad atau meneruskannya, kecuali jika terjadi sesuatu yang menghalanginya sebagaimana akan dijelaskan nanti dalam pembahasan tentang *khiyar*. Akad yang mengandung *khiyar* ini disebut akad *ghair lazim* (akad yang tidak mengikat).

4. Efek-Efek Akad

Setiap akad memiliki efek khusus dan efek umum.[1237]

Efek secara khusus adalah hukum akad. Hukum akad adalah efek asli atau mendasar terhadap akad, atau tujuan inti dan utama yang dituju dari sebuah akad seperti pemindahan kepemilikan dalam akad jual beli dan akad hibah, kepemilikan terhadap manfaat dalam akad penyewaan dan peminjaman, kehalalan berhubungan suami-istri dalam akad nikah, hak menahan barang yang dijamin dalam akad *rahn* (penjaminan), penyerahan *tasharruf* dalam akad *wakalah*, dan sebagainya. Hukum asli dari akad ini disebut juga *maudhu'* akad sebagaimana dijelaskan sebelumnya dalam pembahasan *as-sabab*.

Ada perbedaan antara hukum asli akad dengan *iltizam*. *Iltizam* adalah kondisi di mana seseorang dibebankan untuk melakukan sesuatu atau untuk tidak melakukan sesuatu. Contoh pertama: menyerahkan barang yang dijual dan membayar harga dari barang yang dibeli. Contoh kedua: tidak berlaku aniaya terhadap jiwa dan harta orang lain dan tidak menggunakan barang yang dititipkan.

Sumber dari *iltizam* bisa jadi dari syariat seperti memberikan nafkah kepada karib-kerabat dan bisa jadi dari akad seperti *iltizam* untuk membayar sewa atau harga barang yang dibeli, dan terkadang sumbernya bukan akad tapi perbuatan yang merugikan seperti mengganti barang yang dirusak atau dihilangkan.

Hukum akad asli tercipta secara otomatis dengan ketentuan syariat ketika akad yang dilakukan sudah sah secara syariat. Jadi, ia tidak membutuhkan pengaplikasian (*tanfidz*). Setelah akad jual beli sah yang dilakukan kepemilikan pun langsung berpindah kepada pembeli. Demikian juga dengan hukum akad-akad yang

---

1236 *Hasyiyah* Ibnu Abidin 4/6.

1237 Lihat *al-Madkhal al-Fiqhi* karya Prof. az-Zarqa' pasal 193 dan seterusnya.

lain. Sementara, *iltizam* butuh kepada pengaplikasian (*tanfidz*) karena ia berbentuk pembebanan terhadap seseorang untuk kepentingan orang lain. Jadi, meskipun kepemilikan barang telah berpindah kepada pembeli ketika jualbeli telah sah dilakukan, namun dampak dari hal tersebut membutuhkan pengaplikasian *iltizam* dari penjual yaitu penjual menyerahkan barang kepada si pembeli.

Iltizam terkadang merupakan konsekuensi dari akad itu sendiri yaitu *iltizam* yang diatur oleh syariat sebagai efek dari akad yang ditentukan oleh syariat, seperti *iltizam* untuk menyerahkan barang yang dijual dan menggantinya apabila ada cacat, *iltizam* untuk membayar harga atau upah, dan sebagainya. *Iltizam* terkadang disyaratkan oleh pengakad seperti syarat boleh menggunakan barang yang dijual untuk beberapa waktu setelah dijual, mengantarkan barang ke rumah pembeli, membayar sewa di muka, dan sebagainya. Adapun efek secara umum adalah efek yang sama pada setiap akad atau mayoritas akad yaitu hukum dan hasil. Akad memiliki dua efek umum yaitu *nafadz* (berlaku), *ilzam* dan *luzum* (dua terakhir memiliki makna yang berdekatan yaitu mengikat, *penj.*).

Nafadz adalah berlakunya hukum akad asli semenjak sahnya, artinya efek-efek akad secara khusus serta hasil-hasil yang terjadi dari akad itu langsung muncul setelah diadakannya akad. *Nafadz* akad jual beli misalnya adalah berpindahnya kepemilikan barang dan harga segera setelah selesainya akad dan pengharusan kepada kedua pihak untuk mengaplikasikan semua *iltizam* seperti menyerahkan barang, menerima harga dan jaminan terhadap aib (cacat) jika terdapat cacat pada barang.

Nafadz akad nikah artinya adalah penghalalan hubungan suami-istri segera setelah akad terjadi dan memberlakukan semua hak dan *iltizam* yang diciptakan oleh akad tersebut seperti *iltizam* suami untuk memberi nafkah dan tanggung jawab istri untuk patuh secara syariat.

Lawan dari *nafadz* adalah *tawaqquf*, sehingga ada akad yang *nafidz* dan ada sebaliknya yaitu *mauquf*. Ada tujuh jenis akad yang bersifat *mauquf*, yaitu akad orang yang dipaksa, akad orang yang *mumayyiz*, akad orang yang *safih* (dungu) dan berstatus *mahjur*, akad orang yang berutang dan utangnya menutupi seluruh hartanya, sumbangan (baik berupa hibah, sedekah dan sebagainya, *penj.*) orang yang sedang dalam kondisi sakit mati, akad seorang *fudhuli*, dan *tasharruf* orang yang murtad dari Islam. Seluruh akad yang dilakukan oleh orang yang murtad—ketika ia murtad—bersifat *mauquf* menurut Abu Hanifah. Jika ia kembali kepada Islam maka akadnya langsung *nafidz*. Jika ia meninggal, terbunuh, atau bergabung ke dalam *darul harb* (daerah musuh) dan hakim menetapkan bahwa ia memang telah bergabung ke sana maka seluruh akadnya batal.

Ilzam, pengertian umumnya secara bahasa adalah pengharusan mengaplikasikan seluruh *iltizam* akad, sebagai bentuk pengamalan dari firman Allah SWT,

"Wahai orang-orang yang beriman! Penuhilah janji-janji...." **(al-Maa'idah: 1)**

Pengertian khususnya secara fiqih adalah menciptakan *iltizam* yang sepadan dan jelas untuk kedua pengakad sebagaimana dalam jual beli, atau menciptakan *iltizam* tertentu untuk salah seorang pengakad sebagaimana dalam janji untuk diberi hadiah, dan ini termasuk di antara efek dari akad.

Ada perbedaan antara *ilzam* dengan *luzum*. *Luzum* adalah tidak bisanya sebuah akad diba-

talkan kecuali dengan adanya saling setuju. Saling setuju untuk membatalkan akad disebut dengan *iqalah*. Menurut Hanafiyyah dan Malikiyyah, sifat *luzum* melekat pada sebuah akad segera setelah akad terjadi secara sempurna. Pendapat inilah yang diambil oleh undang-undang dan yang diterapkan oleh pengadilan. Menurut Syafi'iyyah dan Hanabilah, sifat *luzum* tidak melekat pada akad kecuali setelah berakhirnya majelis akad dengan berpisah badannya kedua pengakad untuk mengamalkan prinsip *khiyar majlis* yang disebutkan di dalam sunnah. Hal ini akan dijelaskan nanti dalam pembahasan tentang *khiyar*.

5. Penggolongan Akad

Akad memiliki pembagian yang bermacam-macam sesuai dengan sisinya yang berbeda-beda. Pembagian yang paling utama adalah akad dilihat dari sisi diakui atau tidaknya oleh syariat. Pembagian selanjutnya, akad dilihat dari sisi *musammah* (disebutkan) atau *ghair musammah* (tidak disebutkan), dilihat dari sisi tujuan dan sasaran akad, dilihat dari sisi apakah akad itu berbentuk benda (*'aini*) atau bukan benda dan dilihat dari sisi berhubung atau tidaknya akad dengan efeknya.

a. *Dilihat dari Sisi Diakuinya Akad oleh Syariat*

Dari sisi sifat yang diberikan oleh syariat kepadanya berdasarkan sejauh mana ia memenuhi rukun dan syarat, akad terbagi kepada *shahih* (sah) yang memiliki dampak dan *ghair shahih* (tidak sah) yang tidak memiliki dampak secara syariat.

Akad *shahih* (akad yang sah) adalah akad yang memenuhi unsur-unsur pokok (yaitu *shighat*, dua pengakad, objek akad, dan tujuan akad) dan syarat-syaratnya secara syariat. Dengan terpenuhinya semua itu, akad sudah layak mendapat hukum syar'i dan efek-efek yang juga syar'i. Akad *shahih* ini didefinisikan oleh Hanafiyyah dengan: akad yang disyariatkan pada asal dan sifatnya.[1238]

Hukum akad *shahih* adalah efeknya berlaku dengan segera. Jual beli yang muncul dari seorang yang *ahliyyah*-nya sempurna terhadap harta yang *mutaqawwim* secara syariat dan untuk tujuan yang dibenarkan oleh syariat akan langsung berdampak pada berlakunya kepemilikan barang untuk si pembeli dan harga untuk si penjual segera setelah selesainya *ijab* dan *qabul* apabila tidak ada *khiyar* dalam jual beli tersebut.

Akad *ghair shahih* (tidak sah) adalah akad yang salah satu unsur pokoknya atau salah satu syaratnya tidak terpenuhi. Hukumnya adalah tidak ada efek terhadap akad ini seperti jual beli bangkai, darah, khamr, dan babi, juga seperti jual beli yang dilakukan oleh orang yang tidak memiliki *ahliyyah*. Akad *ghair shahih* ini menurut mayoritas fuqaha selain Hanafiyyah mencakup akad yang batal dan *fasid*. Kedua akad terakhir ini sama pengertiannya. Adapun kalangan Hanafiyyah, mereka membagi akad yang tidak sah itu kepada batal dan *fasid*. Masing-masing dari keduanya memiliki pengertian yang berbeda satu sama lain. Tetapi, pembagian itu hanya terbatas pada akad-akad yang bersifat memindahkan kepemilikan atau akad-akad yang mengharuskan adanya *iltizam* yang timbal balik dari kedua pengakad seperti akad jual beli, penyewaan, hibah, *qardh* (peminjaman), *hiwalah*, *syirkah*, *muzara'ah*, *musaqah*, *qismah* dan sebagainya.

Sementara, akad-akad yang tidak bersifat harta seperti *wakalah*, *wishayah* (pewasiatan), dan pernikahan—menurut pendapat yang lebih kuat—serta akad-akad yang bersifat harta

1238 Maksud dari asal akad adalah rukunnya (*ijab* dan *qabul*), dua pengakad dan objek akad. Sementara, sifat akad adalah sesuatu yang di luar dari rukun dan objek akad seperti syarat yang bertentangan dengan *muqtadha* akad atau barang tidak bisa diserahkan. Juga, seperti berharganya sebuah barang yang merupakan sifat yang mengikut kepada akad.

tapi tidak memiliki *iltizam* timbal balik seperti *i'arah* (peminjaman), *ida'* (penitipan), ibadah, dan *tasharruf* yang bersifat personal seperti talak, wakaf, *kafalah*, *iqrar* dan sebagainya, semua akad ini tidak berbeda antara *fasid* dan batil.

1) Sumber Perbedaan Pendapat antara Hanafiyyah dan Mayoritas Ulama

Dasar perbedaan pendapat antara kalangan Hanafiyyah dengan yang lain berawal dari sebuah permasalahan *ushul* yaitu dalam memahami efek larangan yang datang dari syariat seperti larangan untuk menjual ikan dalam air karena ada unsur *gharar*, larangan mengadakan dua penjualan dalam satu transaksi, pengharaman jual beli khamr, bangkai, babi, dan sebagainya. Apakah larangan tersebut berarti *fasad* (rusaknya) sesuatu yang dilarang, artinya tidak bernilai apa-apa dan sekaligus mendapat dosa, ataukah hanya sebatas berdosa jika dilakukan tapi tetap ada nilainya? Kemudian, apakah sama antara larangan untuk salah satu rukun akad dengan larangan untuk sifat yang datang kemudian pada akad tersebut baik sifat itu melekat padanya maupun tidak?

Mayoritas fuqaha mengatakan,[1239] sesungguhnya larangan dari *asy-Syari'* terhadap sebuah akad mengandung makna bahwa akad tersebut tidak ada nilainya sama sekali dan orang yang melakukannya berdosa, dan tidak ada perbedaan antara larangan terhadap satu rukun dari rukun-rukun akad (*shighat*, *ahliyyah* kedua pengakad, dan objek akad) dengan larangan terhadap sifat yang datang kemudian pada akad yang melekat padanya, berdasarkan sabda Rasulullah saw. yang disebutkan sebelumnya,

مَنْ عَمِلَ عَمَلاً لَيْسَ عَلَيْهِ أَمْرُنَا فَهُوَ رَدٌّ، وَمَنْ أَحْدَثَ فِيْ أَمْرِنَا هَذَا مَا لَيْسَ مِنْهُ فَهُوَ رَدٌّ

"Siapa yang mengerjakan suatu amalan yang tidak berdasarkan ajaran kami maka amalan itu tertolak, dan siapa yang mengada-ada hal yang baru dalam agama ini sesuatu yang bukan bagian darinya maka hal itu juga akan tertolak."

Berdasarkan hal ini, apabila dilakukan sebuah akad yang dilarang maka akad itu batal atau *fasid* (rusak) dan tidak memiliki efek apa-apa, karena larangan dari syariat tersebut membuatnya tidak legal secara syariat atau tidak ada sama sekali. Dan apabila larangan itu berkaitan dengan sifat, larangan itu juga berlaku untuk yang disifatkan.

Kalangan Hanafiyyah[1240] mengatakan, boleh jadi larangan dari *asy-Syari'* terhadap sebuah akad maknanya adalah berdosanya orang yang melakukannya, dan bukan pembatalan terhadap akad itu. Mesti dibedakan antara larangan yang mengacu kepada asal akad (artinya karena ada masalah pada *shighat*, pengakad, atau objek) yang menyebabkan batalnya akad, tidak adanya akad secara syariat dan tidak ada efek yang ditimbulkannya, dengan larangan yang mengacu kepada hal lain seperti satu sifat di antara sifat-sifat akad yang melekat padanya, di mana larangan seperti ini hanya berarti batalnya sifat tersebut dan tidak sampai berdampak kepada batalnya akad secara mendasar, karena akad telah memenuhi unsur-unsur utama akad sehingga akad tersebut hanya bersifat *fasid* saja.

Jual beli yang dilakukan oleh orang yang tidak memiliki *ahliyyah*, jual beli sesuatu yang

---

1239 *Bidaayatul Mujtahid* 2/166, *al-Mustashfaa* 1/61, *al-Ihkaam* karya al-Amidi 1/68, *Syarh Jam' al-Jawaami'* karya al-Mahalli, *al-Madkhal ilaa Madzhab Ahmad* hlm. 69, *al-Ibhaaj* 1/44.

1240 *Mir'atul Ushuul* 2/289, *Kasyful Asrar* hlm. 258, *Raddul Muhtaar* karya Ibnu Abidin 4/104.

bukan harta (secara syariat) seperti bangkai, jual beli harta yang tidak bersifat *mutaqawwim* seperti khamr, babi, dan ikan dalam air adalah batal, karena delik kesalahannya mengacu kepada pokok akad. Jual beli yang bersifat temporal, mengandung *jahalah* pada harga, atau yang berdampak terjadinya perselisihan dalam akad seperti dua jual beli dalam satu transaksi adalah *fasid*, karena delik kesalahannya mengacu kepada satu sifat di dalam akad yang terpisah dari hakikat, zat, dan rukun-rukunnya.

Apabila larangan itu disebabkan oleh sesuatu yang berdekatan dengan akad tetapi tidak melekat padanya dan bukan pula syarat di dalam akad, hukum akad tersebut *makruh*. Karena, ia dilakukan dalam kondisi tersebut seperti jual beli ketika adzan berkumandang untuk shalat Jumat.

Berdasarkan hal ini, akad *ghair shahih* menurut Hanafiyyah ada dua macam: *batil* dan *fasid*.

2) Akad *Batil*

Akad *batil* adalah akad yang tidak sempurna rukun atau objeknya, atau akad yang tidak disyariatkan pada asal dan sifatnya, misalnya salah satu dari dua pengakad tidak memiliki *ahliyyah* seperti gila dan belum *mumayyiz* atau dari seorang yang *mumayyiz* tetapi pada sesuatu yang murni akan merugikannya, atau *shighat* yang diucapkan tidak benar, atau objek akad tidak memiliki potensi untuk pemberlakuan hukum akad secara syariat seperti menjual sesuatu yang tidak dikategorikan sebagai harta atau sesuatu yang bukan bersifat harta yang *mutaqawwim* seperti khamr, babi, ikan di dalam air, menjual harta milik umum seperti bagian dari jalan umum, bagian dari rumah sakit dan masjid, jual beli di mana harga yang digunakan sama sekali bukan harta seperti bangkai[1241] atau sesuatu yang bersifat *mubah* (milik umum). Dalam akad nikah adalah seperti mengadakan akad nikah terhadap salah satu mahram (orang yang haram dinikahi, *penj.*), atau wanita yang belum berakhir masa *'iddah*-nya, atau wanita yang punya suami. Semua akad ini adalah batil.

Status akad *batil*: akad ini sama sekali tidak sah, meskipun secara lahir ada bentuknya. Maka, tidak ada efek secara syariat dari akad ini, dan ia tidak bisa memindahkan kepemilikan karena ia dianggap tidak ada sama sekali.

3) Akad *Fasid*

Adapun akad *fasid*[1242] adalah akad yang disyariatkan pada asalnya tetapi tidak pada sifatnya, artinya akad ini muncul dari seorang yang memiliki *ahliyyah*, objeknya berpotensi untuk menerima hukum akad secara syariat, *shighat*-nya benar tetapi terdapat satu sifat yang terlarang secara syariat seperti jual beli sesuatu yang bersifat *jahalah fahisyah*, misalnya menjual sebuah rumah dari beberapa rumah atau satu mobil dari beberapa mobil tanpa penjelasan rumah dan mobil yang mana. Juga, seperti melakukan dua jual beli dalam

---

1241 Apabila *fasad* berasal dari barang maka jual beli tersebut adalah *batil*, seperti jual beli khamr, babi, bangkai, dan darah. Tetapi jika *fasad* berasal dari harga; jika harga itu adalah harta menurut sebagian orang seperti khamr dan babi maka jual beli itu *fasid*. Dan jika harga itu bukan harta sama sekali seperti bangkai dan darah, jual beli itu *batil*.

1242 *Fasad* adalah tingkatan yang berada antara *batil* dan *shahih*. Istilah ini tidak ada padanannya dalam undang-undang. Sementara, *batil* mutlak sama dengan batil dalam istilah undang-undang. Adapun *batil nisbi* terkadang sama dengan akad *mauquf*, yaitu dalam kondisi pengakad tidak memiliki *ahliyyah*, dan terkadang sama dengan akad *ghair lazim* yaitu dalam kondisi terdapat cacat dalam unsur ridha. Perbedaan ini terjadi karena *batil nisbi* dianggap sah sampai hakim memutuskannya sebagai akad yang batil berdasarkan permintaan dari pihak yang berkepentingan untuk membatalkannya seperti seorang yang menjadi korban *tadlis* (penipuan), tetapi pihak yang memiliki kepentingan juga bisa memberikan *ijazah* (pembolehan) terhadap akad yang *batil nisbi* ini. Adapun *fasid* dalam madzhab Hanafi, adalah akad yang tidak sah dan tidak memiliki efek apa-apa dan mesti dibatalkan baik dengan permintaan salah seorang pengakad atau dengan perantaraan hakim ketika ia mengetahuinya. Hal ini untuk menjaga hukum-hukum syariat dan tak seorang pun bisa memberikan *ijazah* (pembolehan) terhadap akad yang *fasid*..

satu transaksi seperti menjual rumah dengan syarat si pembeli menjual mobilnya, dan seperti menjual harta yang bersifat *mutaqawwim* tetapi harganya adalah sesuatu yang tidak *mutaqawwim* seperti khamr, dan seperti menjual sapi dengan syarat ia hamil.

Status akad *fasid* adalah berlakunya kepemilikan ketika ada *qabdh* (penguasaan terhadap barang) dengan izin dari si pemilik secara tegas atau secara tersirat, seperti si pembeli melakukan *qabdh* di majelis akad di depan penjual dan penjual tidak membantahnya.

Akad *fasid* mesti dibatalkan secara syariat, baik oleh salah seorang pengakad maupun oleh hakim apabila ia mengetahuinya, karena akad ini dilarang secara syariat. Tetapi, akad ini bisa dibatalkan bergantung kepada dua syarat:

Pertama, kondisi objek yang diakadkan tetap seperti sebelum adanya *qabdh* (penguasaan terhadap barang dari si pembeli). Seandainya bentuknya berubah (hilang atau rusak) atau barang itu berupa benang dan telah dijahitkan oleh pembeli, atau gandum dan telah ditumbuknya, atau tepung dan telah dibuatkan roti maka pembatalan tidak mungkin dilakukan.

Kedua, tidak ada hak orang lain di dalamnya. Seandainya pembeli melakukan *tasharruf* untuk pihak lain dengan cara dijual pada orang lain atau dihibahkan dan orang yang dihibahkan telah menerimanya maka pembatalan tidak bisa dilakukan.

4) Akad yang Bersifat *Makruh Tahrim*

Akad *batil* dilarang disebabkan sesuatu yang pokok di dalamnya, sementara akad *fasid* dilarang karena satu sifat yang melekat padanya. Seandainya larangan itu disebabkan oleh satu sifat yang tidak melekat padanya, yaitu sesuatu yang berdekatan dengan yang dilarang, hukumnya *makruh tahrim* menurut Hanafiyyah, dan haram serta menyebabkan dosa menurut mayoritas fuqaha. Di antara akad-akad yang makruh[1243] atau haram tersebut yang disebabkan karena ada unsur *dharar* atau *gharar* di dalamnya meskipun ia sah, adalah sebagai berikut:[1244]

a) *Bai' an-Najsy*

Bai' an-Najsy, yaitu seseorang sengaja menambah harga sebuah barang tetapi tidak bermaksud untuk membelinya selain sekadar untuk meninggikan harganya dan menguntungkan si pemilik barang (penjual). Jual beli ini adalah *makruh tahrim* menurut Hanafiyyah, berdasarkan larangan Nabi saw. dari jual beli *an-Najsy* dalam sabdanya, "*Jangan kalian melakukan jual beli an-Najsy.*"[1245]

Akan tetapi Hanafiyyah mengatakan, jual beli *najsy* ini tidak dimakruhkan, kecuali apabila harga barang itu sudah melebihi harganya yang sesungguhnya. Tetapi apabila belum mencapai harga yang sesungguhnya lalu seseorang menambah harganya, meskipun tidak dengan maksud untuk membeli maka hal tersebut boleh, karena ini satu bentuk membantu untuk keadilan. Jual beli *najsy* ini sah menurut mayoritas ulama, tetapi haram dan tidak ada *khiyar* menurut pendapat Syafi'iyyah. Namun menurut ulama lain, si pembeli berhak mengembalikan barang tersebut apabila tidak ada penghalang untuk mengembalikannya, seperti

1243 *Makruh tahrim* menurut Hanafiyyah adalah sesuatu yang diterangkan oleh dalil yang bersifat *zhanniy* dan mengandung *syubhat*. Dengan demikian ia lebih dekat kepada haram.

1244 Lihat hukum-hukum jual beli ini; referensi Hanafiyyah: *Fathul Qadiir* 5/239 dan seterusnya, *Tabyiinul Haqaa'iq* 4/67 dan seterusnya, *ad-Durrul Mukhtaar* 4/139; referensi Malikiyyah: *Bidaayatul Mujtahid* 2/164-166, 168, *al-Qawaaniin al-Fiqhiyyah* hlm. 259, 264, *asy-Syarhul Kabiir* karya ad-Dardir 3/67-70; referensi Syafi'iyyah: *Nihaayatul Muhtaaj* 2/74, *Mughnil Muhtaaj* 2/36 dan seterusnya, *Tuhfah ath-Thullaab* karya al-Anshari hlm. 142, *al-Bajuri 'alaa Ibn Qasim* 1/353; referensi Hanabilah: *Ghaayatul Muntahaa* 2/17, *al-Mughnii* 4/212-218.

1245 Al-Bukhari dan Muslim meriwayatkan dari Ibnu Umar, ia berkata, "Rasulullah saw. melarang jual beli *najsy*." Keduanya juga meriwayatkan dari Abu Hurairah, ia berkata, "Rasulullah saw. melarang seorang *hadhir* (orang kota) menjual kepada seorang *badi* (orang kampung), dan janganlah kalian melakukan jual beli *najsy*." (*Subulus Salaam* 3/18, 22)

berubahnya barang yang dibeli dan sudah ada cacat (di tangan pembeli). Sementara menurut Hanabilah, jual beli ini *fasid*. Adapun lelang, yaitu seseorang mengumumkan sebuah barang lalu orang-orang saling menambah harga barang tersebut hingga mencapai harga tertinggi baru kemudian dijual, hal ini sah dan boleh, serta tidak ada mudharatnya.

b) *Talaqqi ar-Rukban atau al-Jalab*

Talaqqi ar-rukban atau *al-jalab*, yaitu orang kota atau sebuah daerah bergegas untuk menjumpai orang-orang yang datang ke kota atau daerah tersebut untuk membeli barang yang mereka bawa, kemudian orang itu menjual barang tersebut kepada masyarakat kota atau daerah yang dimaksud dengan harga yang ia mau.

Jual beli ini haram menurut Syafi'iyyah dan *makruh tahrim* menurut Hanafiyyah jika merugikan terhadap penduduk daerah tersebut. Tetapi jika tidak merugikan, ia tidak makruh, dengan syarat ia tidak mengelabui harga terhadap orang-orang yang datang membawa barang itu. Karena jika ia melakukan hal ini, berarti ia telah menipu mereka. Nabi saw. telah melarang jual beli *talaqqi rukban* atau *talaqqi jalab* ini.[1246]

Faktor dilarangnya jual beli ini karena akan merugikan pemilik barang (*badi*) dengan menjual sesuatu di bawah harga pasar, dan sekaligus juga merugikan masyarakat di daerah tersebut. Tetapi, jual beli ini sah menurut para ulama, karena larangan tersebut disebabkan oleh sesuatu yang di luar dari hakikat jual beli. Akan tetapi, menurut Hanabilah dan Syafi'iyyah ada *khiyar ghaban* (opsi untuk meneruskan atau membatalkan akad karena telah mengalami *ghaban, penj.*) di dalam jual beli ini berdasarkan hadits al-Bukhari di atas.

c) *Bai' Hadhir lil Badi*

Bai' hadhir li badi, yaitu seorang penduduk suatu daerah (*hadhir*) tidak mau menjual makanan miliknya atau sejenisnya kecuali kepada masyarakat kampung untuk mengharapkan harga yang tinggi, atau seseorang menjual barang pendatang asing secara bertahap, padahal masyarakat membutuhkannya dengan harga yang mahal, sementara pendatang asing tersebut ingin menjualnya dengan harga pasar.

Makruhnya jual beli ini apabila ia merugikan penduduk daerah setempat. Tetapi jika tidak merugikan, ia tidak makruh. Nabi saw. melarang seorang *hadhir* (orang kota atau penduduk suatu daerah) menjual kepada orang kampung.[1247]

Kalangan Malikiyyah membolehkan untuk dibatalkannya jual beli ini, sama halnya dengan jual beli *an-najsy*. Dan menurut Syafi'iyyah, jual beli ini haram. Faktor dilarangnya jual beli ini adalah karena akan merugikan kepada

---

1246 Al-Bukhari dan Muslim meriwayatkan dari Ibnu Abbas, hadits,

لاَ تَلَقَّوُا الرُّكْبَانَ، وَلاَ يَبِعْ حَاضِرٌ لِبَادٍ

"*Jangan kalian menemui para rukban, dan jangan melakukan bai' hadhir li badi* (orang kota menjual kepada orang kampung)." (*Subulus Salaam* 3/20)

Juga, hadits dalam Shahih al-Bukhari,

لاَ تَلَقَّوُا السِّلَعَ حَتَّى يُهْبَطَ بِهَا إِلَى السُّوقِ، فَمَنْ تَلَقَّاهَا فَصَاحِبُ السِّلْعَةِ بِالْخِيَارِ

"*Jangan kalian cegat barang sampai ia masuk ke pasar. Siapa yang mencegatnya maka si pemilik barang memiliki khiyar* (opsi)."

1247 Hadits ini diriwayatkan oleh al-Bukhari dan Muslim dari Ibnu Umar. *Al-Jama'ah* kecuali al-Bukhari meriwayatkan dari Jabir bahwa Nabi saw. bersabda,

لاَ يَبِعْ حَاضِرٌ لِبَادٍ، دَعُوا النَّاسَ يَرْزُقُ اللهُ بَعْضَهُمْ مِنْ بَعْضٍ

"*Janganlah seorang* hadhir *menjual kepada* badi *(orang kampung). Biarkan manusia diberi rezeki oleh Allah satu sama lain.*" (*Nailul Authaar* 5/164)

orang-orang di pasar dengan menjual barang tersebut lebih dari harga pasaran atau karena dijual melalui calo. Menurut Malikiyyah, jual beli ini mesti dibatalkan apabila barangnya belum berubah, memiliki cacat, atau dilakukan *tasharruf* apa-apa oleh pembeli. Jual beli ini tetap sah menurut tiga imam, karena larangan yang ada disebabkan oleh sesuatu yang di luar dari hakikat jual beli yaitu untuk memerhatikan kondisi ekonomi masyarakat suatu daerah.

d) Jual Beli di Saat Adzan Shalat Jumat

Menurut mayoritas ulama, larangan ini dimulai sejak khatib naik mimbar sampai shalat selesai. Menurut Hanafiyyah, sejak adzan pertama dikumandangkan. Jual beli ini tetap sah, tetapi menurut Hanafiyyah ia *makruh tahrim* dan menurut Syafi'iyyah ia sah tetapi haram, berdasarkan firman Allah SWT,

يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَوٰةِ مِن يَوْمِ ٱلْجُمُعَةِ فَٱسْعَوْاْ إِلَىٰ ذِكْرِ ٱللَّهِ وَذَرُواْ ٱلْبَيْعَ .... ﴿٩﴾

"Wahai orang-orang yang beriman! Apabila telah diseru untuk melaksanakan shalat pada hari Jumat, maka segeralah kamu mengingat Allah dan tinggalkanlah jual beli...." **(al-Jumu'ah: 9)**

Seluruh bentuk akad, industri, dan sebagainya, semua disamakan dengan jual beli, karena seluruhnya membuat lalai dari bersegera menuju shalat Jumat. Tetapi, larangan ini disebabkan oleh sesuatu yang di luar dari hakikat akad. Kalangan Malikiyyah[1248] mengategorikan jual beli ini sebagai jual beli yang *fasid*. Mereka mengatakan, jual beli ini langsung batal menurut pendapat yang masyhur dalam madzhab mereka. Kalangan Hanabilah[1249] mengatakan, jual beli ini tidak sah.

5) Macam-Macam Akad yang Sah

Akad yang sah menurut Hanafiyyah dan Malikiyyah terbagi kepada *nafidz* dan *mauquf*.

Akad yang *nafidz* adalah akad yang dilakukan oleh orang yang memiliki *ahliyyah* dan *wilayah* seperti kebanyakan akad manusia, misalnya akad yang dilakukan oleh seorang yang *rasyid* terhadap hartanya, oleh wali atau *washi* untuk seorang yang *qashir*, atau dari wakil untuk *muwakkil*-nya. Hukum akad ini adalah ia memiliki efek segera setelah diadakan tanpa bergantung kepada *ijazah* (pembolehan) dari siapa pun.

Akad yang *mauquf* adalah akad yang dilakukan oleh seseorang yang memiliki *ahliyyah* untuk mengadakan proses akad, tetapi ia tidak memiliki *wilayah* untuk mengadakannya, seperti akad seorang *fudhuli* dan akad anak kecil untuk sesuatu yang memiliki kemungkinan manfaat dan mudharat. Hukum akad ini adalah ia tidak memiliki efek kecuali apabila *shahib sya'n* (pihak yang berkepentingan) yang memiliki wewenang untuk mengadakannya telah memberi *ijazah* (pembolehan). Jika ia tidak memberikan *ijazah* maka akad tersebut batal. Akad ini menurut Syafi'iyyah dan Hanabilah tergolong dalam kategori akad yang *batil*.

6) Jenis-Jenis Akad Nafidz

Akad *nafidz* terbagi kepada *lazim* dan *ghair lazim*. Akad *lazim* adalah akad yang salah seorang pengakad tidak memiliki hak untuk membatalkannya tanpa persetujuan dari pihak kedua seperti akad jual beli dan sewa-menyewa. Hukum dasar dalam setiap akad adalah *lazim*, karena memenuhi dan menyempurnakan akad adalah wajib menurut syariat, berdasarkan firman Allah SWT,

1248 *Tabshiratul Hukkaam* karya Ibnu Farhun dengan *hamisy Fathul 'Ali* 2/378..

1249 *Kasysyaful Qinaa'* 3/169 dan seterusnya.

"Wahai orang-orang yang beriman! Penuhilah janji-janji...." **(al-Maa'idah: 1)**

Menurut Hanafiyyah dan Malikiyyah, sifat *lazim* itu sudah melekat pada akad, segera setelah akad dilakukan oleh kedua pengakad. Tetapi menurut Syafi'iyyah dan Hanabilah, akad belum bersifat *lazim* kecuali kedua pengakad telah berpisah badan, atau ketika keduanya memiliki *khiyar*, keduanya memilih untuk akad tersebut menjadi *lazim*. Hal ini sesuai dengan hadits tentang *khiyar majlis*,

اَلْبَيِّعَانِ بِالْخِيَارِ مَالَمْ يَتَفَرَّقَا أَوْ يَقُوْلُ أَحَدُهُمَا لِلْآخَرِ: اِخْتَرْ

"Kedua pihak dalam jual beli berada dalam khiyar selama keduanya belum berpisah, atau salah satu dari mereka mengatakan, 'Pilihlah.'"

Akad *ghair lazim*—atau sebagian fuqaha menamakannya dengan akad *ja'iz*—adalah sebuah akad, di mana kedua pihak atau salah satunya memiliki wewenang untuk membatalkannya tanpa persetujuan dari pihak kedua, baik hal ini karena tabiat dari akad itu sendiri seperti akad *wakalah*, *i'arah* dan *ida'*, maupun karena kemaslahatan pengakad seperti akad yang mengandung *khiyar* (opsi).

Akad, bila dipandang dari segi *lazim* dan bisa atau tidaknya untuk di-*fasakh* (dibatalkan) terbagi empat macam:

1. Akad *lazim* tetapi tidak menerima *fasakh* (pembatalan), seperti akad nikah; ia tidak bisa dibatalkan walaupun dengan kesepakatan kedua pengakad melalui cara *iqalah* (sama-sama mundur dari akad). Artinya, akad ini tidak menerima pembatalan meskipun disepakati kedua pihak. Ia hanya menerima *inha'* (pengakhiran) melalui cara-cara yang disyariatkan seperti talak, *khulu'*[1250] dan pemisahan oleh pengadilan karena si suami tidak memberi nafkah, ada cacat, ada kemudharatan yang dialami, pergaulan yang tidak baik dari suami, menghilang, ditahan, dipenjara, dan sebagainya. Setiap akad yang tidak menerima *fasakh* tidak ada *khiyar* di dalamnya, karena *khiyar* memberikan hak *fasakh* kepada seorang pengakad.
2. Akad *lazim* dan menerima *fasakh*, artinya bisa dibatalkan melalui *iqalah* atau kesepakatan kedua pengakad. Yang termasuk kategori ini adalah akad-akad *mu'awadhah maliyyah* seperti jual beli, sewa-menyewa, *shulh*, *muzara'ah*, *musaqah*, dan sebagainya. Akad-akad ini juga menerima *fasakh* melalui *khiyar*.
3. Akad *lazim* terhadap salah satu pihak saja seperti *rahn* (penjaminan) dan *kafalah*. Kedua akad ini hanya *lazim* (mengikat) untuk *rahin* (pihak yang menjamin) dan *kafil* saja, dan tidak *lazim* untuk *da'in murtahin* (pihak yang punya piutang dan minta jaminan) serta *makful lah* (orang yang diberi *kafalah*), karena akad tersebut untuk kemaslahatan pribadi mereka yang disebutkan terakhir (*da'in* dan *makfullah*) guna mempertegas dan memperkuat hak mereka, dan mereka boleh saja untuk mundur dari hak tersebut.
4. Akad *ghair lazim* terhadap kedua pihak, yaitu akad yang kedua pengakad memiliki

1250 Talak bukanlah *fasakh* (pembatalan) terhadap akad nikah melainkan ia *inha'* (mengakhirinya) dengan cara membuang hukum dan efek-efeknya. Sementara, *khulu'* adalah mengakhiri pernikahan dengan kompensasi sejumlah uang yang diberikan oleh istri kepada suami. Talak, *khulu'*, atau pemisahan oleh hakim bukanlah penghapusan akad melainkan bersifat pengakhiran. Argumennya adalah *mushaharah* (hukum persemendaan) dan nasab tetap berlaku setelah terjadinya pengakhiran melalui talak, *khulu'*, dan pemisahan oleh hakim. Ibu dari si istri misalnya, tetap haram dinikahi oleh suami putrinya (menantunya) selama-lamanya meskipun ia telah menceraikan putrinya.

hak untuk *fasakh* (membatalkan) dan *ruju'* (mundur dari akad), seperti *ida', i'arah, wakalah, syirkah, mudharabah,* wasiat, dan hibah. Untuk lima akad pertama, boleh bagi masing-masing pengakad untuk membatalkannya kapan ia mau. Sementara untuk wasiat dan hibah, pihak yang memberi wasiat dan yang memberi hibah bisa mundur dari wasiat dan hibah tersebut, sebagaimana halnya pihak yang diberi wasiat dan yang diberikan hibah juga berhak untuk menolaknya dan membatalkannya setelah wafatnya orang yang memberi wasiat dan ketika orang yang menghibahkan masih hidup.

b. Dilihat dari Sisi Disebutkan dan Tidak Disebutkannya

Akad terbagi kepada *musammah* (disebutkan) dan *ghair musammah* (tidak disebutkan). Akad *musammah* adalah akad yang memiliki nama khusus di dalam syariat dan dijelaskan hukum-hukum serta efek-efeknya seperti jual beli, sewa-menyewa, *syirkah,* hibah, *kafalah, hiwalah, rahn, qardh, shulh,* nikah, wasiat, dan sebagainya. Adapun akad *ghair musammah* adalah akad yang tidak memiliki nama khusus di dalam syariat dan tidak ada hukum-hukum atau efek-efek tertentu yang dijelaskan oleh syariat. Akad ini dibuat oleh manusia sesuai kebutuhan. Jenis akad ini banyak sekali dan hampir tak terhitung, karena ia muncul sesuai dengan kebutuhan manusia, perkembangan masyarakat, dan beragamnya maslahat, seperti akad *istishna',* jual beli *al-wafa',* jual beli *istijrar, tahkir,* berbagai bentuk proyek, perjanjian, dan komitmen-komitmen modern, berbagai macam perusahaan yang memberikan legalitas untuk mencari sumber minyak bumi dan barang tambang, akad distribusi, iklan di koran dan majalah, dan sebagainya.

Istishna' adalah akad untuk membuat sesuatu yang jelas[1251] seperti sepatu, bejana, mobil, kapal, perabot rumah, dan sebagainya. Awalnya terjadi perbedaan pendapat antara menganggap akad ini sebagai jual beli, penyewaan atau janji, tetapi kemudian disepakati untuk memberi nama khusus untuknya.

Bai' al-wafa' adalah seorang yang butuh uang menjual *'aqar* miliknya dengan catatan ketika ia sudah memiliki uang seharga *'aqar* itu ia bisa mengambilnya kembali.[1252] Terjadi perbedaan pendapat antara melihatnya sebagai sebuah jual beli atau *rahn* (jaminan), tetapi kemudian disepakati untuk melekatkan nama khusus pada akad ini.

Bai' istijrar adalah barang yang diambil oleh seseorang kemudian dihitung harganya setelah barang tersebut dipakai.[1253] Terjadi perbedaan pendapat antara menganggapnya sebuah jual beli atau kompensasi barang yang dirusak atau dipakai dengan izin dari pemilik menurut kebiasaan berlaku. Tetapi, akhirnya disepakati nama ini untuk memudahkan urusan manusia dan menghindari kesulitan.

Tahkir adalah kesepakatan untuk mengelola tanah wakaf, baik untuk dibangun maupun ditanami, dengan upah langsung yang mendekati harga tanah dan upah tahunan yang kecil yang ditentukan dalam undang-undang kepemilikan *'aqar* Suriah sebanyak 0,05 % dari nilai tanah yang tercatat secara resmi untuk pemungutan pajak *'aqar.*[1254]

Dalam pembahasan tentang kebebasan melakukan akad, kita telah mengetahui bahwa

1251 *Al-Badaa'i'* 5/2, *Fathul Qadiir* 5/354, *al-Fataawaa al-Hindiyyah* 4/504.

1252 *Ad-Durrul Mukhtaar wa Raddul Muhtaar* 4/257, lihat Majalah dalam materi 396-403.

1253 *Ad-Durrul Mukhtaar* 4/13.

1254 *Raddul Muhtaar* 3/428, *al-Madkhal ilaa Nazhariyyah al-Iltizaam fil Fiqh* karya Prof. az-Zarqa' hlm. 40, *al-Madkhal al-Fiqhi* karya Prof. az-Zarqa' *hasyiyah* pasal 295.

pendapat yang terkuat di dalam fiqih adalah boleh menciptakan akad-akad baru yang tidak bertentangan dengan nash-nash syariat, prinsip-prinsip, dan kaidah-kaidah umumnya—sebagaimana yang dikatakan oleh kalangan Hanabilah khususnya Ibnu Taimiyah dan Ibnul Qayyim—atau melalui qiyas, *istihsan*, *'urf* (kebiasaan yang berlaku), *mashalih mursalah* dan dalil-dalil syariat lainnya sebagaimana yang dikatakan oleh Hanafiyyah, Malikiyyah, dan Syafi'iyyah.

c. Dilihat dari Sisi Tujuan Akad

Akad terbagi sesuai dengan tujuannya kepada tujuh pembagian. Tujuan akad itu boleh jadi adalah untuk memiliki sesuatu, penjaminan, penjagaan, penyerahan, dan sebagainya.

1. *Tamlik*, yaitu akad yang tujuannya adalah untuk memiliki sesuatu baik benda maupun manfaat (jasa).

   Jika *tamlik* itu ada kompensasinya maka ia disebut akad *mu'awadhah*, seperti jual beli, penyewaan, *sharf*, *shulh*, *qismah*, *istishna'*, *muzara'ah*, *musaqah*, nikah, dan sebagainya, yang mengandung *mu'awadhah* (saling ganti) atau *mubadalah* (saling tukar) antara dua pihak. Jika *tamlik* itu bersifat gratis tanpa kompensasi apa-apa maka ia disebut akad *tabarru'* (sukarela) seperti hibah, sedekah, wakaf, *i'arah*, *hiwalah* (pengalihan) utang, dan sebagainya. Terkadang sifat *tabarru'* itu di awal akad saja seperti *qardh* (peminjaman), *kafalah* (penjaminan) seorang yang berutang (*madin*) dan hibah dengan syarat ada kompensasi, tetapi kemudian pihak kedua diharuskan membayar kompensasi. Maka, akad seperti ini *tabarru'* di awal dan *mu'awadhah* di akhir.

2. *Isqath*, yaitu akad yang tujuannya menggugurkan sebuah hak baik dengan kompensasi maupun tidak.

   Jika *isqath* (pengguguran) itu tanpa kompensasi dari pihak kedua maka ini disebut *isqath mahdh* seperti talak yang tidak menyertakan harta (sebagai kompensasinya, *penj.*), memaafkan seseorang dari hukuman *qishash*, membebaskan utang, dan mundur dari hak *syuf'ah*. Tetapi jika *isqath* tersebut ada kompensasi dari pihak kedua, hal ini disebut *isqath mu'awadhah* seperti talak dengan kompensasi sejumlah uang, memaafkan seseorang dari hukuman *qishash* tetapi mesti membayar *diyat* (denda harta), dan sebagainya.

3. *Ithlaq*, yaitu pemberian kebebasan pada seseorang untuk berbuat, seperti *wakalah*, pengangkatan para pemimpin dan hakim, mengizinkan seorang yang *mahjur* untuk melakukan *tasharruf* atau anak kecil yang *mumayyiz* untuk berdagang, dan *isha'* (pewasiatan) yaitu seseorang mengamanahkan pada orang lain untuk mengurus anak-anaknya yang masih dalam status *qashir* (tidak memiliki *ahliyyah*) setelah ia wafat.

4. *Taqyid*, yaitu menghalangi seseorang untuk melakukan sebuah *tasharruf* seperti memecat para pemimpin, hakim, pengawas wakaf, para *washi*, pengawas para *mahjur*, para wakil, dan pemberlakuan *al-hajr* terhadap seseorang dari *tasharruf* apa pun disebabkan kegilaan, idiot, dungu, atau karena masih kecil.

5. *Tawtsiq* (*ta'min* [asuransi] atau akad jaminan), yaitu akad yang ditujukan untuk jaminan terhadap utang dan meyakinkan *da'in* terhadap piutangnya. Yang termasuk dalam akad ini adalah *kafalah*, *hiwalah*, dan *rahn*.

6. *Isytirak*, yaitu akad yang ditujukan untuk berkongsi dalam kerja dan untung, seperti akad-akad perusahaan dengan ber-

bagai bentuknya. Contohnya yang lain adalah akad *mudharabah* yaitu seseorang menyerahkan sejumlah uang kepada orang lain untuk diniagakan dan untungnya dibagi berdua namun kerugian ditanggung oleh pemodal. Di antaranya juga adalah *muzara'ah* (menjaga tanah pertanian) dan *musaqah* (menjaga pepohonan dengan diairi, dan sebagainya).

7. *Hifzh* (pemeliharaan), yaitu akad yang ditujukan untuk memelihara harta seseorang seperti *ida'* (penitipan harta) dan beberapa bentuk dari *wakalah*.

d. Dari Sisi *'Aini* dan *Ghair 'Ain*

Akad terbagi kepada *'aini* dan *ghair 'aini*.

Akad *'aini* adalah akad yang untuk kesempurnaan dan berlaku efeknya objek akad mesti diserahkan secara nyata. Akad jenis ini mencakup hibah, *i'arah, ida', rahn,* dan *qardh*.[1255] Akad-akad ini, supaya sempurna dan memiliki efek, mestilah diterima objek yang diakadkan tersebut, karena akan-akad ini—selain akad *rahn* yang termasuk kategori akad *tabarru'* karena *tabarru'* bersifat sukarela dan kebajikan—mestilah ada sesuatu yang menegaskannya yaitu penerimaan terhadap barang. Sementara, *rahn*—maksudnya *rahn hiyazi*, sejak awal memang telah disyariatkan dengan ketentuan objeknya harus diterima, berdasarkan firman Allah SWT,

"...maka hendaklah ada barang jaminan yang dipegang (oleh yang berpiutang)...." **(al-Baqarah: 283)**

Qabdh (penerimaan barang), menurut Hanafiyyah akan terjadi dengan cara *takhliyah*, artinya si pemilik barang membiarkan objek akad (barang) untuk dilakukan apa saja oleh pihak kedua, dengan cara menghilangkan sesuatu yang akan menghalangi antara objek dengan pihak kedua dan memungkinkannya untuk mengambil objek tersebut serta melakukan *tasharruf* padanya (*al-Badaa'i'* 5/244). Kalangan Malikiyyah dan Syafi'iyyah mengatakan, *qabdh* terhadap *'aqar* seperti tanah dan bangunan dilakukan dengan cara *takhliyah*. Tetapi, *qabdh* terhadap barang-barang bergerak seperti barang-barang biasa dan hewan dilakukan dengan cara yang biasa dipakai oleh masyarakat.[1256] Kalangan Hanabilah mengatakan, *qabdh* terhadap segala sesuatu dilakukan dengan cara tersendiri dan semua terpulang kepada kebiasaan masyarakat.[1257]

Akad *ghair 'aini* adalah akad yang terjadi cukup dengan *shighat* yang benar dan tidak mengandung cacat, serta efeknya akan langsung berlaku tanpa perlu *qabdh*. Hal ini mencakup seluruh jenis akad selain lima akad di atas.

e. Dari Sisi Berhubung atau Tidaknya Efek dengan Akad

Akad, dari segi segera dan tidaknya efek akan tampak setelah akad dilakukan terbagi kepada tiga: *munjiz, mudhaf,* dan *mu'allaq*.

1) Akad Munjiz

Akad *munjiz* adalah akad yang dilakukan dengan menggunakan *shighat* yang tidak digantungkan pada suatu syarat atau masa setelah itu.

1255 Untuk menghindari terjadinya riba dan pemanfaatan sepihak, masing-masing *'iwadh* disyaratkan mesti diserahkan dalam majelis akad untuk transaksi harta yang bersifat riba (yang dimaksud harta bersifat riba ini menurut Hanafiyyah adalah segala sesuatu yang dijual dalam bentuk takaran atau timbangan), seperti menjual mata uang dengan mata uang lain atau akad pertukaran uang, menjual *hinthah* dengan *hinthah* atau *hinthah* dengan *sya'ir*. Disyaratkan juga menyerahkan harga (modal *salam*) dalam akad *salam*, yaitu menjual sesuatu yang bersifat *ajil* (memiliki tempo) dengan sesuatu yang bersifat *'ajil* (tunai) seperti menjual hasil-hasil pertanian sebelum panen pada musimnya, dan hal itu langsung dilakukan di dalam majlis akad.

1256 *Asy-Syarhul Kabiir* karya ad-Dardir 3/145, *al-Majmuu'* 9/301-309, *al-Muhadzdzab* 1/263.

1257 *Al-Mughnii* 4/111 dan seterusnya.

Status akad ini efeknya akan langsung timbul pada saat itu juga, selama rukun dan syarat-syarat yang dituntut terpenuhi. Contohnya, "Aku jual padamu tanah ini dengan harga segini..." lalu pihak kedua menerimanya. Jual beli ini akan langsung menimbulkan efeknya pada saat itu juga, yaitu berpindahnya kepemilikan dua *'iwadh* (tanah berpindah kepada pembeli dan harga atau uang berpindah kepada penjual, *penj.*).

Pada dasarnya, semua akad bersifat *munjiz*, artinya efek-efeknya langsung timbul dan terjadi segera setelah akad diadakan selain wasiat atau *isha'* (pewasiatan), karena memang secara tabiatnya kedua akad terakhir ini tidak mungkin langsung bersifat *munjiz* karena keduanya baru akan berlaku setelah wafatnya orang yang memberi wasiat. Karena, wasiat itu adalah kepemilikan yang disandarkan kepada masa setelah wafatnya (orang yang mewasiatkan) untuk menyumbangkan sesuatu kepada pihak atau orang tertentu. Sementara, *isha'* adalah menunjuk seorang *washi* untuk mengurus anak-anak yang tidak memiliki *ahliyyah* dalam melakukan *tasharruf* setelah wafatnya walinya.

2) Akad *Mudhaf lil-Mustaqbal*

Akad *mudhaf lil-mustaqbal* (yang disandarkan pada masa yang akan datang), yaitu akad yang muncul dengan *shighat* yang *ijab*nya disandarkan pada masa akan datang atau masa berikutnya, seperti, "Aku sewakan padamu rumahku selama satu tahun sejak awal bulan depan," atau "Engkau aku talak besok atau seminggu lagi."

Status akad ini adalah sah pada saat itu juga, akan tetapi efeknya belum akan ada, kecuali di waktu yang telah ditentukan dalam *shighat* tersebut.

Akad dalam hubungannya dengan* idhafah *(penyandaran)

Akad, menurut Hanafiyyah, dari segi bisa atau tidaknya disandarkan terbagi tiga macam:

1. Akad yang tidak mungkin disandarkan secara tabiatnya, yaitu wasiat dan *isha'* sebagaimana dijelaskan di atas, baik akad itu bersifat *munjiz*, misalnya seseorang mengatakan, "Aku wasiatkan ini dan ini (atau sejumlah uang) kepada para fakir miskin atau untuk masjid di kampung ini," maupun *mu'allaq* (digantungkan), misalnya ia mengatakan, "Jika aku berhasil dalam proyek anu maka aku wasiatkan uang sejumlah ini dan ini untuk rumah sakit anu." Apabila ia berhasil, hukum wasiat itu belum berlaku kecuali setelah ia wafat.
2. Akad yang tidak menerima penyandaran sama sekali, melainkan selalu bersifat *munjiz* yaitu akad-akad kepemilikan benda seperti jual beli, hibah, *shulh* terhadap suatu harta, dan *ibra'* (pengguguran) utang. Masuk dalam kategori ini, akad nikah, *syirkah*, *qismah*, dan *raj'ah*, karena semua akad tersebut secara syariat mengharuskan efeknya mesti timbul saat itu juga. Seandainya disandarkan pada masa akan datang, berarti efeknya tidak langsung timbul dan itu bertentangan dengan karakter aslinya di dalam syariat. Jual beli misalnya, akad ini mengharuskan berpindahnya kepemilikan pada saat itu juga; atau akad nikah yang berarti halalnya untuk *istimta'* (bersenang-senang suami istri) saat itu juga, maka tidak sah kalau efek dari akad tersebut datang kemudian.
3. Akad yang bisa bersifat *munjiz* dan bisa pula disandarkan ke masa akan datang; apabila ia *munjiz* berarti efeknya langsung berlaku saat itu juga, dan jika ia disandarkan pada masa akan datang berarti efeknya baru akan berlaku di masa

tersebut. Akad-akad tersebut adalah:[1258]

a. Akad untuk manfaat seperti penyewaan, *i'arah, muzara'ah*, dan *musaqah*.
b. *Iltizam* atau *tawtsiq* seperti *kafalah* dan *hiwalah*.
c. *Ithlaq* seperti *wakalah, qadha'* (pengadilan), berbagai bentuk tugas kepegawaian dan administrasi, pengizinan untuk berniaga, dan sebagainya.
d. *Isqath* seperti talak, *khulu'* dari pihak suami dan wakaf.

3) Akad *Mu'allaq 'alaa Syarth*

Akad *mu'allaq 'alaa syarth* (yang digantungkan kepada syarat), yaitu akad yang keberadaannya bergantung kepada hal lain dalam bentuk syarat, seperti "Jika aku bepergian maka engkau adalah wakilku," "Jika si fulan datang dari Madinah maka aku jual padamu barang anu...."

Akad *mu'allaq* berbeda dengan akad *mudhaf lil-mustaqbal* dari segi akad *mu'allaq* tidak akan berlaku, kecuali ketika sesuatu yang menjadi objek penggantungan tersebut telah ada. Adapun akad *mudhaf lil-mustaqbal*, ia langsung berlaku atau sah pada saat itu juga. Akan tetapi, efeknya belum akan tampak kecuali di masa akan datang yaitu waktu penyandaran akad.

Akad dalam hubungannya dengan ta'liq *(penggantungan) menurut Hanafiyyah*

Dari sisi ini, akad terbagi kepada tiga macam:[1259]

Pertama, akad yang tidak menerima *ta'liq*, yaitu:

a. *Tamlik* yang bersifat harta selain wasiat, baik *tamlik* itu terhadap benda seperti jual beli dan *ibra'* (pengguguran utang dan sebagainya) maupun terhadap jasa atau manfaat seperti penyewaan dan peminjaman, baik dalam bentuk *mu'awadhah* maupun *tabarru'* (sukarela) seperti hibah. Semua akad ini tidak bisa digantungkan kepada syarat yang tidak pasti antara ada dan tidak ada, karena kepemilikan harus bersifat pasti dan tidak ragu-ragu. Kalau ada keraguan maka ia mirip dengan judi.
b. *Mubadalah* (saling tukar) yang tidak bersifat harta seperti akad nikah dan *khulu'*; kedua hal ini tidak bisa digantungkan kepada syarat, misalnya, "Aku nikahi engkau jika engkau lulus dan memperoleh ijazah," atau "Aku *khulu'* dirimu jika saudaraku setuju," karena efek dari akad seperti ini mesti tampak saat itu juga.
c. *Taqyid* seperti rujuk, memecat wakil, pemberlakuan *al-hajr* terhadap anak kecil yang diberi izin untuk melakukan perniagaan.
d. *Rahn* dan *iqalah* (pembatalan akad dengan saling ridha). Kedua hal ini tidak bisa digantungkan, misalnya, "Aku jaminkan rumah ini jika bapakku setuju," atau "Aku *iqalah* (batalkan) penjualan darimu jika aku mendapatkan pembeli yang membeli dengan harga lebih tinggi."

Sebelumnya telah kita ketahui dalam pembahasan tentang kebebasan pensyaratan bahwa Ibnu Taimiyah dan Ibnu Qayyim dari kalangan Hanabilah mengatakan, segala bentuk akad, pembatalan-pembatalan, *tabarru'*, dan *iltizam* bisa digantungkan dengan berbagai syarat. Hal ini tidak dilarang sama sekali, kecuali yang terdapat larangan secara tegas (ada nashnya) dari *asy-Syari'*.

Kedua, akad-akad yang bisa digantungkan dengan syarat apa saja baik sesuai maupun tidak:

a. *Isqath* murni seperti talak dan *tanazul* (mundur) dari hak *syuf'ah*.

1258 *Tabyiinul Haqaa'iq* 4/134.

1259 Referensi sebelumnya, *ad-Durrul Mukhtaar* 4/277, *Fathul Qadiir* 5/404.

b. *Wakalah*, wasiat, dan *isha'*.

c. *Iltizam* yang tujuannya adalah untuk menguatkan dan menegaskan keinginan seorang *multazim* (yang telah mengungkapkan *iltizam*-nya) seperti nadzar dan sumpah, misalnya, "Jika aku lulus dalam ujian maka aku akan berpuasa karena Allah selama seminggu atau aku akan bersedekah sejumlah ini dan ini," atau, "Demi Allah, aku akan melakukan ini dan ini jika kita berhasil mengalahkan musuh."

Ketiga, akad yang bisa digantungkan dengan syarat yang sesuai tetapi tidak dengan yang selain itu, yaitu *kafalah*, *hiwalah*, dan izin untuk seorang anak melakukan perniagaan.

Yang dimaksud dengan syarat yang sesuai (*mula'im*) adalah syarat yang sesuai dengan *muqtadha* akad, baik dari segi kebiasaan maupun syariat, misalnya syarat itu merupakan dasar dari adanya sebuah akad atau faktor munculnya hak. Contohnya, "Jika engkau pinjamkan pada si fulan sejumlah uang maka aku yang menjadi *kafil*-nya," "Jika aku belum membayar utangmu bulan depan maka aku *hiwalah*-kan engkau (aku pindahkan utangku padamu, *penj.*) pada si fulan," "Jika engkau pandai berdagang maka aku izinkan engkau untuk berdagang."

Syarat yang tidak sesuai misalnya, "Jika turun hujan maka aku akan menjadi *kafil* bagi si fulan," atau, "Jika turun hujan maka aku *hiwalah*-kan utangku padamu kepada si fulan," "Jika turun hujan maka aku izinkan engkau untuk berdagang," "Jika anakku berhasil memperoleh ijazah maka aku akan menjadi *kafil*-mu." Syarat-syarat yang tidak bermakna seperti ini atau yang tidak menunjukkan sebuah tujuan yang benar dipandang sebagai syarat yang main-main dan tidak serius, dan akad tidak sah jika dilakukan dengan bermain-main.

6. *Khiyar*

Dalam pembahasan sebelumnya telah kita ketahui bahwa akad yang *lazim* adalah akad yang tidak mengandung *khiyar* yang memberikan peluang kepada salah satu pengakad untuk membatalkan akad tersebut. Pengertian *khiyar* adalah hak yang dimiliki seorang pengakad untuk meneruskan atau membatalkan akad jika jenis *khiyar*-nya adalah *khiyar syarat*, *khiyar ru'yah*, atau *khiyar 'aib*, atau ia berhak untuk memilih satu dari dua barang misalnya jika *khiyar*-nya adalah *khiyar ta'yin*.

Khiyar itu ada tujuh belas (17) macam. Tetapi, di sini saya hanya akan membicarakan secara global enam macam saja yaitu *khiyar majlis*, *khiyar ta'yin*, *khiyar syarat*, *khiyar 'aib*, dan *khiyar ru'yah*. *Khiyar* ini disyariatkan sebagai jaminan untuk persetujuan (ridha) kedua pengakad, menjaga kemaslahatan keduanya, dan untuk menghindari kemudharatan atau kerugian yang bisa jadi menimpa salah seorang pengakad. Jadi, *khiyar* ini disyariatkan karena suatu maslahat atau kebutuhan.

Sumber *khiyar* bisa dari kesepakatan kedua pengakad seperti *khiyar syarat* dan *khiyar ta'yin* dan bisa dari hukum syariat seperti *khiyar 'aib* dan *khiyar ru'yah*. *Khiyar 'aib* bisa juga dipandang sebagai sesuatu yang muncul dari pensyaratan seorang pengakad secara eksplisit.

a. Khiyar Majlis *Menurut Kalangan Syafi'iyah dan Hanabilah*

Khiyar majlis menurut mereka adalah hak membatalkan akad yang dimiliki oleh kedua pengakad selama mereka masih berada di dalam majelis akad, belum berpisah badan atau salah satu meminta pihak kedua memilih lalu ia memilih untuk melazimkan akad (membuatnya menjadi *lazim* atau mengikat, *penj.*). Pengertiannya adalah akad tidak akan bersifat *lazim* (mengikat) kecuali dengan mengakhiri

majlis akad, baik dengan cara berpisah maupun *takhyir* (meminta pihak kedua untuk memilih lalu ia memilih untuk melazimkan akad, *penj.*). Tetapi, hal ini tidak berlaku untuk semua jenis akad. Ia hanya berlaku untuk akad-akad yang bersifat *lazim* terhadap kedua pihak saja dan yang menerima *fasakh* (pembatalan), yaitu akad *mu'awadhah maliyyah* seperti jual beli dalam segala bentuknya, *shulh mu'awadhah* dan *ijazah*, karena hadits yang menerangkan tentang *khiyar* ini berkaitan dengan jual beli, maka semua akad yang sama substansinya dengan jual beli termasuk akad *mu'awadhah* diqiyaskan padanya.[1260]

Dalam hal ini, para fuqaha berbeda pendapat menjadi dua kelompok:

1. Kalangan Hanafiyyah dan Malikiyyah[1261] mengatakan, akad menjadi *lazim* dengan adanya *ijab* dan *qabul*, dan *khiyar majlis* tidak berlaku dalam kondisi ini. Karena, Allah SWT memerintahkan untuk menepati dan memenuhi akad dalam firman-Nya,

   "Wahai orang-orang yang beriman! Penuhilah janji-janji...." **(al-Maa'idah: 1)**

   Sementara, *khiyar* bertentangan dengan prinsip ini, karena seseorang yang mundur dari akad berarti tidak menyempurnakan akad. Di samping itu, akad sudah sempurna dengan adanya saling ridha berdasarkan firman Allah SWT,

   ...إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَٰرَةً عَن تَرَاضٍ مِّنكُمْ ... ﴿٢٩﴾

   "...kecuali dalam perdagangan yang berlaku atas dasar suka sama suka di antara kamu...." **(an-Nisaa': 29)**

Saling ridha sudah ada ketika *ijab* dan *qabul* terjadi, berarti *iltizam* juga sudah ada ketika itu tanpa perlu menunggu berakhirnya majelis.

Mereka tidak berpegang dengan hadits yang menetapkan adanya *khiyar majlis* karena hadits ini bertentangan dengan keumuman ayat-ayat Al-Qur'an yang disebutkan di atas. Kalangan Hanafiyyah menafsirkan hadits,

اَلْبَيِّعَانِ بِالْخِيَارِ مَالَمْ يَتَفَرَّقَا

"Kedua pihak dalam jual beli memiliki khiyar selama belum berpisah."

Hadits ini menurut mereka berkenaan dengan fase sebelum sempurnanya akad. Pengertian kata-kata *al-bayyi'an* menurut mereka adalah dua orang yang saling tawar sebelum akad terjadi; jika mereka mau akad bisa dilanjutkan dan jika mau akad bisa juga tidak dilanjutkan. Sementara, yang dimaksud dengan *berpisah* dalam hadits tersebut adalah berpisah dengan kata-kata, bukan dengan badan atau fisik. Artinya, seorang *mujib* (orang yang akan mengatakan *ijab*) bisa untuk menarik kembali *ijab*-nya sebelum ada *qabul* dari pihak kedua. Dengan demikian, pihak kedua mempunyai *khiyar*, jika mau ia bisa menerima atau mengucapkan *qabul* di dalam majelis dan jika mau ia bisa menolaknya. Inilah yang disebut sebagai *khiyar qabul* atau *ruju'*.

Jika dianalisa, penafsiran seperti ini tidak ada artinya, karena masing-masing pengakad—sebelum akad terjadi—bebas untuk menerima atau menolak melanjut-

1260 *Al-Majmuu'* karya an-Nawawi 9/186 dan seterusnya cet. al-Ashimah.

1261 *Al-Badaa'i'* 5/134, *Fathul Qadiir* 5/78, *Bidaayatul Mujtahid* 2/169 dan seterusnya, *asy-Syarhul Kabiir ma'a ad-Dasuqi* 3/81, *al-Qawaaniin al-Fiqhiyyah* hlm. 274, *al-Muntaqaa 'alaa al-Muwaththa'* 5/55.

kan akad. Penafsiran seperti ini juga membuat hadits tersebut tidak memiliki substansi apa-apa, karena *asy-Syari'* tidak perlu untuk menetapkan kebebasan manusia mengenai *iltizam* karena ia sudah merupakan prinsip dasar yang bersifat umum. Hukum awal pada setiap manusia adalah tidak ada *iltizam* apa-apa, maka apabila orang yang diarahkan *ijab* kepadanya tidak melafazkan *qabul*, kondisi ini tidak disebut sebagai *tafarruq* (berpisah) melainkan *ikhtilaf* (berbeda).

Hadits tentang *khiyar majlis* tidak bertentangan dengan ayat yang memerintahkan untuk menyempurnakan akad, karena yang dimaksud dengan akad di dalam ayat tersebut adalah akad yang sempurna dan mengikat serta tidak mengandung *khiyar*. Hadits tersebut juga tidak bertentangan dengan ayat, "*...perdagangan yang berlaku atas dasar suka sama suka di antara kamu....*" **(an-Nisaa': 29)** karena *khiyar* ini disyariatkan untuk meyakinkan tercapainya saling ridha yang sempurna.

2. Kalangan Syafi'iyyah dan Hanabilah yang menetapkan adanya *khiyar majlis*[1262] mengatakan, apabila akad telah terjadi dengan bertemunya *ijab* dan *qabul* maka akad bersifat *ja'iz* atau *ghair lazim*, selama kedua pengakad masih berada di dalam majelis akad, masing-masing dari pengakad memiliki *khiyar* untuk membatalkan akad atau meneruskannya, selama keduanya masih berkumpul di dalam majelis dan belum berpisah badan atau saling memberikan pilihan. Bentuk berpisah dari majelis ditentukan oleh kebiasaan yang berlaku di dalam masyarakat dalam transaksi-transaksi yang mereka lakukan.[1263] Inilah yang disebut *khiyar majlis*.

Tentang hal ini, mereka berdalilkan dengan hadits shahih yang disebutkan dalam riwayat al-Bukhari dan Muslim yaitu Nabi saw. bersabda,

اَلْبَيِّعَانِ بِالْخِيَارِ مَالَمْ يَتَفَرَّقَا، أَوْ يَقُوْلُ أَحَدُهُمَا لِلْآخَرِ: اخْتَرْ

"Kedua pihak dalam jual beli berada dalam khiyar selama keduanya belum berpisah, atau salah satu berkata kepada pihak kedua, 'Pilihlah.'"[1264]

Maksudnya pilihlah untuk melazimkan akad ini.

Sementara, yang dimaksud dengan *tafarruq* (berpisah) adalah berpisah badan. Maka, seandainya mereka masih berada di dalam majelis tersebut dalam masa yang panjang misalnya setahun atau lebih, atau mereka bangkit dan melakukan perjalanan yang cukup panjang, mereka masih berada dalam *khiyar* sebagaimana dikatakan oleh Imam an-Nawawi. Standar dalam *tafarruq* adalah kebiasaan. Jadi, apa saja yang dianggap manusia sebagai sebuah *tafarruq* berarti ia adalah *tafarruq* yang membuat akad bersifat *lazim* (mengikat), tetapi kalau tidak dianggap sebagai *tafarruq* berarti ia tidak *lazim*.[1265]

1262 *Mughnil Muhtaaj* 2/43, 45, *al-Muhadzdzab* 1/257, *al-Mughnii* 3/563, *al-Majmuu'* 9/196 cet. al-Ashimah.

1263 Kalangan Hanabilah dan Syafi'iyyah mengatakan, berpisah (*tafarruq*) itu terjadi dengan berjalan, naik (ke bagian atas dari rumah misalnya), turun atau keluar dari tempat (*Ghaayatul Muntahaa* 2/30, *al-Majmuu'* karya an-Nawawi 9/192).

1264 *Subulus Salaam* 3/33 dan seterusnya. Ibnu Rusyd al-Maliki berkata, "Ini adalah hadits yang sanadnya menurut para ulama hadits termasuk yang paling kuat dan paling shahih." Dalam kitab *al-Muhallaa*, Ibnu Hazm mengatakan bahwa hadits ini mutawatir, artinya diriwayatkan oleh para rawi yang sangat banyak.

1265 Kelemahan pendapat ini adalah ia dapat menggoyahkan kekuatan akad yang bersifat mengikat dan ini merupakan suatu prinsip penting dari prinsip undang-undang (*Mashaadir al-Haqq* karya as-Sanhuri 2/37).

b. *Khiyar Ta'yin*

Khiyar ta'yin[1266] adalah hak yang dimiliki oleh seorang pengakad untuk menentukan satu dari tiga hal yang berbeda dari segi harga dan sifat yang disebutkan di dalam akad. Apabila ia telah menentukan salah satunya, berarti objek akad telah diketahui setelah sebelumnya bersifat *majhul* atau masih kurang begitu jelas. *Khiyar* ini hanya berlaku pada akad *mu'awadhah maliyyah* yang menyebabkan adanya pemindahan kepemilikan barang seperti jual beli, hibah dengan kompensasi, *qismah*, dan sebagainya. Tetapi, *khiyar* ini hanya dimiliki oleh pembeli saja, menurut pendapat yang terkuat di kalangan Hanafiyyah.

Para fuqaha berbeda pendapat tentang pensyariatannya (kebolehannya secara syariat). Imam Syafi'i, Ahmad, dan Zufar (yang disebutkan terakhir adalah dari kalangan Hanafiyyah) melarang *khiyar* ini karena tidak jelasnya (*jahalah*) barang yang dibeli, padahal barang yang dibeli syaratnya adalah harus jelas dan diketahui. Abu Hanifah dan kedua sahabatnya membolehkan *khiyar* ini karena dipandang baik dan manusia membutuhkannya. Karena, boleh jadi seseorang tidak berpengalaman tentang kondisi barang-barang yang dibelinya sehingga ia butuh bertanya kepada orang lain untuk bisa memilih yang lebih tepat dan cocok untuknya. Terkadang seseorang mewakilkan orang lain untuk membelikan sesuatu, dan ia ingin melihat dulu barang yang akan dibeli. Sementara, penjual tidak bersedia barangnya dibawa keluar dari toko, kecuali dengan membeli satu dari dua atau tiga barangnya.[1267]

Ini merupakan sesuatu yang logis dan realistis serta mengandung kemaslahatan untuk penjual agar barangnya yang dipegang oleh calon pembeli terjamin (*madhmun*) dan tidak sekadar bersifat amanah. Di samping itu, hal ini juga bermanfaat bagi si pembeli untuk mendapatkan apa yang diinginkan dan disukainya. Ketidakjelasan suatu barang tidak mengandung risiko apa-apa dan tidak akan berdampak kepada terjadinya perselisihan, karena harga masing-masing jenis barang sudah ditentukan secara terpisah.

Syarat-syaratnya

Kalangan Hanafiyyah yang mengatakan adanya *khiyar ta'yin* memberikan tiga syarat agar *khiyar* ini bisa dikatakah sah,[1268] yaitu:

1. *Khiyar* berlaku untuk tiga barang atau lebih, karena jenis barang biasanya tidak lepas dari jenis baik, sedang dan buruk. Maka, kalau lebih dari tiga, *khiyar* tidak sah karena tidak ada kebutuhan untuk itu.
2. Barang itu berbeda nilai dan sifatnya dan harga masing-masingnya sudah ditetapkan dengan jelas. Jika barang itu harga atau sifatnya sama maka tidak ada arti *khiyar* ketika itu. Apabila harga barang tidak ditentukan untuk masing-masing jenis berarti ia bersifat *majhul* (tidak diketahui), sementara ketidaktahuan terhadap harga membuat jual beli menjadi *fasid* (rusak).
3. Masa *khiyar* harus jelas, tidak lebih dari tiga hari menurut Abu Hanifah sebagaimana halnya *khiyar syarat*. Jika lebih dari itu maka akad menjadi *fasid*. Dua sahabat Abu Hanifah mengatakan, yang penting masanya diketahui meskipun lebih dari tiga hari.

Efek dari *khiyar ta'yin*

Apabila seorang pembeli hanya menyebutkan *khiyar ta'yin* dan tidak menyebutkan

1266 Lihat hukum-hukum khiyar ta'yin dalam materi nomor 316-329 dari Majalah.

1267 *Tabyiinul Haqaa'iq* karya az-Zaila'i 4/21, *al-Badaa'i'* 5/261.

1268 Az-Zaila'i 4/21, *al-Badaa'i'* 5/261, *Fathul Qadiir* 5/130 dan seterusnya.

khiyar syarat maka akad menjadi *lazim* dan pemindahan kepemilikan barang pun terjadi, tetapi peran pembeli terbatas pada memilih salah satu dari barang yang ia beli. Jika pembeli meninggal maka ahli warisnya yang mewarisi hak untuk memilih barang tersebut. Namun jika digabungkan *khiyar ta'yin* dengan *khiyar syarat* berarti akad menjadi *ghair lazim*. Dalam kondisi ini, hak *khiyar* tidak bisa diwariskan, dan si pembeli memiliki hak untuk menolak akad secara total.[1269]

Berakhirnya *khiyar ta'yin*

Khiyar ta'yin berakhir bisa secara *sharahah* (tegas), *dilalah* (eksplisit), atau secara hukum, misalnya seseorang mengatakan, "Aku terima barang yang ini dan bukan yang lainnya," atau ia melakukan *tasharruf* pada salah satu barang dengan *tasharruf* yang menunjukkan bahwa ia memilih barang tersebut, atau salah satu barang rusak atau hilang di tangan pembeli setelah ia menerima barang tersebut maka barang yang rusak atau hilang itu yang langsung menjadi barang yang dijual dan ia mesti mengganti. Sementara barang yang lain menjadi amanah di tangannya yang mesti ia kembalikan kepada pemiliknya (penjual).[1270]

c. *Khiyar Syarat*

Khiyar syarat[1271] adalah hak membatalkan atau meneruskan akad dalam masa tertentu dan hak ini dimiliki oleh salah seorang pengakad atau kedua-duanya, misalnya si pembeli mengatakan, "Aku beli barang ini darimu dengan syarat aku memiliki *khiyar* selama satu atau tiga hari." *Khiyar* ini disyariatkan karena dibutuhkan untuk menghindari terjadinya *ghaban* pada pengakad dalam melakukan akad.

Khiyar ini hanya berlaku pada akad-akad yang bersifat *lazim* yang bisa untuk dibatalkan dengan persetujuan kedua belah pihak meskipun kelazimannya datang dari satu pihak, seperti jual beli, penyewaan, *muzara'ah, musaqah, syirkah, mudharabah, qismah, kafalah, hiwalah*, dan *rahn* apabila ia disyaratkan oleh *rahin* (penjamin) agar akad menjadi *lazim* dari pihaknya, dan tidak diperlukan adanya pensyaratan dari *murtahin* (pihak yang diberi jaminan) karena akad tidak bersifat *lazim* terhadapnya.

Sementara, akad-akad yang *ghair lazim* seperti *wakalah, i'arah, ida'*, hibah, dan wasiat, tidak diperlukan *khiyar syarat* di dalamnya, karena secara tabiatnya akad-akad tersebut tidak mengikat.

Adapun akad-akad *lazim* yang tidak menerima pembatalan seperti nikah, *khulu'* dan talak, tidak sah ada *khiyar syarat* di dalamnya karena akad-akad tersebut tidak mungkin untuk dibatalkan. Demikian juga, tidak sah ada *khiyar syarat* pada akad *as-salam* dan *ash-sharf*, karena untuk akad *as-salam* disyaratkan untuk kesahannya modal dalam akad tersebut mesti diterima di dalam majelis akad. Sementara untuk akad *ash-sharf*, disyaratkan adanya *qabdh* (serah terima) terhadap kedua *badal* di dalam majelis. Konsekuensi dari *khiyar syarat* adalah diundurnya *qabdh* setelah majelis berakhir. Apabila *qabdh* diundur setelah majelis, berarti akad menjadi *fasid*. Oleh karena itu, tidak sah ada *khiyar syarat* di dalam kedua akad ini.[1272]

d. *Tempo Khiyar*

Mayoritas fuqaha selain Malikiyyah sepakat bahwa tempo *khiyar* yang disyaratkan mestilah jelas. Kalau tempo tidak ada atau tidak jelas, atau *khiyar* itu bersifat selamanya maka akad tidak sah serta menjadi *fasid* me-

1269 *Al-Badaa'i'* 5/261, 268, *Fathul Qadiir*: hlm. sebelumnya dan hlm. 133.

1270 *Al-Badaa'i'* 5/261 dan seterusnya, *Fathul Qadiir* 5/132.

1271 Lihat hukum-hukum seputar *khiyar syarat* dalam materi 300-309 dari Majalah *al-Ahkaam al-'Adliyyah*.

1272 *Ad-Durrul Mukhtaar wa Raddul Muhtaar* karya Ibnu Abidin 4/50 dan seterusnya.

nurut Hanafiyyah[1273] dan *batil* menurut Syafi'iyyah dan Hanabilah.[1274]

Imam Malik mengatakan, *khiyar* yang bersifat mutlak tanpa ditentukan temponya adalah boleh dan hakim yang akan menentukan sebuah tempo untuk menjadi tempo *khiyar* sesuai kebiasaan, karena pemilihan barang dalam kasus seperti ini juga ditentukan menurut kebiasaan. Maka apabila sebuah *khiyar* bersifat mutlak (tidak ditentukan secara tegas), pembatasannya ditentukan sesuai dengan kebiasaan yang berlaku. Akad menjadi *fasid* dengan pensyaratan masa yang lebih dari yang biasa, artinya setelah satu hari, atau dengan syarat tempo yang tidak jelas seperti sampai turun hujan.[1275]

Kemudian para fuqaha berbeda pendapat tentang batas masa *khiyar* menjadi tiga pendapat:

1. Abu Hanifah, Zufar dan Syafi'i[1276] mengatakan: tidak lebih dari tiga hari.

   Hal ini berdasarkan pada substansi hadits yang menetapkan *khiyar* ini, yaitu hadits Habban bin Munqidz yang terkena *ghaban* dalam suatu jual beli, lalu keluarganya mengadukan hal tersebut kepada Rasulullah saw., kemudian Rasulullah saw. bersabda,

   إِذَا بَايَعْتَ فَقُلْ: لَا خِلَابَةَ، وَلِيَ الْخِيَارُ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ

   "Apabila engkau berjual beli maka katakanlah, 'Tidak ada tipuan atau ghaban, dan aku memiliki khiyar selama tiga hari.'"[1277]

   Jadi, *khiyar* ini disyariatkan untuk menghindari adanya *ghaban* dan hal ini mesti dibatasi sesuai dengan keterangan nash, sementara nash hadits menetapkan temponya adalah tiga hari, maka tidak boleh ditambah. Di samping itu juga karena kebutuhan terhadap hal ini biasanya sudah tercapai dalam tempo tiga hari.

   Apabila temponya lebih tiga hari, akad tersebut menjadi *fasid* menurut Abu Hanifah dan Zufar. Akad kembali menjadi sah menurut Abu Hanifah, apabila faktor yang membuatnya *fasid* sudah tidak ada yaitu dengan memberikan *ijazah* terhadap akad dalam masa tiga hari tersebut. Tetapi menurut Zufar, akad yang *fasid* tidak akan pernah berubah menjadi sah kembali. Menurut Syafi'i, akad tersebut batal.

2. Kedua sahabat Abu Hanifah dan kalangan Hanabilah[1278] mengatakan, tempo *khiyar* adalah sesuai dengan kesepakatan kedua pengakad meskipun lebih dari tiga hari, karena *khiyar* disyariatkan dengan tujuan untuk lebih berhati-hati dan kesempatan untuk pertimbangan yang lebih matang, dan hal tersebut terkadang tidak cukup tiga hari. Pembatasan yang disebutkan di dalam hadits Habban di atas sudah cukup untuk dirinya dengan prediksi Rasulullah saw., dan sesuatu yang cukup bagi seseorang belum tentu cukup bagi yang lain, maka pembatasan ini tidak menjadi peng-

1273 *Al-Badaa'i'* 5/174, *Raddul Muhtaar* 4/49.

1274 *Al-Muhadzdzab* 1/259, *al-Mughnii* 3/589.

1275 *Bidaayatul Mujtahid* 2/108, *asy-Syarhul Kabiir* 3/95.

1276 *Al-Mabsuuth* 13/40 dan seterusnya, *al-Badaa'i'* 5/174, *Fathul Qadiir* 5/110 dan seterusnya, *Mughnil Muhtaaj* 2/47, *al-Majmuu'* 9/201.

1277 Maksudnya tidak halal bagimu untuk menipuku dan tipuanmu tidak mengikatku. Hadits ini diriwayatkan oleh al-Hakim, al-Baihaqi, al-Bukhari, Muslim, Abu Dawud, an-Nasa'i, dan Malik dalam *al-Muwaththa'* dari Ibnu Umar (*Subulus Salaam* 3/35, *Nailul Authaar* 5/182).

1278 *al-Mabsuuth* 13/41, *Fathul Qadiir* 5/111, *al-Badaa'i'* 5/174, *al-Mughni* 3/585, *Ghaayatul Muntahaa* 2/30

halang untuk menambah dari tempo tersebut.

3. Kalangan Malikiyyah[1279] mengatakan, *khiyar* dibolehkan dalam tempo yang dibutuhkan dan itu berbeda dalam setiap kondisi. Untuk barang seperti buah-buahan misalnya, tidak boleh *khiyar*-nya lebih dari satu hari, untuk pakaian dan hewan bisa selama tiga hari, untuk tanah yang letaknya jauh bisa lebih dari tiga hari, untuk rumah dan semisalnya bisa sebulan, karena pengertian *khiyar* adalah pengujian terhadap barang yang dibeli, sementara kemungkinan pengujian itu berbeda pada setiap barang dalam memenuhi kebutuhan akad. Tempo *khiyar* langsung dimulai setelah akad terjadi.

e. *Efek dari* Khiyar Syarat

Khiyar syarat memiliki dua efek; salah satunya disepakati dan yang lain diperselisihkan para ulama. Efek yang disepakati adalah *khiyar syarat* menjadikan akad tidak *lazim* (mengikat) terhadap orang yang memiliki hak *khiyar*, sehingga ia boleh membatalkan akad dalam masa *khiyar* atau meneruskannya. Apabila tempo atau masa *khiyar* berakhir tanpa terjadi pembatalan atau penerusan secara tegas maka hak *khiyar* akan gugur dan akad menjadi *lazim*. Pembatalan atau penerusan akad bisa dilakukan dengan ucapan yang mengindikasikan hal itu seperti, "Aku terima akad ini," "Aku teruskan," "Aku setuju," "Aku batalkan," dan sebagainya. Bisa juga dengan bentuk perbuatan yang mengindikasikan adanya pembatalan atau penerusan akad, atau perbuatan yang substansinya ke arah itu seperti melakukan *tasharruf* pada barang dengan menjualnya, menyewakannya, menjadikannya jaminan,meminjamkannya, baik *tasharruf* tersebut dari penjual apabila ia yang memiliki *khiyar* maupun dari pembeli apabila ia yang memiliki hak *khiyar*.

Untuk sahnya pembatalan sebuah akad, ada dua hal yang disyaratkan:[1280]

1. Pembatalan itu terjadi dalam masa *khiyar*, karena akad akan menjadi *lazim* dengan berlalunya masa *khiyar* tanpa ada pembatalan dari pihak yang memiliki *khiyar*.
2. Pihak lain mengetahui adanya pembatalan apabila pembatalan tersebut bersifat ucapan—menurut Abu Hanifah dan Muhammad—untuk menghindari kerugian di pihaknya. Karena apabila ia seorang penjual, terkadang ia tidak mencari pembeli yang lain karena merasa yakin bahwa pembeli pertama tidak akan membatalkan akad, dan hal ini akan merugikannya (apabila ia tidak tahu ada pembatalan dari pihak pembeli, *penj.*). Jika ia seorang pembeli, boleh jadi ia melakukan *tasharruf* pada barang karena menyangka bahwa penjual tidak akan membatalkan akad, sehingga ia mesti mengganti dan ini adalah kerugian terhadapnya. Dengan diketahui adanya pembatalan, akan dapat dihindari kemudharatan atau kerugian seperti ini.

Sementara pembatalan yang bersifat perbuatan, tidak disyaratkan pihak kedua mengetahuinya. Karena, ia merupakan sesuatu yang bersifat hukum, dan dalam pembatalan secara hukum tidak disyaratkan adanya pengetahuan akan hal itu seperti memecat wakil, *syarik*, *mudharib* (pihak yang ikut dalam *mudharabah*), seseorang yang murtad dan pindah ke wilayah musuh, seseorang yang gila dan sulit disembuhkan, dan sebagainya. Pihak kedua juga tidak disyaratkan mengetahui adanya *ijazah* (pembolehan) terhadap akad.

1279 *Bidaayatul Mujtahid* 2/207, *asy-Syarhul Kabiir ma'a ad-Dasuqi* 3/91, 95, *al-Qawaaniin al-Fiqhiyyah* hal. 273

1280 *Al-Badaa'i'* 5/273, *Tabyiinul Haqaa'iq* 4/18.

Abu Yusuf dan Hanabilah[1281] mengatakan, tidak disyaratkan juga pihak kedua mengetahui adanya pembatalan, karena dengan menerima adanya *khiyar* merupakan indikasi adanya kewenangan si pemilik hak *khiyar* untuk membatalkan akad, baik pihak kedua mengetahuinya maupun tidak.

Adapun efek yang diperselisihkan para ulama adalah tidak adanya efek akad terhadap *khiyar* tersebut. Ini adalah pendapat Hanafiyyah[1282] dan Malikiyyah.[1283] Menurut mereka, *khiyar* menjadi penghalang timbulnya efek akad, sehingga menurut Abu Hanifah kepemilikan kedua *badal* tidak berpindah apabila *khiyar* untuk kedua pengakad terjadi di tengah-tengah masa *khiyar*. Artinya, barang tidak lepas dari kepemilikan penjual dan tidak pula masuk ke dalam kepemilikan pembeli. Begitu juga harga (uang) tidak lepas dari kepemilikan pembeli dan tidak masuk ke dalam kepemilikan penjual, karena *khiyar* masih ada pada kedua belah pihak; penjual dan pembeli.

Apabila *khiyar* hanya untuk penjual maka kepemilikan barang tidak berpindah darinya, tetapi harga keluar dari kepemilikan pembeli. Karena, akad sudah bersifat *lazim* terhadapnya, namun harga tersebut belum masuk ke dalam kepemilikan penjual agar dua *badal* (barang dan harga) tidak berhimpun dalam satu tangan, karena hal tersebut bertentangan dengan prinsip keseimbangan antara kedua pengakad. Dua sahabat Abu Hanifah mengatakan, harga sudah masuk dalam kepemilikan penjual karena sesuatu tidak bisa tanpa ada pemilik.

Apabila *khiyar* untuk pembeli saja maka harga tidak keluar dari kepemilikannya, akan tetapi barang sudah keluar dari kepemilikan penjual namun tidak masuk dalam kepemilikan pembeli menurut Abu Hanifah, tapi menurut dua sahabatnya barang sudah masuk dalam kepemilikan pembeli.

Kalangan Malikiyyah mengatakan, kepemilikan barang adalah untuk penjual dalam masa *khiyar* sampai masa tersebut berakhir. Alasan kalangan ini adalah orang yang mensyaratkan ada *khiyar* untuk dirinya berarti persetujuannya belum sempurna terhadap akad, sementara efek akad tidak akan ada kecuali ada persetujuan yang sempurna.

Kalangan Syafi'iyyah dan Hanabilah dalam pendapat yang terkuat dalam madzhab mereka[1284] mengatakan, efek akad tetap berlaku dalam masa *khiyar* dan kepemilikan dua *badal* berpindah pada kedua pihak yang mengadakan akad, baik *khiyar* itu berlaku terhadap kedua pengakad maupun salah satunya, karena akad sudah bersifat *nafidz* maka hukum atau efeknya juga berlaku, dan efek dari *khiyar* terbatas pada terhalangnya akad bersifat *lazim*.

Efek dari perbedaan pendapat kedua kalangan ini tampak pada beban atau biaya objek akad dan tambahannya. Kalau menurut pendapat Hanafiyyah dan Malikiyyah, biaya atau beban selama masa *khiyar* ditanggung oleh penjual, dan tambahan adalah haknya. Kalau menurut pendapat yang lain, biaya ditanggung oleh pembeli dan tambahan untuknya.

Berakhirnya *khiyar syarat*

Akad yang mengandung *khiyar* bersifat *ghair lazim*. Dengan berakhirnya *khiyar*, akad boleh jadi lenyap atau menjadi *lazim*. *Khiyar* berakhir dengan salah satu hal berikut.[1285]

1. Diteruskan atau dibatalkannya akad dalam masa *khiyar*, baik dengan ucapan mau-

1281 Dua referensi sebelumnya, *Ghaayatul Muntahaa* 2/31.
1282 *Al-Badaa'i'* 5/264 dan seterusnya, *Fathul Qadiir* 5/115 dan seterusnya, *ad-Durrul Mukhtaar* dan *Hasyiyah* Ibnu Abidin 4/51.
1283 *Asy-Syarhul Kabiir ma'a ad-Dasuqi* 3/103, *al-Qawaaniin al-Fiqhiyyah* hlm. 273.
1284 *Mughnil Muhtaaj* 2/48, *al-Muhadzdzab* 1/259, *al-Mughnii* 3/571, *Ghaayatul Muntahaa* 2/32, *al-Qawaa'id* karya Ibnu Rajab hlm. 377.
1285 *Al-Badaa'i'* 5/267-272, *al-Mabsuuth* 13/42-44, *Fathul Qadiir* 117-125, *ad-Durrul Mukhtaar* 4/52, 57.

pun perbuatan sebagaimana dijelaskan sebelumnya.

2. Berlalunya masa *khiyar* tanpa adanya *ijazah* (penerusan) atau pembatalan.
3. Hilang atau rusaknya barang di tangan pihak yang memiliki *khiyar*. Jika *khiyar* ada di tangan penjual misalnya, maka jual beli menjadi batal dan *khiyar* pun gugur. Jika *khiyar* di tangan pembeli, jual beli tidak batal tetapi *khiyar* gugur dan jual beli menjadi *lazim*, serta si pembeli wajib membayar harga barang, baik hilang atau rusaknya barang disebabkan oleh perbuatan pembeli atau penjual maupun faktor langit (hujan dan sebagainya).
4. Bertambahnya objek akad (barang) di tangan pembeli apabila *khiyar* ada padanya, baik tambahan tersebut menyatu dan berasal dari barang seperti minyak hewan, atau tidak berasal dari barang seperti bangunan di tanah dan warna pada baju, maupun tambahan tersebut bersifat terpisah tetapi berasal dari barang seperti anak hewan dan buah atau hasil kebun. Adapun tambahan yang terpisah dan tidak berasal dari barang seperti upah, hal ini tidak membatalkan *khiyar* dan tidak menghalangi hal itu untuk dikembalikan.
5. Meninggalnya pihak yang memiliki *khiyar* menurut Hanafiyyah dan Hanabilah,[1286] karena *khiyar syarat* sama dengan *khiyar ru'yah* tidak bisa diwariskan menurut mereka, karena ia merupakan hak pribadi yang khusus pada pemiliknya, dan hal seperti ini tidak mungkin bisa berpindah dari satu orang pada yang lain.

Kalangan Malikiyyah dan Syafi'iyyah[1287] mengatakan, *khiyar* tidak gugur dengan kematian melainkan berpindah kepada ahli waris, karena ia merupakan hak yang berhubungan dengan harta yaitu barang yang diakadkan dan bukan termasuk hak pribadi, dan hak-hak yang berhubungan dengan harta bisa diwariskan berdasarkan sabda Rasulullah saw.,

مَنْ تَرَكَ مَالاً أَوْ حَقًّا فَلِوَرَثَتِه

"Siapa yang meninggalkan harta atau hak maka semua itu untuk ahli warisnya."[1288]

f. *Khiyar 'Aib*

Khiyar 'aib[1289] adalah hak yang dimiliki seorang pengakad untuk membatalkan akad atau meneruskannya apabila ia mendapatkan cacat pada salah satu dari dua *badal* (barang atau harga) dan ia tidak mengetahui hal tersebut ketika akad dilaksanakan.

Jadi, sebab adanya *khiyar 'aib* adalah adanya cacat pada barang atau pada *badal* yang dapat mengurangi harganya atau mengurangi tujuan yang diinginkan dari barang, dan pihak yang bersangkutan tidak mengetahui adanya cacat tersebut ketika akad dilangsungkan. Oleh karena itu, *khiyar* ini dinamakan *khiyar 'aib*.

Berlakunya *khiyar* ini secara otomatis sudah disyaratkan, baik secara *dilalah* (eksplisit) maupun secara *dhimni* (substansi), karena bagusnya barang atau *badal* merupakan sesuatu yang dituntut oleh pengakad meskipun tidak disyaratkannya secara tegas. Maka apabila barang atau *badal* tidak baik, berarti unsur ridha atau persetujuan dari pengakad tidak

1286 *Al-Mughnii* 3/579, *Ghaayatul Muntahaa* 2/33.

1287 *Bidaayatul Mujtahid* 2/209, *al-Qawaaniin al-Fiqhiyyah* hlm. 273, *al-Muhadzdzab* 1/259, *Mughnil Muhtaaj* 2/45.

1288 HR Ahmad, Abu Dawud, dan Ibnu Majah dari al-Miqdam bin Ma'dikarib dengan redaksi,

مَنْ تَرَكَ مَالاً فَلِوَرَثَتِه

"Siapa yang meninggalkan harta maka untuk ahli warisnya." (*Nailul Authaar* 6/62)

1289 Lihat hukum-hukum seputar *khiyar 'aib* dalam materi 336-355 dari Majalah *al-Ahkaam al-'Adliyyah*.

terpenuhi, sementara ridha merupakan dasar dari segala macam akad. Untuk itulah disyariatkan *khiyar* ini untuk menghindari hal tersebut.

Apabila tidak terpenuhi kebagusan pada barang dan *badal*, artinya juga tidak tercapai prinsip keseimbangan dalam transaksi yang merupakan dasar dari segala akad *mu'awadhah*. Untuk itu, khiyar ini disyariatkan guna memelihara prinsip persamaan ini.

Syariat telah menetapkan *khiyar* ini untuk orang yang dikejutkan dengan adanya cacat, melalui hadits-hadits yang cukup banyak, di antaranya,

اَلْمُسْلِمُ أَخُو الْمُسْلِمِ، لاَ يَحِلُّ لِمُسْلِمٍ بَاعَ مِنْ أَخِيْهِ بَيْعًا وَفِيْهِ عَيْبٌ إِلاَّ بَيَّنَهُ لَهُ

"Seorang Muslim adalah saudara bagi Muslim lainnya, tidak halal bagi seorang Muslim menjual sesuatu kepada saudaranya sementara di dalamnya ada cacat kecuali ia jelaskan padanya."[1290]

Nabi saw. pernah lewat di depan seorang penjual makanan (korma dan sejenisnya), lalu ia masukkan tangannya ke dalam makanan tersebut, ternyata di bagian bawahnya basah. Lalu beliau bersabda,

مَنْ غَشَّنَا فَلَيْسَ مِنَّا

"Siapa yang menipu kami bukanlah bagian dari kami."

Khiyar 'aib dan *khiyar ru'yah* berlaku pada akad-akad yang bersifat *lazim* dan menerima pembatalan seperti akad jual beli, penyewaan, *qismah* barang, *shulh* dengan kompensasi barang, dan sebagainya.

Aib (cacat) yang menyebabkan adanya *khiyar* ini menurut Hanafiyyah dan Hanabilah[1291] adalah segala bentuk cacat yang tidak diterima oleh fitrah yang bersih dan menyebabkan harga berkurang dalam pandangan para pedagang baik kekurangan itu sangat signifikan maupun sedikit seperti hewan yang kedua atau salah satu matanya buta. Definisi ini memiliki standar yang sifatnya fisik. Menurut Syafi'iyyah,[1292] definisi ini mesti memiliki standar yang substansial yaitu setiap sesuatu yang mengurangi nilai atau menyebabkan berkurangnya tujuan yang ingin dicapai dari suatu barang seperti hewan yang sangat liar, terputusnya sedikit dari bagian telinga kambing yang dibeli untuk korban, atau sempitnya sepatu yang dibeli dan sebagainya.

Syarat-syarat berlakunya *khiyar 'aib*

Untuk berlakunya *khiyar 'aib* setelah cacat barang diketahui, ada beberapa syarat:[1293]

1. Cacat ada sebelum akad, atau setelah akad tapi sebelum barang diserahkan. Artinya cacat itu sudah lama. Seandainya cacat itu ada setelah barang diserahkan atau ketika barang sudah di tangan pembeli maka *khiyar* tidak berlaku saat itu.
2. Pembeli tidak tahu ada cacat ketika akad dilakukan dan ketika barang diterima (*qabdh*). Jika pembeli sudah tahu baik ketika akad maupun ketika barang diterima maka ia tidak memiliki *khiyar*, karena secara eksplisit ia sudah ridha dan menerima barang tersebut.
3. Pemilik barang tidak mensyaratkan un-

1290 HR Ibnu Majah dari Uqbah bin Amir (*Nailul Authaar* 5/211).

1291 *Fathul Qadiir ma'al 'Inaayah* 5/151, 153, *al-Badaa'i'* 5/274, *ad-Durrul Mukhtaar wa Hasyiyatuh* 4/74, *al-Mughnii* 4/152, *Ghaayatul Muntahaa* 2/35.

1292 *Mughnil Muhtaaj* 2/51.

1293 *Al-Badaa'i'* 5/275 dan seterusnya, *Fathul Qadiir* 5/153.

tuk objek akad bahwa barang bebas dari berbagai cacat. Seandainya ia mensyaratkan hal tersebut maka si pembeli tidak memiliki hak *khiyar*, karena ketika ia menerima syarat tersebut berarti ia telah menggugurkan hak dirinya sendiri.

4. Cacat itu belum hilang sebelum akad dibatalkan.

Sebagai catatan, kalangan Hanafiyyah mengesahkan jual beli dengan menggunakan syarat bebas dari segala cacat meskipun cacat tersebut tidak dijelaskan secara spesifik, baik pihak yang mensyaratkan tidak tahu ada cacat pada barangnya maupun ia mengetahui hal itu, baik cacat itu ada sebelum terjadinya jual beli maupun terjadi setelah jual beli dan sebelum serah terima. Hal ini menurut riwayat yang datang dari Abu Hanifah dan Abu Yusuf. Muhammad, Malik, dan Syafi'i—dan ini yang dipakai oleh undang-undang Madani kita—mengatakan, syarat bebas dari cacat hanya berlaku untuk cacat yang ada ketika akad saja dan tidak untuk cacat yang terjadi setelah akad dan sebelum serah terima, karena *bara'ah* (bebas dari cacat) itu hanya menyangkut sesuatu yang sudah ada saja. Menurut Malikiyyah, Syafi'iyyah dan satu riwayat dari Hanabilah,[1294] syarat bebas dari cacat tidak sah kecuali untuk cacat yang tidak diketahui oleh si penjual. Jika ia mengetahui ada cacat maka ia tidak sah memberi syarat *bara'ah*.

Waktu *khiyar 'aib*

Khiyar 'aib berlaku ketika tampak ada cacat, meskipun sudah lama setelah akad dilakukan. Sementara, tentang pembatalan akad setelah diketahui ada cacat apakah bersifat *fawri* (segera) ataukah *tarakhi* (bisa diundur), ada dua pendapat di kalangan fuqaha:

Kalangan Hanafiyyah dan Hanabilah mengatakan,[1295] *khiyar* untuk mengembalikan barang karena cacat bisa dengan *tarakhi*, dan tidak disyaratkan mengembalikan barang itu langsung setelah diketahui adanya cacat. Maka, jika pembeli mengetahui ada cacat lalu ia mengundurkan untuk mengembalikannya, *khiyar*-nya tidak batal sampai ada hal yang mengindikasikan ia setuju atau ridha (terhadap cacat yang ada pada barang, *penj.*), karena *khiyar* ini disyariatkan untuk menghindari kemudharatan atau kerugian, maka ia tidak akan batal dengan adanya pengunduran. Di samping itu, hak apabila sudah tetap (ada), ia tidak akan gugur kecuali dengan menggugurkannya (orang yang memiliki hak telah menggugurkannya, *penj.*) atau berakhirnya masa yang ditentukan untuk hak tersebut, sementara hak *khiyar* ini tidak ada waktu yang ditentukan secara pasti.

Kalangan Malikiyyah dan Syafi'iyyah[1296] mengatakan, mesti dibatalkan setelah diketahui adanya cacat secara *fawri* (langsung). Yang dimaksud dengan *fawri* di sini adalah tempo yang tidak dipandang sebagai *tarakhi* menurut kebiasaan. Maka, jika ia melakukan shalat dulu misalnya atau makan dan sebagainya, ini tidak dianggap sebagai *tarakhi*. Faktor mengapa disyaratkan mesti *fawri* adalah agar pihak kedua tidak mengalami kerugian dari adanya pengunduran. Apabila pengakad terlambat dalam mengembalikan objek akad tanpa ada halangan untuk segera mengembalikannya, hak *khiyar*-nya gugur dan akad menjadi *lazim*.

Status akad yang mengandung *khiyar 'aib*

Status atau efek akad ketika ada cacat pada barang adalah berlakunya kepemilikan untuk

---

1294 *Asy-Syarhul Kabiir ma'a ad-Dasuqi* 3/123, *al-Qawaaniin al-Fiqhiyyah* hlm. 265, *Mughnil Muhtaaj* 2/53, *al-Mughnii* 4/178, *Ghaayatul Muntahaa* 2/27.

1295 *Ad-Durrul Mukhtaar* 4/93, *al-Mughnii* 4/144, *Ghaayatul Muntahaa* 2/41..

1296 *Mughnil Muhtaaj* 2/56, *al-Muhadzdzab* 1/274, *asy-Syarhul Kabiir ma'a ad-Dasuqi* 3/120.

mutamallik (pihak yang menerima) terhadap objek akad saat itu, karena apabila objek akad tidak bagus hal itu berdampak pada kelaziman akad bukan pada hukum asalnya. Ini berbeda dengan *khiyar syarat*, karena sebuah syarat yang sudah dijelaskan berkaitan dengan hukum asal sehingga ia menghalangi berlakunya akad dalam hubungannya dengan hukum asal atau efek akad dalam masa *khiyar*.[1297]

Efek dari *khiyar 'aib* adalah ia membuat akad menjadi *ghair lazim* terhadap orang yang memiliki hak *khiyar*.[1298] Ia bisa memilih antara setuju dengan barang sebagaimana adanya dan ketika itu *khiyar* gugur dan akad menjadi *lazim*, atau ia bisa mengembalikan barang kepada pemiliknya dan ketika itu akad menjadi batal.

Apakah ia berhak untuk mengambil barang lalu meminta selisih kekurangan (pada harga) disebabkan adanya cacat?

Kalangan Hanafiyyah[1299] mengatakan, pihak yang telah menerima barang tidak berhak untuk meminta kekurangan disebabkan cacat atau mengurangi harga barang tersebut selama barang itu bisa untuk dikembalikan, karena pemilik barang tidak memiliki kemestian untuk membayar nilai kekurangan kecuali jika ia ridha atau setuju untuk menghindarkan kerugian di pihaknya. Jika barang tidak mungkin lagi untuk dikembalikan maka pihak yang memiliki hak *khiyar* bisa untuk meminta kompensasi kekurangan dengan syarat tidak bisanya barang itu dikembalikan adalah disebabkan oleh sesuatu yang tidak ada peran si pemilik hak *khiyar* di dalamnya seperti barang hilang, memiliki cacat baru, bentuknya berubah sehingga ia memiliki nama yang lain atau ia bertambah dengan tambahan yang terpisah tapi berasal dari barang tersebut seperti anak (bagi hewan) dan buah (bagi tanam-tanaman). Hal ini adalah untuk menghindari timbulnya kerugian dan kemudharatan sebisa mungkin. Boleh mengurangi harga barang karena ada cacat kalau dengan saling ridha atau persetujuan dari kedua belah pihak.

Cara mengetahui selisih kekurangan adalah harga barang diprediksi jika ia dalam kondisi tidak memiliki cacat, lalu diperkirakan juga harganya jika ia dalam kondisi ada cacat, maka selisih dua harga tersebut adalah selisih kekurangan dan itu yang akan dituntut atau dikembalikan. Jika harga barang dalam kondisi baik adalah dua ribu dan harganya dalam kondisi ada cacat seribu, berarti si pembeli bisa menuntut setengah dari harga barang yang telah dibeli.

Adapun jika tidak bisanya barang dikembalikan adalah karena ulah pembeli, misalnya barang itu telah dijualnya, dihibahkannya atau diwakafkannya maka ia tidak berhak untuk menuntut selisih kekurangan pada barang itu. Demikian juga apabila ia telah ridha atau setuju dengan cacat tersebut baik secara tegas maupun eksplisit, ia juga tidak punya hak untuk menuntut selisih kekurangan, karena ridha terhadap cacat yang ada sebagaimana halnya menghalangi terjadinya pembatalan ia juga menghalangi untuk menuntut selisih kekurangan. Karena, hal ini membuktikan bahwa ternyata bagi si pembeli tidak adanya cacat pada barang bukan sesuatu yang dituntutnya.

Cara membatalkan akad dan mengembalikan objek yang diakadkan

Apabila barang masih berada di tangan pemiliknya, artinya sebelum adanya *qabdh* (penerimaan) dari pihak kedua, maka akad bisa dibatalkan dengan ucapan pihak kedua,

1297 *Al-Badaa'i'* 5/273.

1298 *Al-Badaa'i'* 5/274.

1299 *Fathul Qadiir* 5/159, 164 dan seterusnya, *ad-Durrul Mukhtaar* 4/94, *al-Lubaab Syarhul Kitaab* 2/21, *Tabyiinul Haqaa'iq* 4/34 dan seterusnya, *al-Badaa'i'* 3/289.

"Aku kembalikan," dan ini tidak butuh kepada keputusan hakim atau saling setuju antara kedua pihak berdasarkan kesepakatan Hanafiyyah dan Syafi'iyyah.

Namun, jika pembeli sudah menerima barang tersebut, akad tidak bisa dibatalkan kecuali dengan adanya saling ridha (setuju) atau dengan keputusan hakim—menurut Hanafiyyah—[1300] untuk menghindari terjadinya perselisihan yang bisa saja terjadi antara kedua pengakad, karena dalam hal ini ada dua kemungkinan; cacat itu masih baru dan terjadi di tangan pembeli sehingga barang tidak bisa dikembalikan, atau cacatnya sudah lama di tangan pemilik asli sehingga ia bisa dikembalikan.

Kalangan Syafi'iyyah dan Hanabilah[1301] mengatakan, akad akan langsung batal dengan ucapan pembeli (penerima barang), "Aku tolak," tanpa perlu adanya saling ridha atau keputusan hakim seperti halnya pembatalan yang terjadi dengan *khiyar syarat* atau *khiyar ru'yah*. Karena, *khiyar 'aib* menjadikan akad menjadi tidak *lazim* terhadap pihak yang memiliki hak *khiyar*, dan akad yang tidak *lazim* boleh untuk dibatalkan tanpa perlu adanya ridha atau persetujuan dari pengakad yang lain, dan tidak pula perlu kepada keputusan hakim.

Hal-hal yang menghalangi pengembalian barang karena cacat dan gugurnya *khiyar*

Pengembalian barang tidak akan bisa dilakukan dan *khiyar* akan gugur—setelah sebelumnya berlaku dan akad menjadi *lazim*—dengan beberapa hal berikut ini.[1302]

1. Ridha atau setuju terhadap cacat yang ada pada barang setelah cacat itu diketahui, baik secara tegas seperti ia mengatakan, "Saya ridha dengan aib yang ada," "Saya meneruskan akad," maupun secara eksplisit seperti ia melakukan *tasharruf* pada barang yang menunjukkan ia ridha dengan aib barang tersebut seperti dengan menjualnya, menghibahkannya, menjadikannya jaminan, menyewakannya, menggunakannya dalam bentuk apa saja seperti memakainya atau mengendarainya (untuk kendaraan), mengobatinya (untuk hewan misalnya), mengecatnya, menguraikannya menjadi benda lain, membangun di atas tanah, menggiling gandum, membakar daging, sampainya kompensasi cacat padanya, dan sebagainya. Karena ridha dengan cacat setelah diketahui adalah bukti bahwa bersihnya barang dari segala cacat bukan menjadi tujuannya, sehingga tidak ada arti pemberlakuan *khiyar* untuknya.
2. Menggugurkan *khiyar*, baik secara tegas seperti ia mengatakan, "Aku gugurkan *khiyar*-ku," maupun secara eksplisit seperti ia tidak mempermasalahkan (memaafkan) cacat yang tampak pada barang, karena *khiyar 'aib* adalah haknya dan ia berhak untuk mundur dari hak tersebut.
3. Hilangnya barang, memiliki cacat baru di tangan pihak yang memiliki *khiyar* atau berubah sama sekali seperti menumbuk gandum, membuat tepung menjadi roti, dan sebagainya.
4. Bertambahnya barang di tangan pemilik hak *khiyar*, baik dalam bentuk yang menyatu dan tidak muncul dari yang asal seperti membangun atau menanam di atas tanah, mewarnai baju, maupun dalam bentuk yang terpisah dan muncul dari yang asal seperti anak (pada hewan) dan buah (pada tanaman).

1300 *Al-Badaa'i'* 5/281.

1301 *Mughnil Muhtaaj* 2/57, *al-Muhadzdzab* 1/283, *Ghaayatul Muntahaa* 2/41.

1302 *Al-Badaa'i'* 5/282-284, 291, *ad-Durrul Mukhtaar wa Hasyiyatuh* 4/82, 85-89, 94, 99, 101, 103, *Majma'udh Dhamanaat* hlm. 219 dan seterusnya, *Fathul Qadiir* 5/164.

Adapun tambahan yang menyatu dan muncul dari asal seperti minyak dan tambahan yang terpisah tetapi tidak muncul dari asal seperti hasil dan usaha, ini tidak menghalangi untuk mengembalikan barang karena cacat. Faktor bentuk pertama tidak bisa dikembalikan adalah karena sulit sekali memisahkan tambahannya dan tidak mungkin untuk dikembalikan bersama tambahan tersebut karena ia adalah hak orang yang membuatnya. Sementara pada bentuk kedua, tidak bisa dikembalikan karena apabila si penerima barang mengembalikan yang asal tanpa mengembalikan tambahannya berarti tambahan itu menjadi miliknya tanpa kompensasi atau cuma-cuma dan ini tidak boleh secara syariat karena tergolong kepada riba.

Mewariskan *khiyar 'aib*

Para fuqaha sepakat bahwa *khiyar 'aib* dan *khiyar ta'yin* bisa diwariskan, karena hak dalam khiyar ini berhubungan dengan kebendaan barang itu sendiri. Sehingga seandainya pemilik hak *khiyar* meninggal *khiyar* tidak gugur dan hak *khiyar* berpindah kepada ahli warisnya karena *muwarrits*-nya berhak terhadap barang itu dalam kondisi bebas dari cacat, dan untuk *khiyar ta'yin* ia mesti memilih salah satu barang, ahli waris tidak bisa dipaksa untuk menerima barang yang cacat tersebut, melainkan baginya juga berlaku apa yang berlaku bagi *muwarrits*-nya (yaitu hak *khiyar, penj.*). Dalam *khiyar ta'yin*, ahli waris juga terikat dengan sesuatu yang mengikat *muwarrits*-nya.

Adapun *khiyar syarat* dan *khiyar ru'yah*, keduanya tidak bisa diwariskan menurut Hanafiyyah,[1303] dan ini berbeda dengan pendapat kalangan Malikiyyah dan Syafi'iyyah, karena *khiyar* itu berhubungan dengan keinginan dan kehendak pengakad. Jadi, ia termasuk hak-hak pribadi yang tidak bisa dipindahkan dari seseorang kepada yang lain melalui jalan pewarisan.[1304]

Sumber perbedaan pendapat antara kalangan Hanafiyyah dengan jumhur tentang pewarisan *khiyar* ini berasal dari perbedaan mereka mengenai pewarisan hak. Kalangan Hanafiyyah mengatakan, pada dasarnya yang diwariskan itu hanyalah harta dan bukan hak, kecuali jika ada dalil untuk menyamakan hak dengan harta. Sementara jumhur ulama mengatakan, pada dasarnya hak dan harta bisa diwariskan kecuali jika ada dalil yang menjelaskan adanya perbedaan antara hak dengan harta dalam hal pewarisan, berdasarkan sabda Rasulullah saw.,

مَنْ تَرَكَ حَقًّا أَوْ مَالاً فَلِوَرَثَتِهِ

"Siapa yang meninggalkan hak atau harta maka itu untuk ahli warisnya."

g. *Khiyar Ru'yah*

Khiyar ru'yah[1305] adalah hak yang dimiliki oleh seorang pembeli untuk melanjutkan akad, atau membatalkannya ketika sudah melihat barang yang diakadkan apabila ia belum melihatnya ketika atau sebelum akad dilakukan, dalam tempo di mana barang biasanya tidak berubah.

Faktor adanya *khiyar* ini adalah karena objek akad belum dilihat ketika proses akad dilakukan atau sebelumnya. Apabila ia telah melihatnya, gugurlah *khiyar*. Kalangan yang mengatakan adanya *khiyar* ini berpendapat, *khiyar* ini berlaku berdasarkan hukum syariat dan tidak butuh kepada adanya pensyaratan

1303 Hanabilah sepakat dengan mereka dalam hal tidak bisanya *khiyar syarat* diwariskan sebagaimana dijelaskan sebelumnya.

1304 *Al-Badaa'i'* 5/268, *Bidaayatul Mujtahid* 2/209, *al-Majmuu'* karya an-Nawawi 9/196, *Hasyiyah al-Bajuri* 1/160, *Ghaayatul Muntahaa* 2/30, *al-Mughnii* 3/579.

1305 Lihat hukum-hukum *khiyar ru'yah* dalam Majalah pada materi 320-334.

di dalam akad. Hal ini berbeda dengan *khiyar syarat* dan *khiyar ta'yin* yang mesti disyaratkan di dalam akad.

Khiyar ru'yah berlaku pada akad-akad yang bersifat *lazim* dan berpotensi untuk dibatalkan seperti menjual sesuatu yang jelas zatnya, penyewaan, membagi harta-harta yang berharga seperti tanah dan hewan ternak, *shulh* terhadap suatu barang dengan kompensasi tertentu dan sebagainya. Adapun menjual sesuatu dengan penyifatannya saja sebagaimana dalam akad *as-salam* (menjual sesuatu yang bersifat *ajil* atau memiliki tempo dengan sesuatu yang bersifat *'ajil* atau segera), *khiyar ru'yah* tidak berlaku dalam hal ini.

Dasar pensyariatannya

Mayoritas fuqaha (Hanafiyyah, Malikiyyah, Hanabilah dan Zhahiriyah)[1306] membolehkan adanya *khiyar ru'yah* dalam jual beli barang yang tidak bisa dilihat (pada saat akad), berdasarkan hadits,

مَنِ اشْتَرَى شَيْئًالَمْ يَرَهُ فَهُوَ بِالْخِيَارِ إِذَا رَآهُ

"Siapa yang membeli sesuatu dan ia belum melihatnya maka ia memiliki khiyar apabila ia telah melihatnya."[1307]

Ini didukung oleh sebuah riwayat, bahwa Ustman bin Affan pernah menjual sebidang tanah miliknya di Bashrah kepada Thalhah bin Ubaidillah r.a.. Saat itu keduanya belum melihat tanah yang dimaksud. Ada yang berkata kepada Utsman, "Engkau terkena *ghaban*." Ia berkata, "Aku memiliki *khiyar* karena aku menjual apa yang belum aku lihat." Lalu ada juga yang berkata kepada Thalhah, "Engkau terkena *ghaban*." Ia berkata, "Aku memiliki *khiyar* karena aku membeli sesuatu yang belum aku lihat."[1308] Kemudian Jubair bin Muth'im memutuskan perkara ini dan ia menetapkan hak *khiyar* untuk Thalhah.

Kisah ini diketahui oleh para sahabat dan tidak satu pun dari mereka yang membantah, sehingga ini merupakan pengakuan dari mereka terhadap legalnya *khiyar* ini menurut syariat.

Kalangan ini juga beralasan bahwa terkadang seseorang butuh untuk membeli sesuatu yang tidak berada di hadapannya. Maka, ia diberi hak *khiyar* ketika sudah melihat barang itu untuk menghindarkan kemudharatan (kerugian) terhadapnya, ketika ia melihat barang tersebut tidak sesuai dengan maksud atau keinginannya, sekaligus untuk mendapatkan ridhanya yang dituntut dalam setiap akad. Sementara, sesuatu yang mengandung *jahalah* pada objek akad atau barang, itu tidak berpengaruh pada kesahan akad karena ia tidak akan berdampak pada terjadinya perselisihan, karena hak *khiyar* telah diberikan kepada orang yang belum melihat objek akad atau barang tersebut.

Imam Syafi'i dalam *madzhab jadid*[1309] mengatakan,[1310] menjual sesuatu yang bersifat *ghaib* (tidak tampak secara langsung, *penj.*) tidak sah sama sekali, baik disebutkan sifatnya maupun tidak. Dan juga, tidak berlaku *khiyar ru'yah* dalam hal ini, karena akad tersebut mengandung *gharar* dan *jahalah* yang bisa saja berdampak kepada terjadinya perselisihan antara kedua pengakad. Sementara, Rasulullah

---

1306 *Al-Mabsuuth* 13/69 dan seterusnya, *Fathul Qadiir ma'al 'Inaayah* 5/137-140, *al-Badaa'i'* 5/292, *Raddul Muhtaar* 4/68, *Bidaayatul Mujtahid* 2/154, *asy-Syarhul Kabiir ma'a ad-Dasuqi* 3/25 dan seterusnya, *al-Mughnii* 3/580 dan seterusnya, *al-Muhallaa* 8/394.

1307 Hadits ini diriwayatkan secara *musnad* dan *mursal*. Yang secara *musnad* diriwayatkan oleh ad-Daruquthni dari Abu Hurairah, sementara yang secara *mursal* diriwayatkan oleh Ibnu Abi Syaibah, ad-Daruquhtni dan al-Baihaqi dari Makhul, dan ini lemah (*Nashbur Raayah* 4/9).

1308 Diriwayatkan oleh ath-Thahawi dan al-Baihaqi dari Alqamah bin Abi Waqqash (*Nashbur Raayah* 4/9)

1309 *Madzhab jadid* (baru) adalah madzhab Imam Syafi'i ketika beliau berada di Mesir, *penj.*.

1310 *Mughnil Muhtaaj* 2/18 dan seterusnya, *al-Muhadzdzab* 1/263.

saw. telah melarang jual beli yang bersifat *gharar*.[1311] Adapun hadits yang menyatakan, "*Siapa yang membeli sesuatu yang tidak dilihatnya...*" adalah hadits lemah, sebagaimana dikatakan olah al-Baihaqi atau bahkan batil sebagaimana dikatakan oleh ad-Daruquthni.

Siapa yang memiliki khiyar ru'yah

Khiyar ru'yah menurut Hanafiyyah dan Malikiyyah dimiliki oleh *mutamallik* (penerima barang) seperti pembeli dalam akad jual beli dan penyewa dalam akad sewa-menyewa. Adapun *mumallik* (pemilik barang) yaitu penjual dan pihak yang menyewakan, mereka tidak memiliki *khiyar* ini berdasarkan keputusan yang ditetapkan oleh Jubair bin Muth'im antara Utsman dan Thalhah. Di samping itu, seorang *mumallik* biasanya mengetahui apa yang dimilikinya, sehingga ia tidak perlu memiliki *khiyar* ini. Seandainya ia menjual sesuatu yang tidak ia lihat—dan ini sangat jarang terjadi—berarti ia dipandang ceroboh dan tidak menjaga haknya sendiri, sehingga ia tidak berhak untuk menuntut pembatalan akad.

Adapun *mutamallik*, ia tidak bisa melihat objek akad atau barang dan ia tidak memiliki kewenangan untuk itu, maka demi kemaslahatannya ia diberi hak *khiyar*. Kalangan Hanabilah dan Zhahiriyah memberikan hak *khiyar* kepada *mumallik* seperti penjual apabila ia menjual sesuatu yang belum atau tidak ia lihat.

Waktu berlakunya *khiyar*

Khiyar berlaku untuk pembeli ketika melihat barang bukan sebelum melihatnya. Maka, seandainya ia menerima akad sebelum melihat barang, akad tidak menjadi *lazim* dan *khiyar* juga tidak gugur, dan ia berhak untuk mengembalikan barang tersebut, karena Nabi saw. memberikan hak *khiyar* kepada pembeli setelah ia melihat barang.

Adapun jika ia membatalkan akad sebelum melihat barang, pembatalan ini sah; bukan karena *khiyar*-nya melainkan karena akad itu sendiri belum bersifat *lazim*. Akad yang belum *lazim* bisa dibatalkan seperti akad yang mengandung *khiyar 'aib*, akad *i'arah*, dan *ida'*.[1312]

Syarat-syarat berlakunya *khiyar*

Untuk berlakunya *khiyar ru'yah*, ada beberapa syarat yang mesti terpenuhi. Kalau syarat-syarat ini tidak terpenuhi berarti akad menjadi *lazim*. Syarat-syarat tersebut adalah:[1313]

1. Tidak melihat barang atau objek akad ketika akad dilaksanakan, atau sebelum dilaksanakan dalam tempo di mana barang tidak berubah. Jika ia telah melihatnya sebelum akad, ia tidak lagi memiliki *khiyar*.
2. Objek akad adalah benda yang jelas (spesifik) seperti tanah, rumah, hewan, mobil, dan sebagainya apabila sifat benda tersebut dijelaskan dengan penjelasan yang akan menghilangkan unsur *jahalah* yang dapat membawa pada perselisihan, karena manusia memiliki tujuan yang berbeda-beda terhadap benda-benda yang akan dimilikinya. Untuk ia ia diberi *khiyar* sehingga ia bisa melihat apakah benda atau barang itu cocok untuknya atau tidak. Dan menurut Hanafiyyah, ia masih tetap memiliki *khiyar* meskipun barang tersebut sama dengan yang telah disifatkan. Adapun benda yang dijelaskan dengan cara penyifatan saja dan bukan zat-

---

1311 *Al-Jama'ah* selain al-Bukhari meriwayatkan dari Abu Hurairah, "Nabi saw. melarang dari jual beli *hashah* dan jual beli *gharar*." (*Nailul Authaar* 5/147)

1312 *Al-Badaa'i'* 5/295.

1313 *Al-Badaa'i'* 5/292 dan seterusnya, *al-Mabsuuth* 13/72, 77, *Fathul Qadiir* 5/298, *ad-Durrul Mukhtaar* 4/70.

nya, misalnya utang yang disifatkan dalam *dzimmah* (tanggungan) seperti *musallam fih* (barang yang dijual dan memiliki tempo sampai musim panen) maka *khiyar ru'yah* tidak berlaku dalam hal ini, karena barang yang disifatkan jika ternyata sifat-sifat yang disepakati ada maka akad menjadi *lazim*. Dan jika di antara sifat yang disebutkan tidak ada maka akad tidak terjadi karena objek akad yang diminta tidak ada.

3. Akad tersebut berpotensi untuk dibatalkan, sebagaimana dijelaskan sebelumnya seperti jual beli, sewa-menyewa, *qismah*, *shulh* atas dakwaan harta, dan sebagainya. Karena akad-akad tersebut akan batal dengan mengembalikan barang, maka *khiyar ru'yah* berlaku dalam hal ini. Adapun akad yang tidak berpotensi untuk dibatalkan seperti nikah, *khulu'*, *shulh* atas darah yang ditumpahkan dengan sengaja dan sebagainya, maka *khiyar ru'yah* tidak belaku karena tidak melihat mahar (untuk akad nikah), kompensasi *khulu'* atau kompensasi *shulh* apabila ia bersifat sesuatu yang jelas seperti rumah atau tanah yang jelas.

Cara melihat

Melihat bisa saja terhadap keseluruhan barang atau sebagiannya saja (sampel). Ketentuannya adalah cukuplah dengan melihat sesuatu yang bisa menunjukkan pada objek yang dituju, sehingga barang yang dimaksud sudah bisa diketahui.[1314] Hal ini bisa dilakukan dengan indra apa pun sesuai dengan tabiat barang. Jika barangnya berupa sesuatu yang dimakan maka untuk mengetahuinya bisa dengan mencicipinya. Jika berupa sesuatu yang dicium seperti bau, berarti untuk mengetahuinya menggunakan indra penciuman. Jika berupa sesuatu yang dirasakan seperti pakaian, berarti untuk mengetahuinya adalah dengan cara disentuh. Jika berupa sesuatu yang dilihat seperti rumah, tanah, biji-bijian, dan sebagainya maka cara mengetahuinya adalah dengan menggunakan penglihatan bagi orang yang bisa melihat. Adapun bagi orang buta, ia sama dengan orang yang melihat untuk hal-hal yang tidak bisa dilihat. Sementara, untuk sesuatu yang bisa dilihat maka cukup dengan menyebutkan sifatnya secara memadai. Menurut Hanafiyyah, orang yang melihat dan yang buta boleh mewakilkan pada orang lain untuk melihat barang atau objek akad.[1315]

Berdasarkan hal di atas, tidak cukup jika hanya melihat sebagian kamar yang terdapat dalam sebuah rumah, melainkan mestilah melihat rumah itu secara keseluruhan. Mesti pula melihat seluruh bagian tanah, kebun, dan sebagainya. Tidak cukup hanya melihat seekor kambing saja dari sekawanan kambing yang akan dibeli, melainkan mesti melihat seluruh kambing dalam kawanan tersebut.

Apabila sesuatu dijual dalam jumlah seperti kelapa, lobak, dan pakaian maka tidak cukup hanya melihat sebagiannya saja, melainkan mesti melihat seluruhnya. Apabila sesuatu termasuk kategori *mitsliyat* (sesuatu yang sebagiannya sama dengan yang lainnya, *penj.*) yang dijual berkilo atau bertakaran seperti biji-bijian dan kapas, atau barang tidak berada di daerah setempat seperti bawang putih dan bawang merah, maka cukup dengan melihat sebagiannya saja atau beberapa unitnya. Ini yang dinamakan jual beli dengan sampel.

Efek *khiyar ru'yah*

Akad yang dilakukan terhadap benda yang *ghaib* (tidak tampak secara langsung) bersifat *ghair lazim* terhadap orang yang memiliki hak

1314 *Al-Badaa'i'* 5/293, *ad-Durrul Mukhtaar wa Hasyiyatuh* 4/68.
1315 *Al-Badaa'i'* 5/295, *Fathul Qadiir* 5/145.

khiyar. Ia bisa memilih antara membatalkan atau meneruskan akad ketika melihat barang yang dimaksud, karena tidak melihat barang menjadi penghalang untuk sempurnanya transaksi. Selain itu, ketidaktahuan tentang sifat barang akan berpengaruh pada ridha *mutamallik* (pembeli atau penyewa). Untuk itu, ia diberikan hak *khiyar*, baik barang itu sesuai dengan sifat yang disepakati maupun berbeda dari yang disepakati. Ini menurut madzhab Hanafiyyah.[1316]

Kalangan Hanabilah, Malikiyyah, dan Syi'ah Imamiyah[1317] mengatakan, akad bersifat *lazim* terhadap *mutamallik* apabila ia mendapati barang tersebut sesuai dengan sifat yang disepakati. Jika barang tersebut berbeda dari sifat yang disebutkan maka saat itu ia memiliki *khiyar*.

Status akad atau efek dari *khiyar* ini adalah ia tidak menghalangi terjadinya pemindahan kepemilikan dalam dua *badal*, artinya tidak ada pengaruh *khiyar ru'yah* terhadap akad. Maka, kepemilikan barang tetap berpindah kepada *mutamallik* dan kepemilikan kompensasi (harga) berpindah kepada pemilik barang segera setelah akad sempurna dengan *ijab* dan *qabul*. Dari sisi inilah berbedanya *khiyar ru'yah* dengan *khiyar syarat* menurut Hanafiyyah dan Malikiyyah, sebagaimana dijelaskan sebelumnya. Faktor adanya pembedaan antara keduanya adalah akad dalam *khiyar ru'yah* muncul secara mutlak tanpa terikat dengan syarat apa pun dan ini artinya ia bersifat *lazim*, namun pemberlakuan *khiyar* datang dari sisi syariat. Sementara *khiyar syarat* diberlakukan berdasarkan persyaratan yang dibuat oleh kedua pengakad, sehingga ia memiliki efek pada akad dan menghalangi timbulnya efek akad pada saat itu juga.

Cara pembatalan akad

Pembatalan dengan *khiyar ru'yah* tidak bergantung kepada adanya saling ridha (setuju) atau keputusan hakim. Ia bisa dengan ucapan atau perbuatan baik secara tegas maupun eksplisit, misalnya, "Aku batalkan akad," "Aku tolak akad ini," atau ia melakukan *tasharruf* pada barang dengan menjualnya, menghibahkannya, dan sebagainya, atau barang tersebut hilang atau rusak sebelum diterima.[1318]

Ada beberapa syarat untuk pembatalan akad,[1319] yaitu:

1. *Khiyar* masih ada (berlaku). Jika *khiyar* telah gugur maka akad menjadi *lazim*.
2. Pembatalan tidak menyebabkan adanya pemisah-misahan transaksi terhadap pemilik barang dengan mengembalikan sebagian barang dan menerima akad pada sebagian yang lain, karena pemisah-misahan seperti ini menimbulkan kemudharatan pada pemilik.
3. Pemilik barang mengetahui terjadinya pembatalan agar ia tahu apa yang akan dilakukannya terhadap barang yang dimilikinya. Ini menurut Abu Hanifah dan Muhammad. Sementara menurut Abu Yusuf, hal ini tidak disyaratkan sebagaimana dijelaskan juga dalam pembahasan *khiyar syarat*.

Masa *khiyar ru'yah*

Pendapat yang paling kuat dalam kalangan Hanafiyyah[1320] adalah *khiyar ru'yah* berlaku secara mutlak sepanjang masa sampai

1316 *Al-Badaa'i'* 5/292, *Fathul Qadiir* 5/137.
1317 *Al-Mughnii* 3/582, *al-Qawaaniin al-Fiqhiyyah* hlm. 256, *al-Mukhtashar an-Nafi'* hlm. 146.
1318 *Al-Badaa'i'* 5/298.
1319 *Al-Badaa'i'* 5/298.
1320 *Fathul Qadiir* 5/141, *al-Badaa'i'* 5/295, *ad-Durrul Mukhtaar wa Raddul Muhtaar* 4/67.

ada yang menggugurkannya. Artinya, ia tidak memiliki batas waktu tertentu. Bila ia sudah berlaku maka ia akan terus berlaku sampai terjadi sesuatu yang menggugurkannya, karena ia merupakan hak dan hak tidak gugur kecuali dengan menggugurkannya atau berakhirnya masa yang telah ditentukan. Di samping itu, sebab adanya *khiyar* ini adalah tidak terpenuhinya unsur ridha, dan hukum akan terus ada selama ada sebabnya. Kalangan Hanabilah[1321] mengatakan, *khiyar ru'yah* mesti dilakukan secara *fawri* (langsung).

Apa yang menggugurkan *khiyar ru'yah*

Secara prinsip, *khiyar ru'yah* akan gugur dengan hal-hal yang juga membuat gugur *khiyar syarat* dan *khiyar 'aib*, yaitu:[1322]

1. Ada hal yang mengindikasikan setuju dengan akad baik secara tegas maupun eksplisit. Contoh secara tegas, seseorang mengatakan, "Aku lanjutkan akad ini," "Aku setuju dengan akad ini," dan sebagainya. Contoh secara eksplisit, ia melakukan *tasharruf* pada barang setelah melihatnya—bukan sebelumnya—dengan *tasharruf* yang menunjukkan adanya *ijazah* (pembolehan) dan persetujuan terhadap akad seperti menerima barang tersebut, memanfaatkannya, menjualnya, menyewakannya, menjadikannya jaminan, atau menghibahkannya.

   Faktor disyaratkannya *tasharruf* yang dilakukan itu setelah melihat barang adalah karena *khiyar* merupakan hak yang diberlakukan oleh *asy-Syari'* setelah proses melihat, dan hak tidak mungkin gugur sebelum ia ada. Sebagai bentuk pengecualian dari hukum dasar ini, mereka mengatakan bahwa *khiyar* ini gugur—walaupun sebelum barang dilihat—dalam akad jual beli, sewa-menyewa, wakaf, jaminan, hibah yang langsung diserahkan dan *tasharruf* lainnya yang menimbulkan adanya hak orang lain ketika melakukannya.
2. Hilangnya barang atau ada cacat yang menghalangi barang itu untuk dikembalikan, baik cacat itu karena perbuatan pengakad, perbuatan orang lain atau karena unsur dari langit seperti hujan, dan sebagainya.
3. Bertambahnya barang setelah diterima dan pertambahan itu membuat barang tidak bisa dikembalikan, yaitu pertambahan yang menyatu dan tidak muncul dari asal seperti membangun dan mewarnai barang, dan pertambahan yang terpisah tetapi muncul dari asal seperti anak (untuk hewan), susu, dan wol. Adapun pertambahan yang menyatu dan muncul darinya seperti minyak, dan pertambahan yang terpisah dan tidak muncul darinya seperti hasil, hal ini tidak menghalangi barang untuk dikembalikan.
4. Meninggalnya pemilik hak *khiyar* baik sebelum melihat barang maupun setelahnya. *Khiyar ru'yah* tidak bisa diwariskan menurut Hanafiyyah dan Hanabilah,[1323] sebagaimana halnya *khiyar syarat*, karena *khiyar* hanya bersifat keinginan, kehendak atau hak pribadi.

Imam Malik mengatakan,[1324] *khiyar ru'yah* bisa diwariskan sebagaimana halnya *khiyar ta'yin* dan *khiyar 'aib* yang juga bisa diwariskan, karena pewarisan itu berlaku untuk hak dan harta yang dimiliki. Pendapat ini lebih logis karena ahli waris mewarisi dari *muwar-*

1321 *Al-Mughnii* 3/581.
1322 *Al-Badaa'i'* 5/295-297, *Fathul Qadiir* 5/11, 149..
1323 *Tabyiinul Haqaa'iq* 4/30, *Ghaayatul Muntahaa* 2/33.
1324 *Asy-Syarhush Shaghiir* 3/145.

rits-nya semua yang ditinggalkannya baik yang ditinggalkan itu berupa harta maupun hak, termasuk hak *khiyar*.[1325]

h. *Khiyar Naqd*

Khiyar naqd[1326] adalah dua orang yang mengadakan jual beli dengan kesepakatan bahwa apabila pembeli tidak membayar harga barang secara kontan dalam masa tertentu maka akad tidak terjadi antara keduanya. Apabila pembeli membayar kontan harga barang pada masa yang ditentukan maka jual beli sempurna, tapi apabila ia tidak membayar kontan maka jual beli menjadi *fasid*.

Khiyar naqd juga bisa untuk si penjual, misalnya dua orang mengadakan jual beli, lalu penjual menerima harga dari pembeli dan berkata, "Apabila aku kembalikan lagi harga (uang) ini dalam masa tiga hari berarti tidak jadi ada jual beli antara kita." Jika ia mengembalikan harga itu berarti jual beli menjadi *fasid*. Tetapi jika tidak, akad terjadi secara sempurna.

Abu Hanifah dan kedua sahabatnya membolehkan *khiyar* ini, berbeda dengan Zufar, melihat kebutuhan manusia kepadanya. Di samping itu, *khiyar* ini sesungguhnya adalah bentuk lain dari *khiyar syarat*. Pendapat ini dikuatkan oleh sebuah riwayat bahwa Ibnu Umar juga membolehkannya.[1327]

Masa *khiyar* ini

Abu Hanifah mengatakan, paling lama masa *khiyar* ini adalah tiga hari. Kedua sahabatnya mengatakan, boleh empat hari atau lebih. *Khiyar* ini tidak bisa diwariskan menurut Hanafiyyah karena ia merupakan hak pribadi atau personal. Akan tetapi, jika *khiyar* ada pada penjual untuk mengembalikan harga, lalu ia meninggal pada masa *khiyar* masih berlaku maka jual beli menjadi *lazim* dengan kematiannya, karena ternyata pengembalian harga barang tidak terjadi ketika ia meninggal. Apabila *khiyar* ada pada pembeli untuk membayar barang secara tunai lalu ia meninggal dalam masa *khiyar*, maka jual beli menjadi batal dengan kematiannya karena terbukti bahwa pembayaran secara tunai tidak terjadi dengan kematiannya. Dengan demikian, akad menjadi batal.

7. Berakhirnya Akad

Akad bisa berakhir dengan adanya *fasakh* (pembatalan), kematian, atau tidak adanya *ijazah* (pembolehan) dalam akad yang bersifat *mauquf* (bergantung kepada *ijazah*). Berakhirnya akad karena adanya pembatalan memiliki beberapa kondisi. Adapun untuk kematian, hanya sebagian akad yang berakhir karenanya.

a. Berakhirnya Akad dengan Pembatalan

Pembatalan akad bisa dengan cara membatalkannya dari akarnya, seperti dalam kondisi ada *khiyar* dan ini bersifat *ilgha'* (penghapusan) dan bisa juga dengan cara meletakkan batas akhir pada akad dalam kaitannya dengan masa setelah itu, sebagaimana halnya dalam akad *i'arah* dan penyewaan. Inilah yang disebut *fasakh* (pembatalan) dalam pengertian yang dikenal luas.

Fasakh (pembatalan) dalam akad-akad yang bersifat *ghair lazim* sudah jelas dan telah ditetapkan oleh tabiat akad itu sendiri, baik dalam akad-akad *ghair lazim* untuk kedua pihak seperti *ida'*, *i'arah*, *syirkah*, dan *wakalah*, di mana masing-masing pihak bisa saja membatalkan akad kapan ia mau, selama—untuk akad *wakalah*—tidak berhubungan dengan

1325 *Al-Amwaal wa Nazhariyyah al-'Aqd* karya guru kami almarhum Muhammad Yusuf Musa hlm. 477, 487.

1326 Lihat hukum-hukum *khiyar* ini dalam materi 313-315 dari Majalah *al-Ahkaam al-'Adliyyah*.

1327 *Fathul Qadiir* 5/132, *ad-Durrul Mukhtaar wa Raddul Muhtaar* 4/51.

hak orang lain sebagaimana dijelaskan dalam pembahasan tentang *wakalah*, maupun dalam akad-akad yang bersifat *lazim* untuk satu pihak tetapi *ghair lazim* untuk pihak yang lain seperti *rahn* dan *kafalah*. Maka, seorang *murtahin* bisa untuk membatalkan *rahn* tanpa persetujuan dari *rahin*, seorang yang posisinya sebagai *makful lah* yaitu *da'in* bisa untuk membatalkan *kafalah* tanpa persetujuan dari pihak *madin*.

Pembatalan dalam akad-akad yang bersifat *lazim* memiliki beberapa kondisi:

1. Pembatalan disebabkan rusaknya (*fasad*) akad.

Apabila terjadi akad secara *fasid* seperti menjual sesuatu yang tidak diketahui (*majhul*) atau penjualan yang bersifat sementara maka akad seperti ini wajib dibatalkan, baik oleh kedua pengakad maupun melalui jalur hukum, kecuali ada penghalang untuk dibatalkan seperti si pembeli menjual barang yang dibelinya atau menghibahkannya. Dalam kondisi ini, si pembeli wajib membayar harga barang yang dibelinya pada saat ia terima bukan harga yang disepakati.

2. Pembatalan karena ada *khiyar*

Pihak yang memiliki *khiyar* dalam *khiyar syarat, khiyar 'aib, khiyar ru'yah* dan sebagainya boleh membatalkan akad kapan ia mau, kecuali dalam *khiyar 'aib* setelah barang diterima—menurut Hanafiyyah—tidak boleh dibatalkan kecuali dengan persetujuan kedua pihak atau dengan keputusan hakim.

3. Pembatalan dengan *iqalah*

Yang dimaksud dengan *iqalah* adalah pembatalan akad dengan persetujuan kedua belah pihak, ketika salah seorang di antara mereka menyesal dan ingin mundur dari akad yang telah dilakukan. Hal ini hukumnya *mandub* (sunnah), berdasarkan sabda Rasulullah saw.,

مَنْ أَقَالَ نَادِمًا بَيْعَتَهُ أَقَالَ اللهُ عَثْرَتَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ

"Siapa yang memberikan iqalah pada seorang yang menyesal dengan jual beli yang dilakukannya maka Allah akan melepaskan (mengampunkan) kesalahannya pada hari Kiamat."[1328]

4. Pembatalan karena tidak adanya *tanfidz* (aplikasi atau penerapan)

Fasakh (pembatalan) boleh dilakukan ketika pihak lain tidak men-*tanfidz* atau mengaplikasikan *iltizam* (komitmennya) dalam kondisi *khiyar naqd* sebagaimana dijelaskan di atas. *Fasakh* juga bisa dilakukan karena tidak mungkin atau mustahilnya *iltizam* diterapkan disebabkan faktor dari langit (yang dalam bahasa hukum disebut sebagai faktor yang tidak bisa dilawan atau kondisi tak diduga). Ini untuk akad jual beli ketika barang hilang atau rusak sebelum diserahkan, artinya barang rusak di tangan penjual sebelum diterima oleh pembeli. Dalam akad sewa-menyewa, ini berlaku dalam kondisi adanya halangan yang datang dari pihak *mu'ajjir* (orang yang menyewakan) atau *musta'jir* (penyewa), atau dari barang yang disewakan menurut Hanafiyyah, seperti *mu'ajjir* ditimpa utang yang sangat besar dan tidak ada jalan lain untuk melunasinya kecuali dengan menjual barang yang disewakannya lalu melunasi utang dari hasil penjualan tersebut, atau pihak *musta'jir* mengalami *iflas* (pailit, sehingga tidak sanggup membayar sewa, *penj.*), atau ia berpindah profesi (sehingga ia mesti pindah tempat, *penj.*) atau pindahnya masyarakat sebuah daerah setelah menyewa sebuah tempat permandian

1328 HR al-Baihaqi dari Abu Hurairah, dan diriwayatkan juga oleh Ibnu Majah dan Ibnu Hibban dalam *shahih*-nya serta al-Hakim. Al-Hakim mengatakan, hadits ini shahih menurut syarat *Syaikhan* (*Nashbur Raayah* 4/30).

umum untuk dikelola oleh si penyewa di daerah tersebut.

5. Pembatalan karena berakhirnya masa akad atau targetnya telah tercapai

Akad akan terbatalkan dengan sendirinya dan akan berakhir dengan berakhirnya masanya, atau target yang ingin diraih dari akad telah tercapai, seperti berakhirnya masa akad penyewaan, terlunasinya utang dalam akad *rahn* dan *kafalah*, sudah diaplikasikannya tugas yang diembankan kepada wakil dan sebagainya.

b. Berakhirnya Akad dengan Kematian

Beberapa akad akan berakhir dengan meninggalnya salah seorang pengakad. Di antara akad tersebut adalah:

1. Ijarah (sewa-menyewa)

Menurut kalangan Hanafiyyah,[1329] akad *ijarah*, akan berakhir dengan meninggalnya salah seorang pengakad, meskipun ia merupakan akad yang bersifat *lazim* untuk kedua pihak. Dengan kata lain, akad ini akan terbatalkan dengan sendirinya dengan kematian.

Menurut kalangan selain Hanafiyyah,[1330] *ijarah* tidak akan berakhir atau terbatalkan dengan meninggalnya salah seorang pengakad. Faktor munculnya perbedaan pendapat ini berangkat dari penggambaran tentang cara terjadi atau sahnya *ijarah*. Menurut Hanafiyyah, *ijarah* terjadi pada manfaat atau jasa sesuai dengan kemunculannya sedikit demi sedikit. Maksudnya, seorang penyewa memiliki manfaat dari barang yang disewakan secara berangsur-angsur seiring dengan berjalannya waktu. Maka, manfaat yang muncul atau ada setelah meninggalnya pemilik bukanlah manfaat yang menjadi milik si penyewa, sehingga akad tidak sah berlaku untuknya. Menurut kalangan selain Hanafiyyah, manfaat dianggap seolah-olah ada pada saat akad dilakukan dan penyewa memiliki manfaat dari barang yang disewakan secara sekaligus dengan kepemilikan yang bersifat *lazim*. Ini berarti ia bisa diwariskan sebagaimana diwariskannya barang yang dijual. Jadi, *ijarah* sama dengan jual beli yang tidak batal dengan meninggalnya salah seorang pengakad. Pendapat terakhir inilah yang dipakai oleh undang-undang Madani Suriah dalam materi 568.

2. Rahn dan *kafalah*

Kedua akad ini termasuk akad yang *lazim* dari satu pihak yaitu pihak yang memiliki piutang (*da'in*) yang meminta jaminan atau pihak yang meminta adanya *kafalah* (*makful lah*). Maka apabila *rahin* (pihak yang memberikan jaminan) meninggal, barang yang menjadi jaminan mesti dijual dengan perantaraan *washi*-nya dan utangnya akan dilunasi dari hasil penjualan barang jaminan tersebut jika ahli warisnya masih kecil-kecil. Jika mereka sudah besar maka mereka akan mewarisi harta si mayat dan mereka berkewajiban untuk membebaskan barang jaminan dengan melunasi utangnya.[1331]

Adapun *kafalah*, seandainya *kafalah* itu bersifat *kafalah* utang maka ia tidak berakhir dengan meninggalnya *madin* (pihak yang berutang). Ia hanya akan berakhir dengan salah satu dari dua hal: melunasi utang kepada *da'in* atau adanya *ibra'* (pembebasan) dari utang. Apabila si *kafil* meninggal, utang diambil dari harta warisannya. Jika *kafalah* itu bersifat *kafalah* jiwa, ia akan berakhir dengan meninggalnya pihak utama yaitu pihak yang dijamin (*makful*) dan juga dengan meninggalnya *kafil* karena tidak bisa lagi menghadirkan sesuatu yang dijaminkan (*makful 'anhu*) dengan

---

1329 *Al-Badaa'i'* 4/201, 222, *Tabyiinul Haqaa'iq* 5/144, *Takmiilah Fath al-Qadiir* 7/220.

1330 *Bidaayatul Mujtahid* 2/227, *asy-Syarhul Kabiir* karya ad-Dardir 4/30, *al-Muhadzdzab* 1/406, *al-Mughni* 5/456.

1331 *Ad-Durrul Mukhtaar* 5/369 cet. al-Halabi..

meninggalnya salah seorang dari kedua orang tersebut.[1332]

3. *Syirkah* dan *wakalah*

Dua akad ini termasuk akad yang bersifat *ghair lazim* dari kedua pihak, dan kedua akad ini berakhir dengan kematian. *Syirkah* akan langsung terbatalkan dengan meninggalnya salah seorang dari dua *syarik*, baik pihak kedua mengetahui ia meninggal maupun tidak.[1333] Begitu juga dengan *wakalah*, ia akan langsung terbatalkan dengan meninggalnya wakil atau *muwakkil*, baik salah satu pihak mengetahui meninggalnya pihak kedua maupun tidak.[1334]

4. *Muzara'ah* dan *musaqah*[1335]

Kedua akad ini termasuk akad yang bersifat *ghair lazim* dari kedua pihak. Abu Hanifah tidak membolehkan kedua akad ini. Kalangan Syafi'iyyah membolehkan *musaqah* dan juga *muzara'ah* mengikut pada kebolehan *musaqah*. Kalangan Malikiyyah membolehkan keduanya dengan beberapa syarat, di antaranya ada persamaan dalam sisi keuntungan antara pemilik dan pekerja.

Kalangan Hanabilah dan kedua sahabat Abu Hanifah membolehkan keduanya secara mutlak. Berdasarkan pendapat ini, maka kedua akad tersebut akan langsung terbatalkan dengan meninggalnya pemilik tanah atau pekerja,[1336] baik sebelum kerja dan penanaman maupun setelahnya, baik tanaman atau buah tersebut sudah tiba saatnya untuk dipanen maupun belum.[1337]

Akan tetapi, apabila pemilik tanah meninggal sebelum tanaman bisa dipanen maka tanah dibiarkan berada di tangan *muzari'* (pengelola) sampai waktu panen tiba untuk mempertimbangkan kemaslahatan kedua belah pihak. Apabila pengelola meninggal maka ahli warisnya berhak untuk meneruskan pekerjaan sampai waktu panen tiba.

c. Berakhirnya Akad Karena Tidak Adanya *Ijazah* (Pembolehan) untuk Akad yang *Mauquf*

Akad yang *mauquf* akan berakhir apabila *shahib sya'n* (pihak yang berkepentingan) tidak memberikan *ijazah* (pembolehan) terhadap akad sebagaimana dijelaskan dalam pembahasan akad *fudhuli*. *Ijazah* tidak sah—sebagaimana kita ketahui—apabila si *fudhuli* meninggal atau orang yang mengadakan akad dengannya meninggal. Maka, dalam kondisi ini akad akan berakhir sebelum adanya *ijazah*. Si *fudhuli* sendiri berhak untuk membatalkan akad sebelum adanya *ijazah* (pembolehan) dari *shahib sya'n* untuk menghindari tanggung jawab atau beban dari dirinya.[1338]

E. MU'AYYIDAT SYAR'IYYAH

Muayyidat syar'iyyah adalah hukum-hukum atau strategi-strategi yang disyariatkan tidak untuk mengatur hubungan-hubungan antarmanusia. Namun, disyariatkan untuk mendorong orang-orang agar menaati hukum-hukum syariat yang asli.[1339]

Hukum-hukum asli adalah hukum-hukum yang mengatur hubungan-hubungan antar manusia dengan cara membuat kewa-

1332 *Al-Badaa'i'* 6/11 dan seterusnya, 13, *ad-Durrul Mukhtaar* 4/261, 285.
1333 *Al-Badaa'i'* 6/78, *al-Mabsuuth* 11/212, *Fathul Qadiir* 5/34.
1334 *Al-Badaa'i'* 6/38, *Takmiilah Fath al-Qadiir wal-'Inayah* 6/126 dan seterusnya, *al-Mabsuuth* 19/13.
1335 *Muzara'ah* adalah akad untuk mengelola tanah dengan persenan yang jelas dari hasil pertanian. Sementara, *musaqah* adalah akad untuk menjaga atau memerhatikan pohon buah-buahan dengan persenan yang jelas dari hasil pohon tersebut.
1336 *Muzari'* atau orang yang mengelola tanah dan *musaqi* atau orang yang menjaga pohon.
1337 *Al-Badaa'i'* 6/185, *al-Hidaayah* 4/45, 48 cet. al-Khairiyyah, *Ghaayatul Muntahaa* 2/184.
1338 *Al-Badaa'i'* 5/148, 151.
1339 *Al-Madkhal al-Fiqhi* karya Ustads az-Zarqa', 309-310.

jiban-kewajiban dan menjelaskan hal-hal yang dilarang. Ini adalah tujuan tasyri' (pembuatan undang-undang Islam) demi menegakkan masyarakat bermoral, mempunyai solidaritas yang kuat dan berbahagia. Demi menjamin kehormatan hukum-hukum asli, maka muayyidat disyariatkan. Muayyidat adalah hukum-hukum yang dibuat untuk melindungi hukum-hukum asli.

Muayyidat syar'iyyah adakalanya bersifat *targhibi* (ajakan agar suka melakukan kebaikan) atau *tarhibi* (ancaman agar takut melakukan yang dilarang).

Muayyidat Targhibi adalah hukum-hukum yang dibuat untuk memberikan *support* kepada orang-orang agar menerapkan hukum-hukum syariat, seperti imbalan kepada orang yang memberikan bantuan kepada jamaah dalam urusan peperangan yang bisa merealisasikan kemenangan.

Muayyidat Tarhibi adalah hukum-hukum yang dibuat untuk mencegah orang-orang agar tidak melanggar perintah-perintah dan larangan-larangan syara'. Muayyidat Tarhibi ada dua macam. Yaitu, muayyidat madani (sipil) dan muayyidat ta'dibi (pengajaran). Muayyidat madani lebih kuat pengaruhnya daripada muayyidat ta'dibi, dan lebih bisa mencegah pelanggaran, yakni dengan mencabut hasil perbuatan pelanggaran tersebut dan menganggapnya tidak berguna. Adapun muayyidat ta'dibi, meskipun ada pengaruh yang keras dan tuntas untuk membasmi kejahatan, namun kadang-kadang orang berani melawan sistem. Mereka kadang membuat-buat kejahatan dan rela mendapatkan hukuman.

1. MU'AYYIDAT MADANI (SIPIL)

Peran muayyidat madani dalam pengabaian perbuatan yang bertentangan dengan sistem syariat kadang terwujud dalam bentuk pengabaian total, yaitu batalnya suatu perbuatan. Kadang berbentuk parsial yakni fasid (rusak)nya perbuatan. Kadang dibuat sebagai jalan menuju pengabaian. Yaitu, menggantungkan hukumnya demi menjaga kemaslahatan pihak lain atau memberikan pilihan untuk mencabut keberlangsungan akad demi menjaga prinsip keseimbangan, keselarasan, atau pemenuhan keridhaan yang sejahtera.

Pembahasan mengenai muayyidat yang empat (al-Buthlan, al-Fasad, at-Tawaqquf, at-Takhyir) telah dibahas di depan. Oleh karena itu, saya di sini akan mencukupkan pembahasan mengenai perbedaan-perbedaan terpenting dan sisi-sisi kesamaan antara al-Buthlan (batal) dan al-Fasad (fasid).

Perbedaan Paling Penting antara Buthlan dan Fasid

Perbedaan-perbedaan antara batal dan fasid tampak pada hal-hal berikut ini.[1340]

1. **Sebab.** Penyebab kebatalan adalah adanya pelanggaran terhadap sistem syariah dari sisi yang substansial, seperti kerusakan yang menimpa pada salah satu dari unsur-unsur akad yang dasar (al-Aqid—orang yang berakad, al-Ma'qud 'alaih—orang yang menjadi objek akad-, dan shighat) atau salah satu dari syarat terjadinya akad. Seperti akad muncul dari ketidakpantasan bertransaksi karena masih kecil, gila. Atau, karena tidak layaknya objek (barang) yang dijadikan akad untuk ditindaklanjuti, seperti menjual harta milik umum, harta wakaf, menikahi mahram, tidak adanya saksi dalam akad nikah, barang transaksi tidak bisa diserahkan, yakni dalam transaksi berupa barang, seperti hibah dan sejenisnya. Adapun penyebab fasad adalah

1340 Lihat *al-Mabsuuth* XIII/23; *al-Badaa'i'* V/299, 304; *Fathul Qadiir ma'al 'Inaayah* V/185 dan seterusnya, 227 dan seterusnya; *Raddul Mukhtaar* karya Ibnu Abidin IV/104, 136; *Majma'udh-Dhamaanaat* 215 dan seterusnya.

suatu akad bertentangan dengan sistem syara' dari sisi cabang masalah yang menjadi penyempurna (bukan substansi).

Sebagaimana telah dijelaskan, bahwa sebab-sebab fasad ada enam dan bisa diringkas menjadi empat. Yaitu, kebodohan yang keji, seperti menjual seekor kambing dengan ranting pohon, tipuan spesifikasi barang yang dijual, seperti menjual sapi dengan syarat bunting atau menyusui dengan sekian rithl, jual beli secara paksaan menurut pendapat mayoritas ulama Hanafiah (selain Zufar) yang menganggap jual beli semacam itu merusak akad. Sementara, Zufar menganggapnya menjadikan akad fasid. Pendapatnya ini lebih terarah dan lebih shahih. Syarat yang membuat fasid transaksi keuangan seperti jual beli, sewa, perusahaan, adalah syarat pembatasan yang dilarang dalam syara' seperti batasan waktu dalam jual beli, tidak adanya serah terima dalam akad pertukaran dan risiko yang menimpa penjual karena harus menyerahkan objek akad, seperti menjual batang pohon dari atap, lengan baju yang mana pembagian (pemisahan) itu bisa merugikan penjual.

2. **Konsekuensi hukum atau akibat.** Akad yang batal tidak mempunyai pengaruh (akibat) sama sekali. Ia sama seperti tidak ada. Oleh karena itu, kepemilikan terhadap dua barang transaksi (barang yang dijual dan barang yang dibuat untuk membeli) dalam akad jual beli—misalnya—tidak bisa berpindah. Pernikahan yang batal tidak menyebabkan halalnya menikmati pasangan, nafkah dan saling mewarisi.

   Namun, sebagai pengecualian hal itu, barang yang dijual yang telah diserahkan dalam akad jual beli yang batal dijamin dengan barang semisal atau dengan harganya jika barang itu rusak, apa pun penyebab kerusakannya dan bukan sekadar amanat yang mana tidak ditanggung ketika terjadi kerusakan, kecuali karena ceroboh atau lalai dalam penjagaan.

   Demikian halnya, pernikahan yang batal menyebabkan beberapa akibat yang pasti ketika pernikahan itu disertai persetubuhan. Yaitu tetapnya nasab si anak, keharusan iddah pada perempuan (istri), hak istri atas mahar. Dengan demikian, ia berbeda dengan zina.

   Adapun akad fasid, maka sebagian akibat dari akad yang sah juga berakibat pada akad fasid ini, jika akad tersebut telah berlangsung. Artinya serah terima. Oleh karena itu, kepemilikan terhadap barang dalam jual beli yang fasid bisa berpindah karena serah terima. Orang yang menyewa memiliki hak manfaat dalam akad sewa-menyewa yang fasid, dan dia harus membayar sewa karena secara riil telah memperoleh hak manfaat penyewaan itu. Namun, jual beli yang fasid tidak mengharuskan si pembeli membayar harga tertentu yang telah disepakati. Namun, dia hanya membayar harga rata-rata. Artinya, nilai riil barang yang dijual tersebut di pasaran pada waktu serah terima. Sedang dalam akad sewa-menyewa yang fasid, maka orang yang menyewa harus membayar sewa rata-rata bukan sewa yang disebutkan dalam akad.[1341]

   Perlu dicatat bahwa konsekuensi ini dijadikan mempunyai efek oleh fiqih dalam hal keberlangsungan akad, bukan akad itu sendiri.

3. **Hak fasakh.** Akad yang batal tidak memerlukan fasakh, sebab ia dianggap tidak

1341 Harus membayar harga sewa rata-rata dengan syarat tidak melebihi harga sewa yang disebutkan. Kecuali, jika kefasidan sewa-menyewa tersebut muncul dari ketidaktahuan terhadap harga sewa, maka pada saat itu harus dibayar harga sewa berapa pun itu.

ada, sementara fasakh berlaku pada akad yang eksis seperti akad yang mengandung salah satu khiyar (pilihan-pilihan).

Adapun akad fasid maka mempunyai hak fasakh demi menjaga hukum-hukum syara', adakalanya karena kehendak salah satu dari orang yang bertransaksi atau kehendak hakim. Sebab, penghilangan kerusakan adalah wajib menurut syara'. Dengan fasakh, maka kerusakan itu menjadi hilang.[1342] Hak fasakh tetap eksis, meskipun akad telah berlangsung sampai penyebabnya hilang. Kecuali jika ada penghalang-penghalang fasakh, yakni:[1343]

a. Rusaknya barang yang dijadikan akad, telah digunakan atau bentuk dan namanya telah berubah seperti gandum yang sudah ditumbuk dan gandum yang sudah dijadikan roti.
b. Penambahan yang terus berlangsung yang tidak muncul dari barang asli, seperti gandum halus yang bercampur dengan minyak samin atau madu, bangunan di atas tanah dan sablonan pakaian. Adapun penambahan-penambahan dari macam yang lain yaitu penambahan yang bersambung, muncul dari barang asli seperti gemuk dan keelokan, penambahan yang terpisah dan muncul dari yang asli seperti anak (dari manusia atau binatang), buah (dari pohon) atau tidak muncul dari aslinya seperti perolehan dan hasil dari penggunaan, maka tidak menghalangi fasakh dan pengembalian.
c. Pengelolaan terhadap barang yang telah diterima melalui akad fasid dari orang yang menerima seperti jual beli, hibah, gadai dan wakaf.

Perlu dicatat bahwa hak fasakh karena fasid bisa diwarisi. Kalau salah satu dari dua orang yang berakad meninggal, maka para ahli warisnya atau orang yang berakad yang lain mempunyai hak memfasakh akad tersebut setelah kematian salah seorang yang berakad tersebut.

4. **Keumuman akibat dan kekhususannya.** Batal mungkin menimpa semua macam tindakan baik ucapan maupun perbuatan, baik berupa akad (transaksi) maupun tidak, seperti jual beli, sewa, hibah, iqrar (pengakuan) *da'wa* (tuduhan), memperoleh barang mubah, menerima harga barang dan barang hibah.

   Adapun fasid hanya berlangsung pada akad-akad berupa harta yang menyebabkan keharusan-keharusan yang bersifat saling menerima atau menyebabkan pindahnya kepemilikan.[1344] Fasid tidak berlaku pada ibadah-ibadah, perilaku-perilaku perbuatan, akad-akad yang tidak berupa harta seperti pernikahan, wasiat, tahkim (pemutusan perkara), akad-akad yang berupa harta yang tidak menyebabkan keharusan-keharusan yang bersifat saling menerima serta tidak menyebabkan perpindahan kepemilikan, seperti titipan, pinjaman, perbuatan-perbuatan yang berupa kehendak pribadi seperti talak, wakaf, dan *ibra'* (pernyataan pembebasan diri dari suatu perkara). Perbuatan-perbuatan ini hanya berlaku hukum sah atau batal.

Adapun sisi-sisi persamaan antara batal dan fasid, intinya adalah berikut ini.

a. Batal tidak menerima perizinan, sebab ia tidak ada secara hukum. Demikian juga fasid, kefasidannya tidak bisa hilang de-

1342 *Al-Badaa'i'* V/200.

1343 *Al-Badaa'i'* V/300-302; *Fathul Qadiir* V/231,302; *Raddul Muhtaar* IV/137; *Majma'udh-Dhamaanaat* 216.

1344 *Al-Madkhal al-Fiqhi* karya Ustadz az-Zarqa'.

ngan perizinan. Sebab, orang yang berakad tidak mempunyai hak untuk melanggar sistem syariah. Dia juga tidak mempunyai hak untuk memberikan pengakuan pelanggaran terhadap syariah tersebut. Sebaiknya, dia melakukan penghilangan kefasidan demi menghormati hukum syara'. Kecuali jika sebab kefasidannya itu telah hilang, seperti sesuatu yang sebelumnya tidak diketahui sudah bisa diketahui.

b. Dalam batal tidak berlaku *taqaddum* (kedaluwarsa). Betapa pun masanya telah berlangsung lama, masih mungkin memegang hukum/status kebatalan akad. Sebab, batal secara hukum tidak ada. Demikian juga fasid tidak berlaku *taqaddum*. Hak memfasakh tetap terjadi menurut syara', betapa pun panjang masanya. Kecuali, jika ada salah satu penghalang fasakh yang telah dijelaskan di atas.

2. MU'AYYIDAT TA'DIBI (HUKUMAN-HUKUMAN)

Pelanggaran hukum-hukum syariah, perbuatan maksiat, dan kemungkaran yang diharamkan syariah menyebabkan hukuman dunia akhirat.

a. Hukuman-Hukuman Dunia

Hukuman-hukuman dunia ada dua macam:

1. Hukuman-hukuman yang telah ditetapkan. Yakni, hukuman-hukuman yang mana syara' menentukan macam dan ukuran tertentu yaitu qishash, had yang lima (had zina, had qadzaf [menuduh zina], had mencuri, had hirabah, had minum khamar, dan hal-hal yang memabukkan).[1345]
2. Hukuman-hukuman yang tidak ditentukan, yakni ta'zir. Hukuman-hukuman yang tidak ditentukan adalah hukuman yang mana syara' tidak menentukan macam atau ukuran tertentu. Syara' menyerahkan hukuman itu pada pertimbangan hakim untuk menerapkan apa yang dia lihat bisa merealisir kemaslahatan sesuai dengan kondisi pelaku kejahatan dan kejahatannya.

Hikmah disyariatkannya had atau hukuman secara umum adalah menghardik orang-orang dan menakut-nakuti mereka untuk berbuat kejahatan yang bisa menyebabkan hukuman tersebut, menjaga masyarakat dari kerusakan, membebaskan manusia dari bekas-bekas kesalahan, juga merehabilitasi pelaku kejahatan.

Ibnu Taimiyah[1346] dan Ibnul Qayyim[1347] mengatakan, "Adalah termasuk hikmah Allah dan rahmat-Nya, Dia mensyariatkan hukuman-hukuman dalam jinayat (kejahatan) yang terjadi di antara manusia, baik yang menyangkut jiwa, badan, harga diri dan harta seperti membunuh, melukai, menuduh zina, mencuri. Allah membuat kokoh sisi-sisi larangan yang bisa membuat takut kejahatan dengan sangat kokoh. Dia mensyariatkan hukuman-hukuman itu sesuai dengan arah yang paling sempurna yang mengandung kemaslahatan ancaman dan hardikan, memberikan akibat hukuman yang sesuai terhadap setiap kejahatan. Allah menjadikan hukuman-hukuman itu berputar pada

1345 Qishash adalah hukuman mati menurut istilah sekarang. *Had qadzaf* (menuduh zina) dan meminum khamar adalah delapan puluh cambukan tidak dengan mengumpulkan tenaga sembari disebar di sekujur tubuh selain anggota yang menyebabkan mati. *Had* zina adalah seratus cambukan untuk orang yang belum menikah dan rajam bagi orang muhsan yang sudah bersuami/beristri. *Had* mencuri adalah potong pergelangan tangan. *Had* hirabah adalah dibunuh, disalib atau dipotong tangan dan kaki secara bersilang atau dibuang. Hukuman ini ditetapkan sesuai dengan kejahatan orang yang melakukan kejahatan memerangi tersebut.

1346 Tersebut dalam *al-Qiyas* hlm. 85 (*As-Siyaasah asy-Syar'iyyah* hlm. 98).

1347 *I'laamul Muwaqqi'iin* II/95, 107 dan seterusnya.

enam dasar: hukuman mati, potong, cambuk, pembuangan, denda harta, dan ta'zir.

Kejahatan-kejahatan yang menyebabkan hukuman fisik ada tiga belas, yaitu membunuh, melukai, berzina, menuduh zina, meminum khamar, mencuri, *baghy*,[1348] *hirabah*, murtad, berbuat zindiq, mencaci Allah, para nabi dan para malaikat, mempraktikkan sihir, meninggalkan shalat dan puasa.

Dalam hukuman-hukuman ini tidak ada unsur kekerasan, kekejaman, atau penyiksaan terhadap pelaku kejahatan, sebagaimana dugaan sebagian orang. Sebab, kejahatan-kejahatan yang menyebabkan hukuman tersebut sangat berbahaya yang bisa menggoncang entitas masyarakat. Juga, karena hukuman-hukuman tersebut adalah hukuman yang paling sesuai untuk menghardik pelaku kejahatan dan orang-orang sepertinya, juga lebih bisa menumpas kejahatan dan menghalau para pelaku kejahatan, dan lebih bisa mengajak realisasi keamanan masyarakat dan stabilitasnya.

Hukuman-hukuman syara' telah merealisasi keamanan di Arab Saudi, yang tidak bisa dibandingi oleh negara mana pun di dunia yang diterapkan di sana hukuman-hukuman positif, yakni penahanan, penjara, dan sebagainya.

Pembebasan diri dari bahaya pelaku kejahatan yang membuat para pengaku pecinta kemanusiaan dan manusia yang berpura-pura menangis, menyebabkan secara pasti ancaman keamanan masyarakat secara total, melalui cara teror para pelaku kejahatan terhadap keamanan rumah, wanita dan anak-anak dan sejumlah kejahatan dan kemungkaran yang menyertainya.

Sejarah telah membuktikan bahwa masyarakat Islam ketika menerapkan had-had syara' maka akan hidup aman, tenang terhadap harta-harta mereka, harga diri, dan sistem mereka. Bahkan, pelaku kejahatan sendiri berusaha untuk menegakkan had pada dirinya, karena keinginannya untuk menyucikan diri dan melebur dosanya.

Hal ini—sembari perlu diketahui—bahwa penerapan qishash dan had mengharuskan syarat yang ketat dalam pembuktian kejahatan[1349] yang hampir-hampir tidak kita temukan bandingannya di kalangan para pembuat undang-undang. Bahkan, had-had—di antaranya qishash—bisa gugur dengan adanya syubhat-syubhat demi mengamalkan hadits Nabi Muhammad saw.,

اِدْرَؤُوا الْحُدُوْدَ بِالشُّبُهَاتِ

"Hindarkan had-had dengan syubhat-syubhat."

Para fuqaha telah menjelaskan panjang lebar apa yang termasuk syubhat yang menggugurkan had. Bahkan, sekadar pengakuan adanya syubhat, seperti pengakuan adanya status hubungan suami istri pada waktu pasangan laki-laki dan perempuan melakukan persetubuhan dianggap termasuk dugaan yang menggugurkan had. Demikian juga larinya orang yang terkena had ketika had dijalankan juga menggugurkan had.[1350]

1348 *Baghy* adalah memberontak jamaah Muslim dalam kondisi adanya kedaulatan dan pertahanan, dengan menggunakan penakwilan nash dalam hukum syara' demi memperoleh suatu hak atau kekuasaan, perlindungan di suatu negeri, pengorganisasian revolusi bersenjata terhadap pihak lain, penerapan hukum-hukum mereka di kalangan mereka, seperti yang dilakukan oleh kelompok Khawarij. Adapun *hirabah* adalah merampok orang yang lewat jalan, dengan maksud mengambil harta mereka secara paksa atau membunuh mereka dengan terang-terangan, tanpa mendasarkan pada penakwilan yang bisa diterima.

1349 Dalam hukuman mencuri, misalnya, disyaratkan lebih dari 12 syarat. Dalam hukuman zina, untuk pembuktiannya disyaratkan kesaksian empat orang laki-laki merdeka yang adil yang melihat kejahatan itu secara langsung dan tidak ada syubhat (kemungkinan salah) di dalamnya. Dalam hukuman karena membunuh, disyaratkan berbagai syarat demi penerapan qishash. Di antaranya, hendaklah pembunuhan itu dilakukan dengan senjata dan sejenisnya.

1350 *Ad-Durrul Mukhtaar* III/158 dan seterusnya.

Bersikap keras kepada pelaku kejahatan adalah rahmat yang meliputi masyarakat dalam komunitas mereka. Sehingga, mereka bisa terlepas dari kejahatan dan risiko kejahatan itu yang bertubi-tubi. Mengorbankan jumlah terbatas dari para pelaku kejahatan adalah lebih ringan daripada membiarkan kejahatan itu mengoyak ribuan orang-orang yang tak berdosa. Syariat Islamiah adalah syariat rahmat yang riil pada masyarakat. Allah SWT lebih tahu apa yang bisa digunakan untuk mengatasi risiko para pelaku kejahatan. Syariat Islamiah juga lebih sayang kepada masyarakat.

Semua ini bisa menyebabkan bahwa penerapan had sangat langka dalam masyarakat Islam. Potong tangan di Saudi—misalnya—tidak menambahi satu kasus atau dua kasus serupa sepanjang tahun.

Adapun hukuman-hukuman yang tidak ditentukan atau ta'zir, adalah hukuman-hukuman yang disyariatkan atas setiap kemaksiatan, kemungkaran, atau tindakan menyakiti orang lain yang tidak ada hadnya, baik berupa perkataan, perbuatan, atau isyarat. Baik kejahatan itu mengoyak kehormatan-kehormatan agama dan sosial seperti makan di siang hari bulan Ramadhan tanpa alasan, meninggalkan shalat, membuang najis di jalanan, meremehkan agama, merusak etika umum, atau kejahatan itu melawan hak pribadi seperti macam-macam cacian, makian, pukulan, atau tindakan menyakiti dengan cara apa pun, curang, pemalsuan, pengelabuan dan sebagainya.

Ta'zir adakalanya dengan pukulan, penahanan, cambuk, pengasingan, pencelaan, denda uang dan sejenisnya yang dipandang hakim bisa membuat takut orang sesuai dengan perbedaan kondisi orang. Bahkan, hukuman mati secara politis, sebagaimana ditetapkan oleh para fuqaha Hanafiah dan Malikiyyah.

Ta'zir diserahkan kepada negara di setiap masa dan tempat. Negara membuat sistem-sistem untuk para hakim yang mana mereka menerapkannya sesuai dengan kemaslahatan. Biasanya, hukuman-hukuman positif modern masuk dalam koridor ta'zir. Secara syara' tidak ada halangan pembuatan undang-undang yang bersifat ta'zir, di samping had dan qishash, sebagaimana contoh yang dikenal sekarang ini. Ta'zir dianggap sebagai kaidah yang elastis, bisa diterapkan di setiap masa di mana bisa merealisasikan kemaslahatan atau tujuan dari hukuman. Pembuatan dua batas hukuman—minimal dan maksimal—atau vonis disertai penghentian eksekusi, tidak lain adalah salah satu dari macam elastisitas atau pengampunan hukuman yang ditetapkan dalam ta'zir.

b. Syariah adalah Dasar Vonis terhadap Kejahatan dan Hukuman

Para fuqaha telah mengetahui kaidah "Tidak ada kejahatan atau hukuman kecuali penetapan adanya hal itu dengan nash." Hal itu karena mereka menetapkan dua kaidah berikut:

1. Tidak ada vonis terhadap perbuatan orang-orang yang berakal sebelum datangnya nash.
2. Hukum asal semua perbuatan, perkataan, dan segala sesuatu adalah boleh.

Sumber dari dua kaidah tersebut adalah firman Allah SWT.

"...tetapi Kami tidak akan menyiksa sebelum Kami mengutus seorang rasul." **(al-Israa': 15)**

Juga, firman-Nya,

وَمَا كَانَ رَبُّكَ مُهْلِكَ الْقُرَىٰ حَتَّىٰ يَبْعَثَ فِي أُمِّهَا رَسُولًا يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِنَا... ﴿٥٩﴾

"Dan Tuhanmu tidak akan membinasakan negeri-negeri, sebelum Dia mengutus seorang rasul di ibu-kotanya yang membacakan ayat-ayat Kami kepada mereka...." **(al-Qashash: 59)**

رُسُلًا مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ .... ﴿١٦٥﴾

"Rasul-rasul itu adalah sebagai pembawa berita gembira dan pemberi peringatan, agar tidak ada alasan bagi manusia untuk membantah Allah setelah rasul-rasul itu diutus...." **(an-Nisaa': 165)**

Nash-nash ini tegas menyatakan bahwa tidak ada kejahatan kecuali setelah adanya penjelasan, tidak ada hukuman kecuali setelah ada peringatan. Dari sini, bisa dipahami bahwa pada masa *fatrah* (masa tenggang—jahiliyah) tidak ada hukuman terhadap kejahatan-kejahatan yang terjadi, baik kejahatan itu berupa penumpahan darah secara haram atau lainnya.

Al-Qur'an, hadits-hadits nabi dan kitab-kitab para fuqaha telah bersama-sama menjelaskan kemaksiatan-kemaksiatan, kemungkaran-kemungkaran, dan detail hukuman-hukuman yang ditetapkan di dunia kepada individu-individu. Secara syar'i, siapa pun orang Muslim baik laki-laki maupun perempuan tidak diterima alasan mereka untuk tidak mengetahui hukum-hukum syariah. Oleh karena itu, setiap Muslim harus mempelajari kadar primer dari hukum-hukum syariah, karena sabda Nabi Muhammad saw.,

طَلَبُ الْعِلْمِ فَرِيضَةٌ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ

"Menuntut ilmu adalah kefardhuan atas setiap Muslim."

Teledor dalam belajar dan mengajar adalah kejahatan yang menyebabkan terkena ta'zir.

Mengamalkan hukum-hukum syariah dalam dua koridor baik balasan, sipil, dan lainnya, adalah wajib atas negara dan individu. Melepaskan diri dari hukum-hukum syariah dianggap sebagai dosa besar dan kejahatan besar. Penerapan hukum-hukum syariah bukanlah hal sulit atau tidak sesuai dengan situasi zaman modern. Berpaling dari hal itu, adalah macam dari ilusi, kehilangan kepercayaan diri, dan tertipu oleh sistem-sistem modern dan dianggap kesewenang-wenangan terhadap syara'.

Tidak diragukan bahwa hukum-hukum syariah menuntut penegakan masyarakat Islam yang komperehenshif dalam aqidah, ibadah, dan perilaku moral. Seyogianya sistem-sistem negara baik konstitusi, administrasi, pembelajaran dan informasi mengarah pada pengamalan ruh Islam, sistem-sistemnya dan etika-etikanya, supaya mudah menerima hukum syara' Ilahi dari landasan aqidah, kerelaan, cinta dan penghormatan.

F. TEORI FASAKH

Pada bagian ini akan dibahas hal-hal berikut.

- Pengertian fasakh menurut bahasa dan istilah
- Lafal-lafal yang berkaitan dengan fasakh: infisakh, khulu', talak, ibthal, fasad.
- Hukum-hukumnya secara global dan dalilnya.
- Syarat-syarat fasakh akad.
- Sebab-sebab fasakh.
- Macam-macam fasakh:
    1. Fasakh Ittifaqi (iqalah), fasakh terhadap vonis pengadilan, fasakh terhadap hukum syara'.
    2. Fasakh dianggap sebagai balasan ti-

dak adanya komitmen pelaksanaan pihak lain dalam akad.

3. Fasakh karena khiyar (fasakh dan kekuatan yang mengharuskan akad).
4. Fasakh karena alasan-alasan yang datang kemudian.
5. Fasakh karena kemustahilan pelaksanaan (fasakh dan tanggungan terhadap kerusakan).
6. Fasakh karena bangkrut, kesulitan dan penundaan membayar utang.
7. Fasakh karena batal, fasid, atau murtad dalam pernikahan.
8. Fasakh sukarela, fasakh secara paksa melalui pengadilan.
9. Fasakh karena tidak adanya izin melaksanakan akad barang yang ditangguhkan.
10. Fasakh karena keberhakan terhadap barang akad.

Apa yang bisa menerima fasakh dan apa yang tidak:

1. Akad-akad yang mempunyai konsekuensi hukum (mengikat) dua pihak, seperti jual beli, sewa-menyewa, gadai, *shulh*, pernikahan.
2. Akad-akad yang hukumnya boleh, tidak mempunyai konsekuensi hukum terhadap dua pihak seperti pinjam-meminjam, utang, titipan, perwakilan, syirkah, kewirausahaan, hibah menurut Hanafiyyah.
3. Akad yang mempunyai konsekuensi hukum (mengikat) satu pihak bukan yang lain, seperti kafalah dan hawalah.
4. Perbuatan-perbuatan karena kehendak pribadi, seperti wasiat dan *jualah*.

Kondisi-kondisi fasakh akad dan kondisi-kondisi tidak adanya fasakh

Perbedaan-perbedaan antara fasakh dan lainnya:

1. Perbedaan antara fasakh dan infisakh.
2. Perbedaan antara fasakh (terlepasnya akad) dan selesainya konsekuensi hukum.
3. Perbedaan antara fasakh, ibthal, butlan dan fasid.
4. Fasakh dan syarat pengabaian yang *sharih* (eksplisit) atau *dhimni* (implisit).
5. Perbedaan antara syarat orang yang wakaf dan syarat orang yang memfasakh.
6. Perbedaan antara fasakh dan talak. Apakah fasakh pernikahan tergantung pada pengadilan?

Beberapa sebab fasakh:

1. Rusaknya komitmen terhadap akad.
2. Tidak dilaksanakannya akad. Kapan diperbolehkan?

Akibat-akibat fasakh (konsekuensinya):

1. Berakhirnya akad karena fasakh.
2. Akibat fasakh terhadap masa lalu (akibat yang didokumentasikan dan terbatas) akibat terhadap masa depan

1. PENGERTIAN FASAKH MENURUT BAHASA DAN ISTILAH

Yang dimaksud dengan fasakh menurut bahasa di sini adalah pengurangan atau penceraiberaian. Tersebut dalam kitab *Taajul Aruusy syarah al-Qamus* karya az-Zabidi,[1351] fasakh adalah kelemahan dalam akal dan fisik, kebodohan, pengurangan, rusaknya pendapat. Fasakh adalah pembatalan. فَسَخَ الشَّيْءَ يَفْسَخُهُ فَسْخًا فَانْفَسَخَ (*Fasakha asy-syaia yafsakhuhu faskhan fan fasakha*) artinya dia membatalkan sesuatu, maka sesuatu itu menjadi batal. Fasakh adalah penceraiberaian. وَقَدْ فَسَخَ الشَّيْء (*waqad fasakha asy-syai'a*) artinya dia telah menceraiberaikan sesuatu. Dari penggunaan majaz, انفسخ العزم والبيع والنكاح tekad, jual beli dan pernikahan menjadi fasakh (batal). Dia telah memfasakhnya artinya dia telah membatal-

1351 *Taajul Aruusy* II/273.

kannya. Tersebut dalam hadits Nabi Muhammad saw.,

كَانَ فَسَخَ الْحَجَّ رُخْصَةً لِأَصْحَابِ النَّبِيِّ ﷺ

"Rasulullah saw. memfasakh haji demi meringankan para sahabatnya."

Artinya, mula-mula Nabi berniat haji kemudian membatalkannya, menjadikannya umrah, tahallul kemudian kembali sembari ihram haji. Ini adalah haji Tamattu' atau seperti itu.

a. Perbedaan antara Fasakh dan Infisakh

Fasakh menurut istilah adalah terlepasnya ikatan akad[1352] atau hilangnya hukum akad dari asalnya, seakan-akan ia tidak pernah ada.[1353] Oleh karena itu, kata *fasakh* kadang-kadang digunakan untuk makna menghilangkan akad dari asal muasalnya.[1354]

Sebagaimana fasakh terjadi karena salah satu khiyar, kadang-kadang juga digunakan untuk makna menghilangkan hukum akad kaitannya dengan masa akan datang seperti dalam kasus-kasus fasakh akad-akad yang hukumnya boleh atau tidak mempunyai konsekuensi hukum (tidak mengikat). Jika akad terjadi, tidak ada jalan fasakh kecuali dalam beberapa kasus yang akan saya sebutkan, seperti khiyar, iqalah, rusaknya barang yang dibeli sebelum diterima, akad tidak mempunyai konsekuensi hukum (tidak mengikat). Fasakh terjadi karena keinginan orang yang berakad atau lainnya. Dua orang yang berakad kembali kepada status semua sebelum pelaksanaan akad. Dalam jual beli misalnya, barang yang dibeli kembali kepada kepemilikan penjual, barang untuk membeli kembali menjadi milik pembeli. Jika pernikahan fasakh karena vonis hakim, hilanglah hubungan akad antara dua orang suami istri. Masing-masing dari keduanya menjadi orang lain.

As-Suyuthi mengatakan, "Dalam fasakh bisa dimaklumi hal mana dalam akad tidak bisa dimaklumi." Oleh karena itu, ia tidak memerlukan penerimaan (pernyataan qabul [menerima] dari pihak lain). Fasakh—bukan akad—menerima komentar-komentar.[1355]

Lafal-lafal yang mempunyai kaitan dengan fasakh: infisakh, khulu', talak, ibthal, fasid.

Infisakh, yakni terlepasnya akad (hilangnya ikatan yang mengikat dua orang yang melakukan akad) mencakup fasakh dan infisakh. Hanya saja, fasakh kadang-kadang muncul dari keinginan atau kerelaan. Kadang-kadang terjadi secara terpaksa dari salah seorang yang berakad karena vonis hakim. Maka, fasakh terjadi dengan kerelaan dua belah pihak atau karena keputusan hakim. Adapun infisakh terjadi karena suatu sebab yang terjadi secara alami, yaitu kemustahilan pelaksanaan akad seperti rusaknya salah satu dari dua barang transaksi (yang dijual dan yang dijadikan untuk membeli—*penj.*).

Oleh karena itu, semua akad akan menjadi terfasakh dengan sendirinya ketika pelaksanaannya mustahil. Akad yang berlangsung terus-menerus atau akad temporer[1356] seperti akad sewa-menyewa menjadi terfasakh, jika apa yang dijadikan dasar eksistensinya telah

1352 *Al-Asybaah wan Nazhaa'ir* karya Ibnu Nujaim, hlm. 338; *al-Asybaah wan Nazhaa'ir* karya as-Suyuuthi, hlm. 313.

1353 *Al-Badaa'i'* V/182.

1354 *Tabyiinul Haqaa'iq* karya az-Zaila'i IV/197.

1355 *Al-Asybaah wan Nazhaa'ir* karya as-Suyuthi hlm. 318.

1356 Akad yang berlangsung terus menerus adalah akad yang pelaksanaannya menghabiskan satu tempo waktu, di mana masa adalah unsur dasar dalam pelaksanaannya. Seperti sewa menyewa, pinjam meminjam, syirkah, wakalah (*Al-Madkhal Al-Fiqhi* karya Ustadz Az-Zarqa' : 247) atau akad yang mana masa menjadi unsur inti di mana menjadi ukuran objek akad. (*Al-Wasith* karya As-Sanhuri : I/pasal 65 hlm. 116)

hilang. Akad jual beli menjadi terfasakh karena rusaknya barang yang dijual secara total sebelum penyerahannya, karena kemustahilan pelaksanaan akad dengan penyerahan setelah rusaknya objek akad.

Dalam kasus kerusakan parsial, akad menjadi mungkin untuk difasakh. Akad syirkah, mudharabah, muzara'ah, musaaqah, menjadi terfasakh karena kematian salah satu dari dua orang yang melakukan akad. Hal itu karena akad-akad ini mengakibatkan konsekuensi-konsekuensi praktis yang mempunyai akibat-akibat baru yang di dalamnya ada keberlangsungan yang mana eksistensinya dijadikan dasar untuk eksistensi akad. Sebab pertimbangan pribadi dalam akad-akad tersebut mempunyai pengaruh yang signifikan, sebagaimana halnya eksistensi objek akad dijadikan dasar.[1357] Sewa-menyewa menjadi terfasakh dengan matinya salah seorang dari dua orang yang melakukan akad dalam madzhab Hanafiah. Sementara dalam madzhab mayoritas imam yang lain, akad sewa-menyewa tidak menjadi terfasakh karena kematian salah seorang dari dua orang yang melakukan akad. Sebab, akad sewa adalah akad yang mempunyai konsekuensi hukum sebagaimana jual beli.

Al-Qarafi mengenai perbedaan fasakh dan infisakh tersebut mengungkapkan bahwa fasakh adalah kembalinya masing-masing dari dua barang yang dijadikan transaksi kepada pemiliknya. Sementara, infisakh adalah masing-masing dari barang transaksi menjadi kembali kepada pemiliknya. Yang pertama adalah perbuatan dua orang yang berakad atau hakim ketika mereka menemukan akad-akad yang diharamkan, sementara yang kedua adalah sifat dari barang transaksi. Yang pertama adalah sebab syar'i, sedang yang kedua hukum syar'i.[1358] Dengan demikian, menjadi jelas bahwa fasakh mencakup fasakh *ittifaqi* (kesepakatan pelaku akad) dan *qadha'i* (berdasarkan keputusan pengadilan). Infisakh adalah tanggung jawab terhadap kerusakan. Artinya, jaminan ketika terjadi kerusakan.

Khulu'. Menurut bahasa, khulu' adalah pencabutan, penghilangan. Menurut *'urf* (tradisi) adalah penghilangan status hubungan suami istri. Menurut istilah atau fiqih, adalah penghilangan kepemilikan status nikah yang bergantung pada penerimaan perempuan baik dengan lafal khulu' atau lafal-lafal lain yang semakna.[1359] Khulu' tidak memerlukan hakim, cukup dengan pengucapan suami terhadap lafal tersebut, seperti suami berkata kepada istrinya, "Aku mengkhulu'mu dengan sekian..." kemudian si istri menerima. Khulu' adalah talak bain menurut mayoritas ulama.

Khulu' mempunyai perincian menurut pendapat yang *mu'tamad* menurut Hanabilah. Yakni, jika khulu' tersebut terjadi dengan menggunakan lafal khulu', mufadah (penghindaran diri) dan sebagainya, atau dengan kinayah talak, sementara suami meniatkan talak, maka yang demikian menjadi talak. Jika khulu' terjadi dengan sighatnya yang sharih yaitu lafal "Aku mengkhulu'-mu, memfasakhmu, minta tebusanmu," atau dengan kinayah yaitu lafal, "Aku bebas darimu, aku membebaskanmu, dan aku memotongmu," sementara dia tidak meniatkan talak, maka hal ini menjadi fasakh dan mengurangi jumlah talak.

Khulu' khusus terkait dengan pelepasan ikatan suami istri, yakni talak atau fasakh dengan perincian dan perbedaan di atas. Adapun fasakh, dia lebih umum. Fasakh adalah terlepasnya ikatan akad, sebagaimana telah dijelaskan—apa pun akad itu, baik jual beli,

1357 *Al-Madkhal Al-Fiqhi al-Am* karya Ustadz Mushtafa az-Zarqa' : 303

1358 *Al-Furuuq* dalam *al-farq* (perbedaan) ke-195 antara kaidah faskh dan kaidah infisakh: III/269.

1359 Ini adalah definisi Hanafiyyah (*ad-Durrul Mukhtaar* II/766, *Fathul Qadiir* III/199). Ada juga definisi-definisi lain di berbagai madzhab fiqih.

pernikahan atau lainnya. Khulu' terjadi dengan kondisi saling menerima. Sementara, fasakh mungkin terjadi dengan kondisi saling menerima atau dengan keputusan hakim.

Talak. Menurut bahasa adalah penghilangan ikatan secara mutlak. Orang Arab mengatakan, "Athlaqa al-farasa," artinya seseorang melepaskan kuda. Menurut syariah adalah penghilangan ikatan yang eksis dengan pernikahan.[1360] Perpisahan hubungan suami istri ada dua macam. Perpisahan fasakh dan perpisahan talak. Fasakh adakalanya dengan kerealaan dua orang suami istri yaitu khulu' atau dengan perantara hakim.

Pemisahan pengadilan adakalanya berupa talak, yaitu pemisahan karena tidak adanya pemberian nafkah, ila', keadilan, percekcokan antara dua orang suami istri, suami tidak ada (bepergian jauh), ditahan atau sewenang-wenang, adakalanya berupa fasakh terhadap akad dari asalnya, sebagaimana kondisi pemisahan dalam akad fasid, seperti pemisahan karena alasan murtad, salah seorang dari suami istri masuk Islam, pemisahan karena alasan kesulitan hidup menurut Syafi'iyyah dan Hanabilah.

b. Perbedaan antara Talak dan Fasakh

Menurut pendapat Hanafiyyah, talak adalah penghentian status perkawinan dan penentuan hak-hak sebelumnya, yaitu mahar dan sebagainya. Talak tersebut dihitung dari keseluruhan talak tiga yang dimiliki oleh suami terhadap istrinya. Talak ini tidak terjadi kecuali dalam akad yang shahih.

Adapaun fasakh adalah pembatalan akad dari asalnya atau penghalangan keberlangsungannya. Fasakh tidak dihitung termasuk jumlah talak. Biasanya terjadi dalam akad fasid atau yang tidak mempunyai konsekuensi hukum.

Dengan demikian, menjadi jelas bahwa fasakh berbeda dengan talak dari tiga sisi:

- *Pertama*, hakikat masing-masing. Fasakh adalah pembatalan akad dari asalnya, penghilangan kehalalan yang menjadi akibat dari akad. Sementara, talak adalah penghentian akad. Kehalalan akad tidak hilang kecuali setelah talak bain (talak tiga).
- *Kedua*, sebab masing-masing. Fasakh terjadi karena kondisi-kondisi yang datang pada akad yang bisa menafikan hubungan suami istri, atau kondisi-kondisi yang menyertai akad yang mengharuskan ketiadaan konsekuensi hukum sejak semula. Di antara contoh-contoh kasus yang datang pada akad adalah kemurtadan istri, keengganannya pada Islam, atau hubungan seksual antara suami dan ibu mertuanya atau anak tirinya. Di antara contoh-contoh kasus yang menyertai akad adalah kasus khiyar baligh bagi salah seorang suami istri, khiyar wali perempuan yang menikah dalam kondisi tidak kufu' atau mahar yang lebih kecil daripada mahar *mitsil* (mahar rata-rata). Dalam kasus-kasus ini, akad tidak mempunyai konsekuensi hukum (tidak mengikat).

  Adapun talak hanya terjadi berdasarkan akad yang sah dan mempunyai konsekuensi hukum (mengikat). Talak termasuk hak suami. Di dalamnya tidak ada hal-hal yang bertentangan dengan akad pernikahan atau terjadi suatu sebab tidak dilaksanakannya konsekuensi hukumnya.
- *Ketiga*, akibat masing-masing. Fasakh tidak mengurangi jumlah talak yang dimiliki laki-laki. Sementara, talak mengurangi jumlah talak.

Demikian juga, perpisahan karena fasakh tidak terjadi iddah talak. Kecuali,

1360 *Aniisul Fuqaha' fi Ta'riifaatil Alfaazh al-Mutadaawilah bainal Fuqaha'* karya Syekh Qasim al-Qunawi, hlm. 155.

jika perpisahan itu karena murtad atau keluar Islam. Maka, dalam dua kasus tersebut terjadi talak menurut Hanafiyyah sebagai peringatan keras dan hukuman. Adapun iddah talak di dalamnya bisa terjadi talak lain, dan terus berlangsung hukum-hukum perkawinan yang lain. Kemudian, fasakh sebelum persetubuhan tidak mengharuskan hak mahar sedikit pun untuk perempuan. Adapun talak sebelum persetubuhan mengharuskan separuh mahar yang telah ditentukan. Jika mahar tidak disebutkan, perempuan berhak mendapatkan *mut'ah* (kompensasi sebagai hadiah).

c. Ibthal

Batal menurut bahasa adalah antonim *haq* (kebenaran). Ibthal menurut istilah adalah vonis bahwa akad adalah batal, karena rusaknya rukun atau objeknya. Akad yang batal adalah akad yang rukun atau objeknya rusak, atau pada dasarnya akad tersebut tidak disyariatkan, tidak pula kriterianya.[1361] Akad ini tidak menyebabkan kepemilikan. Seperti salah seorang dari dua orang yang berakad tidak mempunyai kepantasan, misalnya gila, tidak mumayyiz, tidak bisa membedakan apa yang membuatnya rugi secara murni, sighat akad tidak benar, atau objek akad tidak bisa dihukumi sebagai akad menurut syara'. Seperti menjual sesuatu yang tidak merupakan harta, tidak bisa dihargai misalnya khamar, babi, ikan dalam air, menjual sesuatu dari properti umum, seperti bagian dari jalan umum, rumah sakit atau masjid, atau jual beli yang menjadikan harga barang itu sama sekali bukan harta, misalnya bangkai atau barang yang hukumnya boleh untuk semua orang.

Dalam akad pernikahan adalah seperti akad dengan salah seorang mahram atau perempuan yang belum sempurna iddahnya dari suami yang menalaknya, atau istri orang lain. Semua akad ini adalah batal, sebab larangan syara' terhadap akad-akad tersebut kembali kepada pokok akad, artinya kerusakan dalam sighat, orang yang berakad, atau objek akad.

Konsekuensi hukum dari batal. Akad yang batal sama sekali tidak dianggap terjadi, meskipun secara formal terjadi. Oleh karena itu, hal itu tidak mempunyai akibat syar'i apa pun, tidak menyebabkan perpindahan kepemilikan sama sekali. Sebab, akad tersebut—bagaimanapun juga—dianggap tidak ada dan sama sekali tidak bisa berubah menjadi sah. Sebab, batal yang mutlak muncul dari ketiadaan salah satu rukun terbentuknya akad.

Sementara, fasakh terjadi pada akad sah yang secara hakiki terjadi. Kepemilikan antara dua pihak yang berakad telah berpindah.

Ibthal dan fasakh mempunyai kesamaan dalam hal kembalinya dua orang yang berakad pada status asli mereka sebelum melakukan akad. Fasakh akad dan kebatalannya berbeda dari dua sisi:

1. Penyebab fasakh adalah salah seorang yang berakad tidak berkomitmen dalam pelaksanaan akad. Sementara, penyebab ibthal secara umum adalah kurangnya kepantasan orang yang berakad atau adanya cacat kehendak orang yang berakad. Oleh karena itu, akad yang bisa difasakh berasal dari akad yang sah. Adapun akad yang bisa dibatalkan tidak berasal dari akad yang sah. Akad dihukumi bisa dibatalkan adalah ketika terbentuknya akad tersebut, sementara akad yang dihukumi bisa difasakh adalah ketika pelaksanaan akad itu.

1361 Yang dimaksud dengan dasar akad adalah yang berkaitan dengan rukun akad (sighat), kepantasan, atau objek akad. Yang dimaksud dengan kriteria adalah yang berhubungan dengan akad secara tidak substansial seperti mengetahui barang yang dijadikan akad atau barang untuk membeli (harga), atau kriteria yang datang kemudian pada akad yang menetap pada akad tersebut atau mendampingi. Namun, hal ini dilarang menurut syara', seperti ketidaktahuan barang yang dijual atau harganya, tidak ada penilaian barang.

2. Fasakh akad tunduk pada pertimbangan hakim. Adapun jika sebab-sebab batalnya akad terpenuhi, maka hakim tidak mempunyai wewenang pertimbangan dan hanya memiliki vonis pembatalan akad.

d. Fasid

Fasid menurut bahasa adalah antonim ishlah (memperbaiki). Menurut istilah adalah memvonis bahwa akad adalah fasid. Fasid dan batal menurut mayoritas ulama adalah dua kata sinonim yang mempunyai satu makna.[1362] Menurut Hanafiah, fasid adalah kerusakan dalam akad pada suatu kriteria yang datang dan tidak substansial. Oleh karena itu, ia ada dalam posisi tengah antara batal dan sah.

Akad yang fasid adalah akad yang sesuai syara' pada pokoknya (rukun, objek, kepantasan dua orang yang berakad) bukan pada sifatnya. Artinya, akad tersebut muncul dari orang yang mempunyai kepantasan terhadap akad itu, objek akad juga sesuai menurut syara', sighat akad benar, namun pelaku akad mendapatkan kriteria terlarang menurut syara', seperti jual beli barang yang tidak diketahui, dengan kriteria keji yang bisa menyebabkan persengketaan, seperti menjual salah satu flat dari beberapa flat, salah satu mobil dari beberapa mobil tanpa penentuan barang yang dijual. Juga, seperti penambahan dua transaksi dalam satu transaksi. Misalnya, menjual rumah dengan syarat orang yang membeli menjual mobilnya kepada orang pertama, menjual barang yang bisa dihargai (boleh dimanfaatkan menurut syara') di mana barang untuk membelinya adalah harta yang tidak bisa dihargai (tidak boleh dimanfaatkan menurut syara') seperti khamar, babi, anjing, atau seperti menjual sapi dengan syarat bunting.

Sebab-sebab fasid menurut Hanafiyyah adalah enam: ketidaktahuan, paksaan, temporer (sementara), tipuan ciri barang, berisiko, dan syarat yang fasid.

Batal dan fasid menurut Hanafiyyah–dalam ibadah dan pernikahan–adalah sinonim, sedang dalam muamalah seperti jual beli, syirkah, sewa-menyewa adalah beda.[1363]

Hukum (konsekuensi) fasid adalah tetapnya kepemilikan terhadap barang dengan adanya serah terima dan dengan adanya izin pemilik secara sarih (tegas) atau petunjuk, seperti orang itu menerimanya di majelis akad di depan penjual tanpa adanya protes terhadapnya, sebab larangan syara' terhadap akad tersebut karena sesuatu yang tetap ada pada akad menyebabkan batalnya sifat/kriteria bukan pokok akad. Hal itu karena orang yang akad telah menyempurnakan unsur-unsur akad yang pokok, maka akad hanya fasid. Akad yang fasid bisa menjadi sah dengan hilangnya sifat fasid.

Akad fasid menurut syara' harus difasakh, adakalnya dari salah seorang yang berakad atau dari hakim jika dia mengetahui. Sebab, akad fasid dilarang menurut syara'. As-Suyuthi mengatakan, "Mempraktikkan akad fasid adalah haram kecuali terpaksa, jika tidak menemukan makanan kecuali dengan tambahan atau harga rata-rata."[1364] Kefasidan akad bisa dihilangkan dengan permintaan dua orang yang berakad atau salah seorang dari mereka.

Kemungkinan fasakh akad yang fasid menurut Hanafiyyah disyaratkan dua syarat:

Pertama, barang yang dijadikan akad tetap seperti semula, seperti sebelum diserahterimakan. Maka, kalau bentuknya berubah seperti rusak, dikonsumsi, asalnya berupa

1362 Batal dan fasid menurut Syafi'iyyah adalah dua sinonim kecuali dalam akad kitabah, khulu', Ariyah, wakalah, syirkah, dan utang piutang. Dalam ibadah adalah dalam haji (*al-Asybaah wan Nazhaa'ir* karya as-Suyuuthi hlm. 312).

1363 *Al-Asybaah wan Nazhaa'ir* karya Ibn Nujaim hlm 337, Aniisul Fuqaha' : hlm 209.

1364 *Al-Asybaah wan Nazhaa'ir* hlm. 312

benang kemudian orang yang menerima merajutnya, biji gandum kemudian ditumbuk, gandum halus kemudian dia menjadikannya roti, maka fasakh menjadi terlarang.

Kedua, tidak terkait dengan hak orang lain terhadap barang tersebut. Kalau si pembeli memperlakukan barang itu kepada orang lain dengan menjual atau menghibahkan barang itu kepada orang lain tersebut, dan orang yang diberi hibah sudah menerimanya maka fasakh menjadi terlarang.

e. Perbedaan antara Fasakh dan Ifsad

Fasakh terjadi pada akad sah, lengkap rukun dan syarat-syaratnya. Sementara, ifsad terjadi pada akad yang tidak sah karena kerusakan yang menyertainya atau mengiringinya dalam suatu sifat yang datang kemudian, bukan sifat yang substansial.

Akad yang sah sebelum adanya fasakh, menyebabkan terbuktinya kepemilikan yang baik dan halal. Adapun akad yang fasid menyebabkan kepemilikan yang kotor menurut syara' ketika diserahterimakan. Jika akad fasid difasakh, maka fasad dan fasakh sama dalam hal akibat, yakni hilangnya ikatan akad yang terjadi antara dua orang yang berakad.

Fasakh akad yang fasid atau akad yang batal tidak disyaratkan keputusan pengadilan. Sebab, sesuatu yang wajib menurut syara' tidak memerlukan pengadilan.[1365] Namun, hal itu ketika tidak ada persengketaan di antara dua orang yang berakad. Jika terjadi persengketaan, maka harus kembali kepada pengadilan. Adapun fasakh, maka bisa terjadi adakalanya dengan kerelaan orang yang berakad atau dengan keputusan hakim.

Kesimpulan: Batal atau fasid bisa menggerus akad dan tidak bisa ditunda sampai akad itu menjadi sah. Sedangkan fasakh terjadi setelah adanya akad.[1366] Ini adalah perbedaan yang teliti dari tiga term tersebut. Meskipun para fuqaha biasanya tidak konsisten dengan perbedaan ini. Mereka mengungkapkan fasakh dengan batal atau fasid. Misalnya kasus fasidnya akad karena terlambatnya penerimaan yang menjadi hak karena akad.[1367] Maksudnya adalah fasakh bukan fasid.[1368]

f. Hukum Global Fasakh dan Dalilnya

Fasakh adakalanya wajib atau boleh. Oleh karena itu harus memerhatikan hak syara', seperti pemfasakhan akad yang fasid demi menghilangkan sebab kefasidan dan menghormati batasan-batasan syara' atau syarat-syaratnya yang telah ditetapkan dalam masalah akad, demi menjaga kemaslahatan umum atau khusus, menolak risiko dan mencegah persengketaan-persengketaan yang terjadi karena pelanggaran terhadap syarat-syarat syara'.

Fasakh hukumnya boleh demi melaksanakan keinginan orang yang berakad, seperti fasakh karena alasan khiyar dalam akad yang tidak mempunyai konsekuensi hukum mengikat, fasakh karena kerelaan orang-orang yang berakad, kesepakatan seperti iqalah. Syara' telah membawa dalil yang banyak mengenai legalitas khiyar dan iqalah.[1369] Nabi Muhammad saw. bersabda,

اَلْمُسْلِمُوْنَ عِنْدَ شُرُوْطِهِمْ مَاوَافَقَ الْحَقَّ مِنْ ذَلِكَ

"Orang-orang Muslim menurut syarat mereka selama sesuai dengan haq kebenaran dalam hal itu."[1370]

1365 *Durarul Hukkam* II/175.
1366 *Hasyiyah asy-Syalabi 'ala az-Zaila'i* V/143.
1367 *Al-Mabsuuth* XIII/26.
1368 *Sababul Iltizam wa Syar'iyyatuhu fil Fiqhil Islami* karya Dr. Jamaluddin Mahmud, hlm. 441 dan seterusnya.
1369 Lihat Khiyar dan Iqalah. Sebentar lagi akan dibahas mengenai dalil iqalah.
1370 HR al-Hakim dari Anas dan Aisyah. Hadits ini shahih.

Hal ini menunjukkan bahwa hak fasakh dalam syariah diambil dari gagasan keharusan (komitmen) yang terjadi pada akad. Allah SWT berfirman,

يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَوْفُوا۟ بِٱلْعُقُودِ .... ﴿١﴾

"Wahai orang-orang yang beriman! Penuhilah janji-janji...." **(al-Maa'idah : 1)**

Nabi Muhammad saw. bersabda sebagaimana diriwayatkan oleh Ibnu Majah dari Abu Sa'id,

إِنَّمَا الْبَيْعُ عَنْ تَرَاضٍ

"Jual beli hanyalah berasal dari saling kerelaan."

Fasakh pengadilan adalah boleh. Adakalanya demi menjaga hak syara', realisasi terhadap kebenaran, menghilangkan kezaliman yang terjadi pada salah seorang dari orang yang berakad karena membuat rugi orang yang berakad yang lain, kegigihannya mencegah orang lain dalam mempraktikkan haknya dalam fasakh, karena adanya aib pada barang yang dijual atau barang yang dijual dimiliki pihak lain atau barang/sesuatu yang digunakan untuk membeli. Hak hakim dalam fasakh muncul dari wewenang umumnya terhadap manusia, atau karena dia mempunyai kewajiban mengawasi pelaksanaan hukum syara'.

Pada saat itu, fasakh adakalanya berupa syara', pengadilan, atau kerelaan.

Tiga catatan:

Pertama, hukum asal dari akad adalah harus berlangsung. Fiqih Islam menjaga akad dari fasakh semampunya. Sebab, hukum asalnya adalah terpenuhinya kekuatan yang mengharuskan pemenuhan akad. Karena firman Allah SWT,

يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَوْفُوا۟ بِٱلْعُقُودِ .... ﴿١﴾

"Wahai orang-orang yang beriman! Penuhilah janji-janji...." **(al-Maa'idah : 1)**

...وَأَوْفُوا۟ بِٱلْعَهْدِ ۖ إِنَّ ٱلْعَهْدَ كَانَ مَسْـُٔولًا ﴿٣٤﴾

"...dan penuhilah janji, karena janji itu pasti diminta pertanggungjawabannya." **(al-Israa': 34)**

Al-Qarafi mengatakan, "Ketahuilah bahwa hukum asal dari akad adalah harus berlangsung. Sebab, akad adalah penyebab terjadinya tujuan barang-barang. Dan hukum asal menghendaki terjadinya akibat dari sebab."[1371]

Jika seseorang mempekerjakan pekerja kemudian pekerja itu kabur sebelum sempurnanya pekerjaan, maka pemilik pekerjaan mempekerjakan orang yang mengerjakan pekerjaan itu. Pemilik pekerjaan mempunyai hak untuk memfasakh akad jika dia tidak mampu dan menyerahkan upah kepada pekerja pertama sebelum dia kabur.[1372] Hilangnya kemanfaatan barang yang disewa secara total menyebabkan fasakh. Sedangkan hilangnya manfaat secara parsial, tidak menyebabkan fasakh.[1373]

Khiyar tidak melemahkan kekuatan yang mengharuskan satu komitmen untuk tetap memegang akad, baik itu kesepakatan dalam akad seperti khiyar syarat, ta'yin (penentuan barang transaksi) dan kontan atau syar'i seperti khiyar aib (cacat), pengelabuan, pe-

1371 *Al-Furuuq* III/269.

1372 *Al-Wajiiz* karya al-Ghazali I/269.

1373 *Ibid.*, hlm 238.

nipuan, ketiadaan sifat (ciri) barang, tercerai-berainya transaksi. Sebab, yang pertama muncul karena kehendak dua orang yang berakad, dan yang kedua merusak kehendak orang yang berakad dan keridhaannya, seperti memberikan hak ibtal, hak memberikan izin dalam undang-undang modern bagi orang yang kehendaknya tercela karena salah satu cela kerelaan seperti paksaan, kesalahan, pengelabuan atau eksploitasi.

Kedua, dalam fiqih Islam tidak ada teori umum fasakh yang bisa diterapkan pada semua akad dalam kondisi-kondisi tertentu yang menghendaki fasakh. Fiqih juga tidak mengenal sistem fasakh undang-undang. Artinya, dengan anggapan bahwa itu adalah balasan yang berakibat pada kemaslahatan orang yang berpiutang, karena orang yang berutang merusak komitmen dan berdasarkan gagasan hubungan antara komitmen-komitmen yang berhadapan. Namun, fiqih mengenal fasakh dengan anggapan suatu konklusi pelaksanaan syarat yang dijamin oleh akad ketika terjadi kerusakan komitmen terhadap akad.

Ketiga, sebagian penulis modern berpendapat bahwa dasar hak fasakh dalam syariah adalah rukun dari kerelaan. Kerelaan berkaitan dengan objek sasaran akad selama berlangsungnya komitmen terhadap akad tersebut. Jika hubungan keduanya tidak ada bahkan sampai setelah munculnya akad, akad bisa difasakh.[1374] Yang lebih detail mestinya dikatakan bahwa dasar hak fasakh dalam fiqih Islam adalah gagasan serah terima yang dipertimbangan menurut syara' di mana gagasan itu disyaratkan menyebabkan keseimbangan pada isi (kandungan) akad. Bukan hanya pada saat terjadinya akad, namun sampai terlaksananya akad. Jika serah terima atau keseimbangan akad ini rusak maka pihak yang sisi serah terimanya rusak mempunyai hak untuk menuntut fasakh.[1375]

g. Syarat-Syarat Memfasakh Akad

Kebolehan memfasakh akad disyaratkan tiga hal:

Pertama, hendaklah akad itu memberikan konsekuensi hukum kepada dua pihak, artinya akad serah terima. Fasakh tidak berlaku kecuali pada akad-akad yang memberikan konsekuensi hukum (mengikat) kepada dua pihak, seperti jual beli dan sewa-menyewa. Sebab, fasakh secara syara'—sebagaimana telah saya jelaskan—berdasarkan gagasan serah terima yang dianggap menurut syara'. Adapun akad yang memberikan konsekuensi hukum (mengikat) kepada satu pihak seperti wadi'ah (titipan), kafalah (tanggungan), hibah sedekah, maka tidak tergambar fasakh di situ. Sebab, yang berkewajiban melaksanakan akad adalah satu pihak, juga di sana tidak ada serah terima atau barter. Sehingga, ada pihak lain yang menggunakan fasakh untuk menjaga kepentingannya, memperoleh justifikasi untuk menolak pelaksanaan konsistensi akad.

Kedua, hendaklah orang yang berakad melanggar suatu syarat yang sarih (tegas), implisit atau secara hukum dalam akad. Jika salah seorang dari dua orang yang berakad melanggar apa yang disyaratkan oleh pihak lain yang berakad secara sarih, atau syarat tersebut bisa dipahami secara implisit, atau komitmen terhadap akad telah ditetapkan sesuai dengan maksud akad, maka pihak yang lain boleh menuntut fasakh akad. Karena, kemustahilan berkomitmen terhadap apa yang dituntut. Sebagaimana dalam kasus rusaknya barang yang disewa dan kasus orang yang membeli kesulitan untuk membayar harga barang dalam akad jual beli.

1374 *An-Nazhariyyah al-'Ammah Lil faskh*, karya Dr. Ali Hasan Danun, hlm. 73.

1375 *Sababul Iltizam wa Syar'iyyatuhu fil Fiqhil Islami* karya Dr. Jamaluddin Mahmud, hlm. 452.

Ketiga, ketiadaan kerelaan yang benar. Jika orang yang berakad tidak rela dengan kerusakan yang terjadi atau kerelaannya dinodai oleh salah satu aib kehendak atau aib kerelaan yakni kesalahan, paksaan, pengelabuan, maka dia mempunyai hak untuk menuntut fasakh akad, baik secara suka rela dari keduanya atau dengan keputusan hakim. Adapun jika dia rela dengan apa yang terjadi pada barang yang dijadikan akad, seperti kerusakan total atau parsial, haknya memfasakh gugur.

Saya telah menyebutkan[1376] syarat-syarat fasakh akad yang fasid. Adapun fasakh akad karena alasan khiyar atau karena akad tidak harus dilaksanakan atau kondisi iqalah (fasakh kesepakatan), maka hal-hal ini menjadi objek pembahasan tersendiri.

h. Sebab-Sebab Fasakh

Sebab-sebab fasakh ada lima: adakalanya karena kesepakatan, saling rela—di antaranya iqalah, khiyar, tidak adanya komitmen, kemustahilan melaksanakan salah satu komitmen akad timbal balik atau karena fasid.

1) Kesepakatan

Akad bisa difasakh karena kerelaan dua orang yang berakad dengan adanya syarat yang sarih dalam akad tersebut. Iqalah adalah macam dari fasakh kesepakatan. Yakni menghilangkan. Atau kembalinya masing-masing dari dua barang yang dijadikan transaksi (barang yang dijual dan barang yang dijadikan membelinya) kepada pemiliknya. Barang yang dijadikan untuk membeli kembali kepada pembeli, barang yang dibayar kembali kepada penjual. Penggunaan fasakh jenis ini seringnya terjadi sebelum penyerahan barang yang dijual[1377].

Ibnu Arafah mengatakan bahwa iqalah adalah membiarkan barang yang dijual kembali kepada penjualnya dengan harganya. Fasakh iqalah menurut Hanafiyyah—secara mufakat—adalah jual beli baru terhadap hak selain dua orang yang berakad, baik sebelum serah terima atau setelahnya. Dan fasakh terhadap hak orang yang berakad yakni setelah serah terima menurut pendapat Abu Hanifah. Sebab, fasakh jenis ini baik menurut bahasa maupun syara' adalah penghilangan. Penghilangan sesuatu adalah fasakh.

Abu Yusuf berpendapat bahwa iqalah adalah jual beli baru terhadap hak dua orang yang berakad dan lainnya, kecuali jika kesulitan dijadikan jual beli, maka dijadikan fasakh, seperti iqalah terjadi sebelum serah terima terhadap barang yang dijual yang bisa dipindah. Sebab, menjual barang yang bisa dipindah sebelum serah terima adalah tidak boleh. Karena, pengertian jual beli adalah tukar menukar harta dengan harta. Yakni, mengambil pengganti barangnya dan memberikan pengganti barang orang lain. Dan ini telah ada. Maka, iqalah adalah jual beli karena adanya makna jual beli di dalamnya. Yang dianggap adalah makna, bukan bentuk.

Muhammad berpendapat bahwa iqalah adalah fasakh, kecuali jika kesulitan untuk dijadikan fasakh, maka dengan terpaksa dijadikan jual beli. Sebab, hukum asal iqalah adalah fasakh. Iqalah adalah ungkapan penghilangan sesuatu baik menurut bahasa maupun syara'.[1378]

Zufar, Syafi'iyyah, dan Hanabilah berpendapat bahwa iqalah adalah memfasakh hak semua orang, sebab iqalah adalah penghilangan. Juga, karena barang yang dijual kembali kepada orang yang menjual dengan lafal yang

1376 Lihat pasal 11, dan pasal 51 yang akan datang.

1377 *Zaadul Ma'aad* karya Ibnul Qayyim.

1378 *Al-Badaa'i'* V/306; *Fathul Qadiir* V/247; *ad-Durrul Mukhtaar wa Raddul Muhtaar* IV/154.

mana tidak membuat jual beli terjadi. Oleh karena itu, terjadilah fasakh.[1379]

Malikiyyah berpendapat bahwa iqalah adalah jual beli kedua, yang mana dalam jual beli ini disyaratkan hal-hal yang disyaratkan pada yang pertama, dilarang hal-hal yang dilarang pada yang pertama. Sebab, barang yang dijual kembali kepada penjual, sesuai dengan cara di mana jual beli itu terjadi. Oleh karena itu, iqalah terjadi dengan kerelaan dua belah pihak. Apa yang diperbolehkan dalam jual beli diperbolehkan dalam iqalah, apa yang diharamkan dalam jual bel diharamkan dalam iqalah. Namun, kalangan Malikiyyah mengecualikan tiga hal.

Pertama, makanan dari sebuah akad timbal balik sebelum terjadi serah terima. Artinya iqalah (mengundurkan diri) dari membeli makanan sebelum serah terima. Iqalah di sini adalah penyelesaian atau pemfasakhan jual beli. Oleh karena itu, iqalah boleh dilakukan sebelum pembeli menerimanya dari penjual, jika iqalah tersebut terjadi dengan harga tersebut, tidak lebih sedikit, lebih banyak atau lainnya. Kalau tidak demikian maka harus menjual makanan dari sebuah akad timbal balik sebelum terjadi serah terima.

Kedua, Syuf'ah. Syuf'ah bukanlah jual beli, bukan pula penghentian jual beli atau pemfasakhannya. Ia hanyalah sesuatu yang sia-sia bagi jual beli. Barangsiapa menjual pekarangan bagiannya, kemudian pembeli pekarangan tersebut mengundurkan diri maka hak syuf'ah tetap pada sekutunya terhadap barang yang mana si pembeli mengundurkan diri. Sementara, tanggung jawab barang syuf'ah ada di tangan pembeli.

Ketiga, al-Murabahah, yakni penghentian jual beli. Barangsiapa menjual barang dengan cara murabahah, kemudian bertemu dengan pembeli, maka dia tidak boleh menjualnya secara murabahah dengan harga yang mana terjadi di dalamnya iqalah, yakni ketika terjadi penambahan.

Dalil kebolehan iqalah:[1380] sabda Nabi Muhammad saw.,

مَنْ أَقَالَ نَادِمًا أَقَالَهُ اللهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ

"Barangsiapa membiarkan (tidak menindak) orang yang menyesal, maka Allah SWT akan membiarkannya pada hari Kiamat." [1381]

Dalam satu riwayat disebutkan,

مَنْ أَقَالَ مُسْلِمًا أَقَالَ اللهُ عَثْرَتَهُ

"Barangsiapa membiarkan orang Muslim, maka Allah akan mengampuni kesalahannya."[1382]

Tidak boleh memfasakh akad yang mempunyai konsekuensi hukum (mengikat) pada hak kedua belah pihak, kecuali karena kehendak keduanya. Hal itu dengan cara iqalah. Dalam perkawinan tidak boleh iqalah. Namun, boleh talak.

Perlu dicatat bahwa iqalah biasanya terjadi, padahal tidak ada kerusakan dalam transaksi pada orang-orang yang melakukan iqalah. Kadang-kadang terjadi karena orang yang berakad menemukan dalam dirinya sedikit ketidakrelaan setelah terjadinya akad secara sah.

1379 *Al-Asybaah wan Nazhaa'ir* karya as-Suyuuthi, hlm. 152; *al-Qawaa'id* karya Ibnu Rajab, hlm. 379; *al-Mughnii* IV/121 dan seterusnya.

1380 *Asy-Syarhush Shaghiir* II/209 dan seterusnya, *al-Qawaaniin al-Fiqhiyyah* hlm. 272.

1381 HR al-Baihaqi dari Abu Hurairah.

1382 HR Abu Dawud, demikian Ibnu Majah dengan menambahi redaksi "pada hari Kiamat." Diriwayatkan juga oleh Ibnu Hibban dalam shahihnya dan al-Hakim dalam *al-Mustadrak*. Dia mengatakan bahwa hadits ini shahih menurut syarat Bukhari-Muslim, sementara mereka tidak meriwayatkannya.

Kesimpulan: fasakh dalam iqalah berbeda dengan fasakh-fasakh yang lain, di mana tidak disyaratkan kerelaan dua orang yang berakad. Namun, sah dari satu pihak. Sedangkan iqalah tidak sah, kecuali dengan kerelaan dua orang yang berakad, sebagaimana iqalah tidak terpengaruh oleh syarat-syarat yang rusak menurut Hanafiyyah.[1383]

2) Khiyar

Khiyar adalah hal yang mana di dalamnya fasakh terepresentasi karena adanya satu syarat yang *sharih* atau implisit. Yakni, hendaklah orang yang berakad mempunyai hak untuk memilih antara melangsungkan atau tidak melangsungkan akad dengan memfasakhnya. Hal ini jika masalah tersebut adalah masalah khiyar syarat, ru'yah, aib, atau dia akan memilih salah satu dari barang yang dijual jika masalahnya adalah masalah khiyar ta'yin.[1384]

Akad difasakh karena adanya kerusakan pada terbentuknya akad. Khususnya, yang berkaitan dengan barang yang dijadikan akad. Sebagaimana dalam khiyar sifat, khiyar ru'yah, khiyar aib, khiyar gubn (tipuan). Pada saat itu, fasakh berbeda dengan ibthal. Akad juga bisa difasakh karena akad tersebut mengandung syarat yang memberikan keringanan untuk memfasakh akad kepada salah satu dari dua orang yang akad atau keduanya, sebagaimana dalam khiyar syarat dan khiyar naqd. Para fuqaha menganggap bahwa barang yang ternyata dimiliki pihak lain adalah aib dalam akad. Aib mencakup semua hal yang mengurangi nilai sesuatu atau menghilangkan salah satu tujuannya.

Demikian juga, akad bisa difasakh karena terbaginya sesuatu dalam khiyar terberainya transaksi, berubahnya bentuk barang sebelum penyerahan atau pembeli menemukan kekurangan dalam ukuran dan takaran. Akad kadang bisa juga difasakh karena kerusakan dalam kerelaan. Jika kerelaan dikeruhkan oleh beberapa aib seperti tipuan, pengelabuan, kesalahan, dan paksaan, maka fasakh boleh.

i. Tidak Adanya Keharusan Melaksanakan Akad Sesuai dengan Karakternya

Hal ini menjadikan orang yang berakad mempunyai hak untuk memfasakh sejak semula. Oleh karena itu, salah satu dari dua orang yang berakad atau keduanya—sesuai dengan akad yang disebutkan—mempunyai hak untuk mengundurkan diri dengan cara fasakh seperti Ariyah, qardh, wadi'ah, syirkah, dan wakalah. Semuanya adalah akad yang tidak mempunyai konsekuensi hukum (tidak mengikat) dan bisa difasakh kapan saja oleh salah satu dari dua orang yang berakad, dengan syarat memberitahukan pihak lain mengenai fasakh ini—menurut pendapat Hanafiyyah—, supaya ada kejelasan masalahnya. Tahunya pihak lain terhadap fasakh adalah selamanya disyaratkan.

Ibnu Rajab mengatakan bahwa akad-akad persekutuan seperti syirkah dan mudharabah —menurut pendapat yang masyhur—adalah menjadi terfasakh satu tahun sebelumnya seperti wakalah. Demikian juga wadi'ah. Orang yang dititipi mempunyai hak untuk memfasakhnya sebelum orang yang menitipi mengetahui fasakh tersebut, sementara amanat masih di tangannya. Demikian juga talak, khulu' boleh terjadi tanpa sepengetahuan pihak lain.[1385]

j. Kemustahilan Salah Seorang yang Bertransaksi Melaksanakan Akad

Kemustahilan salah seorang yang bertransaksi melaksanakan akad, baik kemustahilan

1383 *Al-Badaa'i'* VII/3397, *Mughnil Muhtaaj* II/65, *al-Mughni* IV/93.

1384 *Ad-Durrul Mukhtaar* IV/47..

1385 *Al-Qawaa'id* hlm. 115.

ini muncul dari perilaku orang yang berkomitmen atau tidak. Kemustahilan ini kadang-kadang membolehkan pemfasakhan akad. Sebab, komitmen imbangan menjadi tanpa sebab (arti). Oleh karena itu, jika barang yang disewakan rusak atau orang yang menyewa tidak bisa memanfaatkan barang sewaan, maka keharusannya untuk membayar sewa menjadi gugur, dan akad sewa-menyewa menjadi fasakh, karena kemustahilan memanfaatkan manfaat (hasil guna) barang yang dijadikan akad. Adapun jika akad sewa-menyewa itu dalam tanggungan, seperti jaminan memindah barang angkutan ke tempat tertentu dengan hewan atau mobil tertentu, kemudian hewan pengangkut lelah atau mobil pengangkut mogok, maka akad tidak bisa difasakh, namun dituntut pelaksanaan sesuai perjanjian atau meminta ganti dengan lainnya.

Kaidah jual beli mengatakan bahwa jika barang untuk membeli berupa utang, maka si penjual dipaksa untuk menyerahkan barang yang dijual. Kemudian pembeli dipaksa untuk menyerahkan alat bayar jika ada. Jika alat bayar itu tidak ada, jauh, atau pembeli kesulitan, maka penjual mempunyai hak untuk fasakh.[1386]

k. Fasakh Karena Fasid Menurut Hanafiyyah

Fasakh karena fasid menurut Hanafiyyah yang mengatakan adanya fasakh dalam muamalah. Sesuai hukum syara', akad bisa difasakh karena fasid, demi menghilangkan sebab kefasidan akad, sebagaimana telah dijelaskan, seperti ketidaktahuan barang yang dijual, harga, waktu atau sarana dokumentasi seperti kafalah, rahn (gadai)—yang mana ketidaktahuan itu bersifat keji. Yakni yang menyebabkan persengketaan, tergantungnya barang yang dijual atas suatu syarat, tambahan syarat di masa mendatang, jual beli mengandung harga yang diharamkan menurut syara' seperti khamar, babi, adanya dua jual beli dalam satu jual beli atau dua syarat dalam satu akad jual beli, membuat rugi barang yang dijual seperti menjual batang pohon dari atap, akad jual beli tersebut ada unsur tipuan infisakh karena rusaknya barang yang dijadikan akad. Artinya, mengandung kemungkinan rusak seperti menjual barang berpindah yang dimiliki sebelum diterima adanya syarat yang rusak atau merusak akad. Yakni, hal yang tidak dimaksudkan oleh akad, tidak sesuai dengan akad, tidak berlaku dalam syara' dan tidak dikenal oleh orang-orang. Namun, di sini ada manfaat pada salah satu dari dua orang yang berakad. Barangkali sebab-sebab fasid sebagaimana telah diterangkan bisa diringkas dalam enam hal: paksaan, tipuan (tipuan sifat), ketidaktahuan, temporer, risiko yang menyertai penyerahan barang, syarat yang fasid—di antaranya riba. Adapun kefasidan barang berpindah sebelum serah terima adalah, kembali pada risiko tersebut.[1387]

Dengan demikian, menjadi jelas bahwa sebab-sebab terlepasnya akad dalam fiqih Islam ada tiga:

1. Keadaan akad tidak mempunyai konsekuensi hukum (tidak mengikat).
2. Fasakh.
3. Iqalah.[1388]

2. MACAM-MACAM FASAKH

a. Fasakh sebagai Balasan Karena Pihak Lain yang Berakad Tidak Berkomitmen dalam Pelaksanaan Akad

Fiqih Islam tidak membolehkan orang yang berakad untuk menuntut fasakh, jika pihak lain yang berakad tidak berkomitmen melaksanakan akad. Jika penjual tidak menyerahkan barang yang dijual atau pembeli

1386 *Al-Madkhal al-Fiqhi al-'Aam* karya Ustadz Mushtafa az-Zarqa' hlm. 239-240.

1387 *Al-Mabsuuth* XIII/9-10.

1388 *Mashaadirul Haqq* karya as-Sanhuri VI/190.

tidak membayar ketika jatuh tempo, maka orang yang berakad dipaksa untuk berkomitmen melaksanakan selama pelaksanaan itu adalah sesuatu yang mungkin. Sebab, tugas hakim adalah menyampaikan hak kepada orang-orang yang berhak. Oleh karena itu, tidak diharuskan fasakh.

Kaidahnya adalah bahwa akad tidak difasakh jika orang yang berutang merusak komitmen akad. Akad tetap eksis dengan keadaan seperti ini. Jika barang untuk membeli berupa utang, maka penjual—menurut pendapat Hanafiyyah dan lainnya—dipaksa untuk menyerahkan barang yang dijual. Kemudian pembeli dipaksa untuk menyerahkan barang untuk membeli jika barang itu ada. Jika barang itu tidak ada, jauh, atau pembeli kesulitan, maka penjual mempunyai hak untuk memfasakh.

Jika orang yang menggadai merusak komitmen akad, maka orang yang menggadaikan tidak memiliki hak memfasakh gadai. Dia hanya mempunya hak untuk menuntut orang yang menggadai agar melaksanakan komitmen akad, atau menuntutunya menanggung jika barang gadaian rusak.

Jika salah satu dari dua orang yang berakad dalam akad shulh tidak melaksanakan apa yang menjadi kewajibannya sesuai dengan akad, maka pihak lain yang berakad tidak mempunyai hak memfasakh shulh, namun dia mempunyai hak menuntut orang yang mempunyai utang untuk melaksanakan komitmen akad.[1389]

b. Fasakh Karena Khiyar (Fasakh dan Kekuatan yang Mengharuskan Akad)

Sebagaimana telah kita ketahui, bahwa hukum asal dari akad adalah keharusan melaksanakan. Oleh karena itu, akad harus ada ijab qabul (serah terima), kecuali jika di dalamnya ada khiyar atau karakter akad tidak mengharuskan satu komitmen untuk dilaksanakan. Pada saat itu, fasakh akad hukumnya boleh. Adakalanya dilakukan oleh dua orang yang berakad—dengan kerelaan keduanya—atau salah seorang dari keduanya dan tanpa kerelaan. Dalam akad yang tidak mempunyai konsekuensi hukum (tidak mengikat), maka ada khiyar fasakh pada dua orang yang berakad. Dalam akad yang mengandung khiyar, ada hak fasakh pada dua orang yang berakad pada khiyar majlis[1390], menurut para ulama yang berpendapat demikian, yakni Syafi'iyyah, Hanabilah, dan Imamiyah.

Demikian juga dalam khiyar syarat, jika itu disyaratkan pada dua orang yang berakad. Jika itu disyaratkan pada salah satu dari keduanya maka hanya terbatas hak fasakh. Hak fasakh pada salah satu dari dua orang yang berakad juga terjadi pada khiyar-khiyar yang muncul dari adanya cacat, aib pada kerelaan salah satu dari dua orang yang berakad seperti kesalahan, bujukan, tipuan, dan paksaan. Hal ini mencakup khiyar aib, bujukan, tipuan, khiyar menghadang penjual, khiyar tercerai-berainya transaksi, khiyar ru'yah, khiyar tidak adanya sifat yang disyaratkan dalam akad dan dalam kondisi salah satu dari dua barang transaksi dimiliki pihak lain. Ini artinya bahwa pemilik hak khiyar mampu untuk melaksanakan akad atau melepaskanny,a bagaimanapun juga tanpa kerelaan pihak lain. Khiyar ini gugur dengan izin yang sharih atau implisit. Artinya, dengan semua yang menunjukkan kerelaannya untuk melaksanakan akad setelah dia tahu hilangnya penyebab khiyar. Jika dia melaksanakan, maka setelah itu akad menjadi harus dilaksanakan.[1391]

1389 *Al-Madkhal al-Fiqhi al-'Aam* karya Ustadz Mushtafa az-Zarqa', hlm. 239-240; *Mashaadirul Haqq* karya as-Sanhuri VI/230.

1390 *Khiyar majlis* adalah hendaklah setiap orang yang berakad mempunyai hak memfasakh akad, selama keduanya ada dalam majlis akad. Keduanya belum berpisah secara fisik atau salah seorang dari keduanya memberi hak khiyar pada pihak lain, kemudian pihak lain itu memilih kelangsungan akad.

1391 *An-Nazhariyyah al-'Ammah lil Mujibaat wal 'Uquud* karya Dr. Shubhi Muhammashaani: 1/289.

Adanya khiyar-khiyar ini tidak melemahkan kekuatan yang mengharuskan transaksi, sebab akad muncul tidak mempunyai konsekuensi hukum berdasarkan kesepakatan kehendak dua orang yang berakad. Hal ini sebagaimana dalam khiyar syarat dan sebagainya atau berdasarkan hukum syara' sebagaimana dalam khiyar majlis, karena sabda Nabi Muhammad saw.,

اَلْبَيِّعَانِ بِالْخِيَارِ مَالَمْ يَتَفَرَّقَا

"Dua orang penjual pembeli mempunyai hak khiyar selama keduanya belum berpisah."

Atau salah seorang dari keduanya berkata kepada yang lain, "Pilihlah!"[1392] Artinya pilihlah untuk melangsungkan akad. Hadits ini tidak bertentangan dengan ayat perintah memenuhi akad. Sebab, yang dimaksudkan akad adalah akad yang sempurna, harus dilaksanakan yang tidak ada khiyar di dalamnya. Hadits ini juga tidak bertentangan dengan ayat,

"...kecuali dalam perdagangan yang berlaku atas dasar suka sama suka di antara kamu...." **(an-Nisaa': 29)**

Sebab, khiyar ini disyariatkan demi menegaskan kesempurnaan kerelaan.

Akad-akad yang tidak mempunyai konsekuensi hukum (tidak mengikat) dalam fiqih Islam ada padanan-padanannya dalam hukum-hukum positif modern, seperti akad-akad temporer yang waktunya tidak tertentu yang mana salah satu dari dua orang yang berakad boleh membatalkan akad sendiri dengan kehendak pribadi.[1393]

Kesimpulan: fasakh adalah hak yang lemah. Hal ini melanggar kaidah umum yang menghendaki keharusan berjalannya akad dan keharusan melaksanakannya.

c. Fasakh Karena Alasan-Alasan yang Datang Kemudian

Akad karena suatu alasan atau alasan-alasan yang datang kemudian bisa difasakh jika berupa akad sewa dan sejenisnya, akad menjual buah-buahan karena adanya penyakit-penyakit buah.

Para fuqaha Hanafiyyah[1394]—bukan yang lain—membolehkan fasakh akad sewa, akad muzara'ah, karena alasan-alasan yang datang kemudian. Sebab, kebutuhan menghendaki fasakh ketika adanya udzur. Karena ketika akad harus terjadi pada saat adanya udzur, maka orang yang mempunyai udzur niscaya mendapatkan kerugian, sementara dia tidak berkomitmen terhadap akad tersebut. Udzur adalah apa yang datang kemudian, yang mana orang yang berakad merasa rugi dengan masih berlakunya akad. Akad tidak bisa tertolak tanpa fasakh. Ibnu Abidin mengatakan bahwa

---

1392 HR Ahmad dalam *Musnad*-nya, Malik, Bukhari-Muslim, pemilik-pemilik kitab *as-Sunan* selain Ibnu Majah dari al-Hakim bin Hizam. Ibnu Hazm menetapkan kemutawatiran hadits tersebut. Ibnu Rusyd mengatakan, "Ini adalah hadits yang mana sanadnya—menurut semua ulama—termasuk yang paling kuat dan paling shahih. Namun, al-Qarafi dalam *al-Furuuq* (III/270-273) menjawab hadits ini dengan sepuluh jawaban. Di antaranya, karena hadits tersebut bertentangan dengan perbuatan penduduk Madinah, sementara ia lebih didahulukan daripada hadits-hadits ahad—menurut pendapatnya. Di antaranya juga, adalah hadits Abu Dawud dan ad-Daruquthni yang berbunyi

اَلْمُتَبَايِعَانِ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا بِالْخِيَارِ مَالَمْ يَتَفَرَّقَا إِلاَّ أَنْ يَكُوْنَ صَفْقَةَ خِيَارٍ وَلاَ يَحِلُّ لَهُ أَنْ يُفَارِقَ صَاحِبَهُ خَشْيَةَ أَنْ يَسْتَقِيْلَهُ

"Dua orang penjual dan pembeli, masing-masing mempunyai hak khiyar selama keduanya tidak berpisah. Kecuali jika berupa perjanjian khiyar. Masing-masing tidak halal memisah dari temannya karena takut dia akan membatalkan akadnya."

1393 *At-Ta'biir 'anil Iraadah fil Fiqhil Islami* karya Dr. Wahid Suwar pasal 615, 618.

1394 *Al-Mabsuuth* XVI/2 dan seterusnya; *al-Badaa'i'* IV/197 dan seterusnya; *Tabyiinul Haqaa'iq* V/145 dan seterusnya; *Mukhtashar ath-Thahaawi* hlm. 130; *ad-Durrul Mukhtaar wa Raddul Muhtaar* V/54 dan seterusnya.

semua udzur yang karenanya tidak mungkin memenuhi barang akad kecuali dengan risiko yang menimpa diri orang yang berakad atau hartanya, maka udzur itu mempunyai hak fasakh.[1395]

Udzur ada tiga macam:

1. Udzur dari pihak orang yang menyewa seperti bangkrut, berpindah dari satu profesi ke profesi yang lain. Hal itu karena orang yang bangkrut atau orang yang telah berganti profesi tidak bisa memanfaatkan akad kecuali dengan kerugian. Demikian juga kepergiannya dari negaranya. Sebab jika tetap dalam akad sembari bepergian, terdapat risiko di dalamnya.
2. Udzur dari pihak orang yang menyewakan, seperti dia mempunyai utang yang parah, yang mana dia tidak menemukan sesuatu untuk membayarnya kecuali dengan menjual barang yang disewakan dan membayarnya dari harga barang tersebut. Hal ini jika utang terbukti terjadi sebelum akad sewa dengan bukti atau pengakuan. Juga, seperti orang yang menyewakan menemukan aib pada barang sewaan.
3. Udzur yang kembali pada barang sewa, seperti seseorang menyewa suatu barang di suatu desa untuk dieksploitasi pada tempo tertentu. Kemudian penduduk desa berhijrah, maka dia tidak wajib membayar upah kepada orang yang menyewakan.

Undang-undang muamalah sipil di negara Emirat (pasal 891) yang diambil dari fiqih Islam menyatakan bahwa jika terjadi udzur yang menghalangi pelaksanaan akad *muqawalah*[1396] atau menyempurnakan pelaksanaannya, maka salah satu dari dua orang yang berakad boleh menuntut untuk memfasakh akad atau menghentikannya sesuai dengan kondisi, sebagaimana sewa-menyewa dalam madzhab Hanafiyyah karena alasan-alasan yang datang kemudian. Pasal (895) menyatakan bahwa "Jika salah seorang dari dua orang yang berakad rugi karena memfasakh, maka orang yang merugi mempunyai hak untuk menuntut pihak lain memberikan kompensasi pada batas-batas yang ditentukan oleh adat kebiasaan."

Mayoritas ulama (selaian Hanafiyyah)[1397] mengatakan bahwa sewa-menyewa adalah akad yang harus dilaksanakan. Oleh karena itu, tidak bisa difasakh seperti akad-akad lain yang mempunyai konsekuensi hukum (mengikat) oleh orang yang berakad mana pun tanpa ada alasan yang mengharuskan seperti adanya aib, atau hilangnya objek pemenuhan manfaat barang sewa. Jika barang akad sewa tidak berfungsi—yakni manfaatnya—seperti rumah roboh, kematian binatang, dan orang yang diupah kerja (keduanya tertentu), maka boleh fasakh. Fasakh ini kaitannya dengan masa akan datang bukan masa yang telah lewat. Jika ditemukan ada aib pada barang yang disewa seperti binatang tidak bisa dikendalikan atau kabur, atau binatang itu suka menggigit, punggung binatang menggelincir ketika berjalan, tampak pincang, lemah pandangan, lepra atau campak, maka boleh juga fasakh.

Rincian hukum dalam madzhab-madzhab ini adalah Malikiyyah membolehkan fasakh sewa-menyewa karena udzur yang menghalangi pemanfaatan secara syara', seperti rasa sakit gigi—yang diupahkan untuk dicabut—

1395 *Raddul Muhtaar* V/55.

1396 *Al-Muqawalah*: akad di mana salah satu pihak berjanji untuk membuat sesuatu atau melakukan suatu pekerjaan dengan ganti yang dijanjikan oleh pihak lain. Ini adalah akad yang dikenal baru-baru ini dalam hukum-hukum positif. Hukum-hukumnya—dalam qanun sipil Yordania dan qanun Emirat diambil dari hukum-hukum akad istishna' (permintaan membuat sesuatu) dan akad orang yang diupah yang bersama-sama dan bersifat umum.

1397 *Bidaayatul Mujtahid* II/227; *Mawaahibul Jalil* karya al-Haththaab V/432 dan seterusnya; *Mughnil Muhtaaj* II/355 dan seterusnya; *al-Muhadzdzab* I/405 dan seterusnya; *al-Mughni* V/418; *Ghaayatul Muntahaa* II/209.

telah sembuh, adanya ampunan terhadap qishash yang diupahkan pelaksanaannya. Sewa-menyewa menjadi terfasakh karena perempuan yang menyusui ternyata hamil. Sebab, anak yang menyusu akan takut pada susu perempuan hamil yang disewa tersebut. Akad sewa-menyewa juga menjadi terfasakh jika air pada penggilingan yang disewa terputus.

Kalangan Syafi'iyyah membolehkan pemfasakhan sewa-menyewa karena adanya udzur, jika menyebabkan kerusakan pada barang yang dijadikan akad atau ada aib yang membuat manfaat barang sewa berkurang, atau kesulitan memanfaatkan barang sewa dengan alasan syar'i seperti tergelincirnya punggung binatang ketika berjalan, kepincangan yang menyebabkan terlambat dari kafilah, lemahnya pandangan pada orang yang disewa untuk melayani, robohnya dinding rumah, putusnya air di sumur, mata air, penggilingan, dan sebagainya yang menyebabkan kerusakan pada barang akad, maka karena alasan cacat, barang tersebut dikembalikan. Sewa untuk mencabut gigi menjadi terfasakh jika sakit gigi telah hilang karena alasan syar'i.

Demikian juga Hanabilah mengatakan bahwa akad sewa-menyewa tidak bisa terfasakh dengan adanya udzur, kecuali jika udzur itu menyebabkan kerusakan atau aib pada barang akad yang menyebabkan manfaatnya berkurang atau kesulitan memanfaatkannya secara syar'i. Jika penanaman tanah sewa sulit dilaksanakan karena tanah itu tenggelam atau airnya terputus, maka orang yang menyewa mempunyai hak memfasakh.

Malikiyyah dan Hanabilah membolehkan fasakh jual beli dalam jual beli buah-buahan, karena adanya penyakit-penyakit buah-buah, jika semua buah menjadi rusak dan berkurangnya harga karena rusaknya sebagian buah. Hal ini sebagaimana akan dijelaskan pada pembahasan keadaan-keadaan fasakh akad (akad jual beli).

d. Fasakh Karena Kemustahilan Melaksanakan Fasakh dan Tanggungan Kerusakan

Kita telah mengetahui bahwa dalam fiqih Islami tidak ada teori umum tentang fasakh. Ini adalah bagus. Sebab, hal ini mempersempit wilayah fasakh dalam akad pada undang-undang Romawi, dan memperbanyak kekuatan yang mengharuskan pelaksanaan transaksi. Artinnya, lepasnya akad setelah terikat adalah hal yang berbahaya. Maka dari itu, harus dijaga dan mempersempitnya sebisa mungkin.

Oleh karena itu, fiqih Islam membolehkan fasakh dalam kondisi kemustahilan pelaksanaan salah satu komitmen akad, baik itu atas perbuatan orang yang berkomitmen atau tidak. Sebab, komitmen imbangan (dari pihak lain) menjadi tidak punya alasan. Berdasarkan hal itu, bisa dikatakan bahwa kerusakan sesuatu pada semua keadaan sebelum serah terima menyebabkan fasakhnya akad sesuai kesepakatan madzhab. Tanggung jawab kerusakan ada pada pundak orang yang berkomitmen, seperti rusaknya barang yang dijual sebelum serah terima. Juga, ketika orang yang menyewa tidak bisa memanfaatkan barang yang disewakan. Maka, komitmen untuk membayar sewa menjadi gugur.[1398] Hak fasakh menjadi gugur jika barang rusak atau bentuknya berubah setelah pembeli menerimanya.

Demikianlah, fuqaha Hanabilah telah menyatakan bahwa jika penjual kesulitan menyerahkan barang yang dijual, maka pembeli mempunyai hak untuk memfasakh.[1399]

1398 *An-Nazhariyyah al-'Ammah lil Iltizaamaat asy-Syari'ah al-Islaamiyyah* karya Dr. Syafiq Syahatah hlm. 167.

1399 *Syarh Muntahal Iraadaat* II/187; *Majallah al-Ahkaam asy-Syar'iyyah 'alaa Madzhab al-Imam Ahmad* karya al-Qadhi Ahmad al-Qari (M 472).

Jika seseorang menyatakan suatu komitmen secara *sharih* atau implisit dalam akad, maka ketidakkomitmennya juga menyebabkan fasakh. Contoh pernyataan sharih adalah ketika si pembeli berjanji mengajukan gadaian atau jaminan harga barang, tapi dia tidak melaksanakan maka akad jual beli menjadi di-*fasakh*. Contoh syarat implisit adalah ketika pembeli menemukan aib pada barang yang dijual, maka dia mempunyai hak fasakh. Sebab, keselamatan barang yang dijual dari aib adalah syarat implisit pada akad jual beli. Demikian juga pada akad sewa-menyewa. Para ulama menganggap bahwa barang dijual yang dimiliki pihak lain adalah aib.

Akad juga bisa difasakh ketika barang menjadi terbagi atau bentuknya berubah sebelum diserahkan. Demikian juga ketika pembeli menemukan kekurangan dalam ukuran, karena membuat cacat kerelaan pembeli yang tidak sampai pada timbangan yang disepakati.

Akad kadang-kadang juga difasakh—sebagaimana telah dijelaskan—ketika beberapa cacat merusak kerelaan seperti tipuan, pengelabuan, kesalahan, dan paksaan. Akad juga difasakh pada kasus penjualan barang yang tidak ada (tidak diketahui pembeli), atau sulit dilihat. Maka, pembeli yang tidak bisa melihat barang yang dijual mempunyai hak memfasakh juga. Sebab, kesalahan di sini sangat mungkin.[1400] Dengan demikian, menjadi jelas bahwa fasakh dengan pengertian shahih tidak terjadi kecuali dalam kondisi-kondisi yang mana cacat menimpa kerelaan orang yang berakad atau merusak kerelaan itu, karena tidak terealisirnya syarat yang diharapkan orang yang berakad ketika transaksi.

Dasar fasakh pada semua kondisi adalah melanggar syarat yang sharih atau implisit dalam akad. Fasakh adalah hasil dari pelaksanaan syarat yang dikandung akad ketika terjadi kerusakan komitmen.

Dasar tanggung jawab sipil dalam syariat Islam terhadap kerusakan total atau parsial adalah teori tanggung jawab. Artinya, setiap orang mempertanggungjawabkan risiko (kerugian) yang cerdas yang dia lakukan sendiri secara langsung atau dia menjadi penyebab. Dasar tanggung jawab adalah risiko bukan kesalahan.[1401]

Dasar menanggung kerusakan dalam fiqih Islam bukanlah seperti pendapat sebagian orang, yakni karakter akad yang mempunyai konsekuensi hukum (mengikat) pada kedua belah pihak.[1402] Dasarnya adalah transaksi atau serah terima yang menghendaki terwujudnya komitmen-komitmen yang seimbang, terealisirnya pemikiran kesetaraan yang menjadi dasar akad, merealisasikan kesamaan antar orang-orang yang berakad yang menghendaki salah satu dari keduanya tidak dipaksa untuk melaksanakan komitmennya. Sementara, yang lain tidak melaksanakan komitmen yang seimbang. Kalau tidak demikian, maka dalam akad ini ada kerusakan kesamaan yang dimaksud.[1403]

Al-Kasani mengatakan, "...dan karena transaksi-transaksi dasarnya adalah kesamaan berdasarkan adat kebiasaan dan kebenaran."[1404] Dia juga mengatakan, "...dan karena kesamaan dalam akad yang mutlak adalah tuntutan dua orang yang akad."[1405]

Keselamatan pendasaran ini pada kondisi kerusakan tampak dengan bentuk yang lebih

1400 Syafiq Syahatah, *op.cit.*, hlm 168 dan seterusnya.
1401 *Mas'uliyyatul Insaan 'an Hawaaditsil Hayawaan wal Jamad* karya Dr. Fadhil Yusuf Dabbu hlm. 156.
1402 *Nazhariyyah Tahammul at-Taba'ah fil Fiqhil Islami* karya Dr. Muhammad Zakki Abdul Barr I/141.
1403 *Mashadirul Haqq* karya as-Sanhuri VI/243; *Sababul Iltizam wa Syar'iyyatuhu fil Fiqhil Islami* karya Dr. Jamaluddin Mahmud hlm. 449 dan seterusnya.
1404 *Al-Badaa'i'* V/249.
1405 *Ibid.*, IV/201.

jelas. Komitmen yang satu sisi darinya batal karena rusak, tidak menyebabkan batalnya komitmen secara utuh. Namun demikian, dari komitmen imbangan apa yang setara dengan nilai bagian yang rusak gugur dari komitmen pihak lain yang berakad. Artinya bagian yang mana komitmen menjadi mustahil.

e. Fasakh Karena Bangkrut, Kesulitan, dan Penundaan

Jika orang yang berutang kesulitan membayar, maka dia ditangguhkan membayar sampai pada waktu longgar, demi mengamalkan pandangan kemudahan Al-Qur'an,

وَإِن كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ .... ﴿٢٨٠﴾

"Dan jika (orang berutang itu) dalam kesulitan, maka berilah tenggang waktu sampai dia memperoleh kelapangan...." **(al-Baqarah: 280)**

Jika orang yang berutang adalah orang yang kaya namun menunda-nunda pembayaran, sementara dia mempunyai harta yang cukup untuk melunasi utangnya seketika, maka hakim boleh menahannya sesuai kesepakatan madzhab-madzhab.[1406]

Hanabilah menambahi bahwa jika pembeli tampak bangkrut atau kesulitan membayar—meskipun dengan sebagian alat bayar—maka penjual mempunyai hak untuk memilih fasakh, mencabut hartanya dan dia tidak harus menangguhkan kepada pembeli itu.

Jika pembeli kaya, menunda-nunda, maka penjual mempunyai hak fasakh.

Jika pembeli melarikan diri sebelum membayar, sementara dia kesulitan, maka penjual mempunyai hak memfasakh. Jika dia kaya, maka hakim memutuskan membayar dari uang si pembeli itu. Kalau tidak, maka hakim bisa menjual barang transaksi dan melunasi pembayaran dari hasil jual barang tersebut.

Adapun jika alat beli tidak ada di majelis akad dan ada di tempat yang kurang dari perjalanan qashar shalat, maka tidak ada fasakh. Hakim menahan barang dan semua hartanya sampai si pembeli itu mendatangkan alat beli.[1407]

Fasakh pada kasus-kasus ini masuk pada apa yang disebut dengan khiyar kesulitan memperoleh alat beli atau barang yang dijual. Hal itu adalah khiyar yang terbukti dengan saling rela antar pihak yang bertransaksi.

Malikiyyah dan Syafi'iyyah sepakat dengan madzhab Hanabilah dalam hal kebolehan fasakh pada waktu bangkrut. Maka, pendapat mayoritas fuqaha adalah memberikan hak khiyar fasakh dalam akad-akad timbal balik pada orang berakad yang menyerahkan barang tertentu kepada pihak lain, dengan syarat dia bisa meminta kembali ketika bangkrut, jika barang tersebut masih ada padanya, demi mengamalkan sabda Nabi Muhammad saw.,

مَنْ أَدْرَكَ مَالَهُ بِعَيْنِهِ عِنْدَ رَجُلٍ أَوْ إِنْسَانٍ قَدْ أَفْلَسَ فَهُوَ أَحَقُّ بِهِ مِنْ غَيْرِهِ

"Barangsiapa mendapatkan hartanya pada orang lain atau seseorang yang telah bangkrut, maka orang tersebut lebih berhak daripada yang lainnya."[1408]

Juga, sabda Nabi Muhammad saw.,

مَنْ وَجَدَ عَيْنَ مَالِهِ عِنْدَ رَجُلٍ فَهُوَ أَحَقُّ بِهِ وَيَتَّبِعُ الْبَيِّعُ —أَيِ الْبَائِعُ— مَنْ بَاعَهُ

1406 Pembahasan mengenai itu akan tiba pada bab "*Iflas*" (bangkrut).

1407 *Kasysyaaful Qinaa'* III/240; *Syarh Muntahal Iraadaat* II/178; *Majallah al-Ahkaam asy-Syar'iyyah 'alaa Madzhab al-Imam Ahmad* karya al-Qadhi Ahmad al-Qari (pasal 457-471).

1408 Diriwayatkan dalam Shahih Bukhari-Muslim dan lainnya dari Abu Hurairah.

"Barangsiapa menemukan hartanya pada seseorang, maka dia lebih berhak atas harta itu dan penjual mengikuti orang yang menjualnya."[1409]

Kalau pembeli bangkrut setelah menerima barang yang dijual dan sebelum pembeli itu membayar harga, maka penjual mempunyai hak khiyar fasakh dan meminta kembali barang jika barang yang dijual itu masih ada di tangan pembeli, demi mengamalkan hadits di atas. Sebab, ketidakmampuan membayar menyebabkan hak fasakh demi mengiyaskan ketidakmampuan menyerahkan barang. Sebab, barang yang dijual adalah akad timbal balik (muawadhah) yang menuntut persamaan.

Khiyar fasakh tidaklah tertentu pada akad jual beli menurut mayoritas ulama. Namun, dia juga ada pada semua akad timbal balik seperti sewa-menyewa dan utang piutang. Maka, orang yang menyewakan mempunyai hak fasakh sewa-menyewa jika orang yang menyewa bangkrut sebelum dia membayar sewa. Orang yang memberikan utang berhak mencabut uang pada orang yang berutang jika dia bangkrut, sementara barangnya masih eksis.

Imam Syafi'i menambahkan mengenai kebolehan mencabut dan meminta kembali barang pada waktu orang yang berutang masih hidup bangkrut, pada waktu orang yang berutang meninggal dan jelas dia bangkrut.[1410]

Sementara, Hanafiyyah tidak membolehkan fasakh pada saat bangkrut dan lainnya. Tersebut dalam *al-Majallah* (Pasal 295), "Jika pembeli telah menerima barang kemudian mati dalam keadaan bangkrut sebelum membayar harga barang, maka penjual tidak mempunyai hak mencabut barang yang dijual. Tetapi, si pembeli dalam posisi seperti orang-orang yang berutang." Hal itu karena harga barang adalah utang dalam tanggungan. Hal ini menghalangi fasakh. Juga, karena sabda Nabi Muhammad saw. sebagaimana diriwayatkan oleh al-Khashshaf,

أَيُّمَا رَجُلٍ أَفْلَسَ فَوَجَدَ رَجُلٌ عِنْدَهُ مَتَاعَهُ، فَهُوَ أُسْوَةُ غُرَمَائِهِ فِيْهِ

"Laki-laki manapun yang bangkrut kemudian laki-laki lain menemukan barangnya ada pada laki-laki pertama, maka laki-laki itu seperti orang-orang yang berutang barang."

Mereka menakwili hadits Abu Hurairah yang dijadikan sandaran oleh mayoritas ulama, bahwa itu khusus mengenai keadaan syarat khiyar fasakh penjual dan diterima oleh pembeli dengan syarat khiyar bagi penjual.[1411] Namun, takwil ini lemah. Sebab, hadits itu shahih sementara kalimatnya umum dan mutlak. Maka, hal itu tidak bisa dibatalkan dengan hadits dhaif.

Mayoritas ulama membolehkan fasakh perkawinan karena kesulitan atau ketidakmampuan memberi nafkah. Firqah (perpisahan) adalah talak menurut Malikiyyah, fasakh menurut Syafi'iyyah dah Hanabilah. Perpisahan tidak boleh kecuali dengan keputusan hakim. Kebolehan perpisahan ini adalah untuk menolak kerugian istri. Hanafiyyah tidak membolehkan pemisahan karena kesulitan. Sebab, Allah SWT mengharuskan penangguhan orang yang kesulitan karena utang sampai dia berkelapangan, sebagaimana dalam firman Allah SWT,

---

1409 HR Ahmad, Abu Dawud, dan an-Nasa'i dari Samurah bin Jundub.

1410 *Syarh al-Khursyi* IV/191-193; *Bidaayatul Mujtahid* II/237-240; *al-Muhadzdzab* I/323-327; *Fathul Aziz* X/233-243; *al-Mughnii* IV/456-460, 505; *an-Nazhariyyah al-'Ammah lil Mujibat wal 'Uquud*, karya Muhammashani I/494-496.

1411 *Takmilah Fathul Qadiir ma'al 'Inaayah* VII/330-331; *Takmilah Fathil Qadiir* IX/279, Darul Fikr, Beirut.

وَإِن كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ .... ﴿٢٨٠﴾

"Dan jika (orang berutang itu) dalam kesulitan, maka berilah tenggang waktu sampai dia memperoleh kelapangan...." **(al-Baqarah: 280)**[1412]

f. Fasakh Karena Alasan Batal, Fasid, Murtad dalam Perkawinan

Ada perbedaan-perbedaan antara batal dan fasid. Di antaranya adanya hak fasakh.[1413]

Batal tidak memerlukan fasakh, sebab batal dianggap tidak ada. Fasakh berlaku pada akad yang eksis seperti akad yang mengandung salah satu khiyar, dan hal-hal lain yang disebutkan dalam sebab-sebab fasakh.

Sementara, fasid ada hak fasakh demi menjaga hukum-hukum syara'. Adakalanya karena kehendak salah satu dari dua orang yang akad atau kehendak hakim, sebab menghilangkan kefasidan adalah wajib menurut syara'. Dengan fasakh, fasid menjadi hilang.[1414]

Hak fasakh tetap eksis, meskipun setelah pelaksanaan akad sampai penyebab fasakh menjadi hilang, kecuali jika ada salah satu penghalang fasakh, yaitu:[1415]

1. Rusaknya barang akad, dikonsumsi atau perubahan bentuknya dan namanya seperti biji gandum sudah ditumbuk, dan gandum sudah menjadi roti.
2. Tambahan yang bersambung dan tidak keluar dari asal barang, seperti gandum halus bercampur dengan minyak samin atau madu, bangunan di atas tanah, sablon pakaian. Adapun macam-macam penambahan lain yakni tambahan yang bersambung yang keluar dari barang asli seperti sifat gemuk, keelokan, tambahan yang terpisah dan keluar dari barang asli seperti anak (dari manusia atau binatang), buah (dari pohon) atau tidak keluar dari barang asli seperti perolehan, maka tidak menghalangi fasakh dan penolakan.
3. Menggunakan barang yang telah diterima dengan akad fasid oleh pihak yang menerima, seperti jual beli, hibah, gadai, dan wakaf.

Perlu dicatat bahwa hak fasakh karena alasan fasid bisa diwarisi. Maka, kalau salah satu dari dua orang yang berakad meninggal, ahli warisnya atau pihak lain yang berakad boleh memfasakh akad setelah kematiannya.

Pernikahan bisa difasakh berdasarkan kesepakatan madzhab-madzhab karena alasan kemurtadan salah seorang suami istri.[1416] Sebab, murtad mengandung penyimpanan tipuan, kedengkian, permusuhan terhadap umat Islam. Oleh karena itu, kemurtadan tidak sesuai dengan eksistensi kehidupan suami istri yang seyogianya berdasarkan kesetiaan, kejernihan, cinta, keselarasan, dan kesejahteraan. Allah SWT berfirman dalam kitab-Nya yang agung,

وَلَا تَنكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّىٰ يُؤْمِنَّ ۚ وَلَأَمَةٌ مُّؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِّن مُّشْرِكَةٍ وَلَوْ أَعْجَبَتْكُمْ ۗ وَلَا تُنكِحُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّىٰ يُؤْمِنُوا ۚ وَلَعَبْدٌ مُّؤْمِنٌ خَيْرٌ مِّن مُّشْرِكٍ وَلَوْ أَعْجَبَكُمْ .... ﴿٢٢١﴾

"Dan janganlah kamu nikahi perempuan musyrik, sebelum mereka beriman. Sungguh, hamba sahaya perempuan yang beriman lebih baik daripada perempuan musyrik meskipun dia menarik hatimu. Dan janganlah kamu ni-

1412 *Ad-Durrul Mukhtaar* II/903; *al-Furuq* III/145; *asy-Syarhush Shaghiir* II/745; *Mughnil Muhtaaj* III/442; *al-Mughnii* VII/573.

1413 Tema ini akan dibahas pada akad jual beli.

1414 *Al-Badaa'i'* V/300.

1415 *Al-Badaa'i'* V/300-302; *Fathul Qadiir* V/231, 302; *Raddul Muhtaar* IV/137; *Majma'udh-Dhamaanaat* hlm. 216.

1416 *Fathul Qadiir* III/21; *Bidayatul Mujtahid* II/70; *Tuhfatuth-Thullab* karya al-Anshaari hlm. 326; *al-Mughnii* VII/56 dan seterusnya.

kahkan orang (laki-laki) musyrik (dengan perempuan yang beriman) sebelum mereka beriman. Sungguh, hamba sahaya laki-laki yang beriman lebih baik daripada laki-laki musyrik meskipun dia menarik hatimu...." **(al-Baqarah: 221)**

Juga, firman-Nya,

"... Dan janganlah kamu tetap berpegang pada tali (pernikahan) dengan perempuan-perempuan kafir...." **(al-Mumtahanah: 10)**

Perpisahan karena murtad adalah fasakh menurut mayoritas ulama, dan talak menurut pendapat yang masyhur pada madzhab Malikiyyah.

g. Fasakh Kerelaan, Fasakh Paksaan Melalui Pengadilan

Fasakh kerelaan adalah fasakh yang terjadi karena kerelaan dua orang yang berakad atau kehendak salah satu dari keduanya. Dan ini adalah hukum asal fasakh. Akad sewa-menyewa—misalnya—demi keabsahan fasakhnya harus ada kerelaan dua orang yang berakad atau pengadilan. Sementara, muzara'ah berdasarkan riwayat yang unggul boleh difasakh, meskipun tanpa pengadilan dan saling rela.

Fasakah paksaan melalui pengadilan adalah fasakh yang terjadi dengan vonis hakim dan digunakan sebagai pengecualian dari hukum asal, jika kondisi saling rela kesulitan diwujudkan. Atau jika dua orang yang berakad tidak menjaga hukum-hukum syara' dalam menjauhi sebab-sebab kefasidan atau pertentangan dengan nash-nash syariah.

Saya telah mensinyalir pada macam pertama dari macam-macam fasakh dan saya mengkhususkan pembahasan di sini untuk menjelaskan pendapat-pendapat madzhab secara ringkas mengenai kondisi-kondisi perpisahan suami istri menjadi fasakh, perpisahan-perpisahan yang bergantung pada pengadilan dan yang tidak bergantung pada pengadilan

Hanafiyyah berpendapat[1417] bahwa perpisahan menjadi fasakh dalam hal-hal berikut ini:

1. Hakim memisah suami istri karena si istri enggan masuk Islam setelah suaminya yang musyrik atau Majusi masuk Islam. Jika keengganan itu datang dari suami, maka perpisahan itu adalah talak menurut Abu Hanifah dan Muhammad, fasakh menurut Abu Yusuf.
2. Kemurtadan salah seorang suami atau istri.
3. Perbedaan dua negara baik hakiki maupun hukmi. Yakni, salah seorang suami atau istri keluar ke Darul Islam atau menjadi dzimmi, sementara dia meninggalkan pasangannya dalam keadaan kafir di Darul Harb, dengan mengiyaskan hukum murtad, karena tidak adanya kemungkinan memanfaatkan (menikmati) pasangannya menurut kebiasaan. Mayoritas ulama mengatakan, bahwa perpisahan tidak terjadi karena perbedaan dua negara.
4. Khiyar sampainya anak kecil—laki-laki atau perempuan—usia baligh. Perpisahan karena khiyar ini tidak terjadi kecuali dengan pemisahan hakim.
5. Khiyar memerdekakan budak. Yakni, budak perempuan dimerdekakan sementara suaminya tetap menjadi budak. Maka, si istri mempunyai hak khiyar untuk tetap

1417 *Fathul Qadiir* III/21; *al-Badaa'i'* II/326 dan seterusnya, *Ad-Dur al-Mukhtaar wa Raddul Muhtaar*: II/571

dalam pernikahan atau mengakhirinya. Perpisahan menjadi terwujud hanya dengan pilihan yang sama.

6. Pemisahan karena tidak adanya kufu atau kurangnya mahar. Pemisahan ini tidak terjadi kecuali oleh hakim. Perpisahan-perpisahan selain yang tersebut di atas adalah talak, di antaranya adalah khulu'. Batasan untuk membedakan fasakh dengan talak menurut pendapat Abu Hanifah dan Muhammad adalah, bahwa setiap perpisahan yang disebabkan dari pihak wanita (istri) adalah fasakh. Setiap perpisahan yang datang dari pihak laki-laki atau disebabkan oleh laki-laki dan hak khusus laki-laki adalah talak. Kecuali murtad, itu adalah fasakh. Demikian juga perpisahan karena kematian adalah fasakh.

Malikiyyah berpendapat[1418] bahwa perpisahan adalah fasakh dalam hal-hal berikut ini:

1. Jika terjadi akad nikah tidak sah. Seperti pernikahan dengan salah seorang mahram, pernikahan dengan istri orang lain atau perempuan dalam iddah.
2. Jika terjadi hal yang menyebabkan keharaman selamanya atas pernikahan. Seperti hubungan badan secara tidak sengaja antara salah seorang suami atau istri dengan ayah-ibu (ke atas) pasangannya atau anak turun pasangannya yang menyebabkan hubungan semenda.[1419]
3. Perpisahan karena li'an karena ada akibat keharaman selamanya untuk pernikahan, karena hadits Nabi Muhammad saw.,

اَلْمُتَلاَعِنَانِ لاَ يَجْتَمِعَانِ أَبَدًا

"Dua orang yang saling li'an tidak akan berkumpul selamanya."

4. Perpisahan karena keengganan suami untuk masuk Islam setelah istrinya masuk Islam. Atau, keengganan istri non-kitabiyah untuk masuk Islam setelah suaminya masuk Islam. Sebab, hal itu ada dalam makna adanya kemafsadatan (kerusakan) pada perkawinan.

Madzhab Syafi'iyyah[1420] bahwa fasakh ada tujuh belas macam. Perpisahan karena kesulitan membayar mahar, kesulitan nafakah, pakaian, tempat tinggal setelah memberi kelonggaran pada suami tiga hari, perpisahan karena li'an, perpisahan karena khiyar perempuan yang dimerdekakan, perpisahan karena adanya aib setelah pengajuan masalah kepada hakim dan terbukti adanya aib, hubungan badan tidak sengaja, seperti hubungan badan dengan ibu istrinya atau anak perempuannya, dua orang suami istri atau salah satunya ditawan sebelum persetubuhan atau setelahnya.

Hal ini karena perbudakan (akibat dari penawanan tadi) bisa menghilangkan kepemilikan kepada diri sendiri, apalagi untuk melindungi orang lain (termasuk istri), perpisahan karena salah seorang suami istri masuk Islam, atau murtad, suami masuk Islam sementara dia mempunyai istri dua orang bersaudara, atau istri lebih dari empat, dua orang budak perempuan, salah seorang suami atau istri memiliki pasangannya, tidak kufu, perpindahan dari satu agama ke agama lain, seperti perpindahan dari Yahudi ke Nasrani, perpisahan karena susuan dengan syarat susuan itu lima kali susuan yang terpisah sebelum berlangsung dua tahun.

1418 *Bidaayatul Mujtahid* II/70; *asy-Syarhul Kabiir wa Hasyiyah ad-Dasuqi* II/364.

1419 Diriwayatkan oleh ad-Daruquthni dari Ibnu Abbas.

1420 *Hasyiyah asy-Syarqawi* II/294-296; *Tuhfatuth Thullaab* hlm. 236.

Hanabilah mengatakan[1421] bahwa fasakh terjadi pada beberapa keadaan. Di antaranya adalah hal-hal berikut:

1. Khulu' jika tidak dengan lafal talak atau tidak dengan niat talak.
2. Kemurtadan salah satu suami istri.
3. Perpisahan karena aib ada pada laki-laki dan perempuan, yakni gila dan ayan atau khusus perempuan seperti *rataq* (kemaluan tertutup daging), *qarn* (kemaluan tertutup tulang), bau mulut, nanah cair, sobeknya antara dua jalan (dubur dan kemaluan) atau khusus laki-laki seperti kemaluan terpotong, impoten. Tidak ada yang bisa memfasakh pernikahan kecuali hakim.
4. Salah seorang suami atau istri masuk Islam.
5. Perpisahan karena alasan *ila'* melalui hakim jika masa *ila'* telah selesai yaitu empat bulan, sementara suami tidak menyetubuhi istrinya dan tidak menalak setelah diperintahkan hakim untuk menalak.
6. Perpisahan karena li'an, sebab li'an menyebabkan keharaman selamanya antara suami dan istri, sebagaimana telah dijelaskan, meskipun tidak dihukumi oleh hakim.

Perlu dicatat bahwa perpisahan ini menyebabkan keharaman selamanya menurut mayoritas ulama dan Abu Yusuf, dan menyebabkan keharaman sementara menurut Abu Hanifah dan Muhammad jika salah seorang suami istri keluar dari hak me-*li'an* atau laki-laki menganggap dirinya bohong dalam hal yang dia tuduhkan kepada istrinya.

Perpisahan fasakh ada yang bergantung pada pengadilan dan ada yang tidak bergantung.[1422]

Adapun perpisahan-perpisahan fasakh yang bergantung pada pengadilan adalah:

1. Perpisahan karena tidak kufu.
2. Perpisahan karena kurangnya mahar dari mahar rata-rata.
3. Perpisahan karena salah seorang suami atau istri enggan masuk Islam ketika yang lain masuk Islam. Hanya saja perpisahan karena istri enggan masuk Islam disepakati ulama. Sementara, karena alasan keengganan suami disepakati ulama menurut mayoritas dan Abu Yusuf yang berpendapat bahwa perpisahan adalah fasakh. Abu Hanifah dan Muhammad berbeda dalam hal ini. Mereka tidak berpendapat perpisahan itu bergantung pada pengadilan. Sebab, perpisahan pada saat itu adalah talak menurut pendapat keduanya.
4. Perpisahan karena alasan khiyar usia baligh bagi salah seorang suami istri menurut Hanafiyyah, jika keduanya dinikahkan pada waktu kecil oleh selain ayah dan kakek.
5. Perpisahan karena khiyar sembuh dari gila menurut Hanafiyyah jika salah seorang suami istri dinikahkan pada waktu kecil oleh selain ayah, kakek dan anak laki-laki.

Adapun perpisahan-perpisahan fasakh yang tidak bergantung pada pengadilan adalah:

1. Fasakh karena kefasidan akad yang terkait dengan unsur pokok akad nikah seperti pernikahan tanpa saksi, pernikahan dengan saudara perempuan.
2. Fasakh karena hubungan salah seorang suami istri dengan ayah-ibu-kakek nenek pasangannya. Atau, anak turun pasangannya yang menyebabkan keharaman pernikahan.

1421 *Al-Mughnii* VII/56 dan seterusnya; *Ghaayatul Muntahaa* III/46, 56-57, 103.
1422 *Ibid.*.

3. Fasakh karena alasan kemurtadan suami menurut pendapat Abu Hanifah dan Abu Yusuf. Jika suami istri murtad, maka keduanya dipisah hanya karena kemurtadan itu dalam pendapat yang unggul menurut Hanafiyyah.
4. Fasakh karena khiyar kemerdekaan pada istri.
5. Fasakh karena alasan salah seorang suami istri memiliki pasangannya.

h. Perpisahan Fasakh Ada yang Bergantung pada Pengadilan dan Ada yang Tidak

Fasakh ittifaqi sebagaimana telah dijelaskan adalah menghentikan akad karena kesepakatan dua orang yang berakad. Sebab, fasakh akad juga menggunakan sarana di mana akad terbentuk, sebagaimana akad tumbuh dengan ijab dan qabul yang sesuai demi terbentuknya. Demikian juga akad tersebut hilang dengan ijab dan qabul yang sesuai dengan pembatalannya. Akad adalah kesepakatan yang menyebabkan konsistensi. Sementara, iqalah adalah kesepakatan untuk mengakhiri. Objek iqalah adalah pengabaian komitmen-komitmen yang muncul dari akad yang dianulir. Penyebabnya adalah faktor yang mendorong kedua orang yang melakukan iqalah untuk mengabaikan akad ini.

Kadang-kadang iqalah terjadi karena kehendak pribadi jika hal itu telah disepakati sebelumnya dari dua kehendak. Bagaimanapun juga, bahwa iqalah yang notabene fasakh ittifaq tidak merusak transaksi siapa pun dari dua orang yang berakad. Ia hanya menunjukkan bahwa kerelaan yang sempurna terhadap akad tidak terpenuhi.

Dekat dengan iqalah adalah mencabut hibah jika benar-benar terjadi saling rela. Ini adalah iqalah dari hibah. Kadang-kadang mencabut hibah terjadi tanpa iqalah. Hal itu dengan melalui cara pengadilan, jika orang yang mendapatkan hibah tidak menerima iqalah. Tuntutan disandarkan pada udzur (alasan/keberatan) yang bisa diterima, sementara tidak ada penghalang untuk mencabut.[1423] Udzur yang bisa diterima, misalnya orang yang mendapatkan hibah merusak apa yang harus dilakukan terhadap orang yang memberi hibah, ketidakmampuan orang yang mendapatkan hibah untuk memenuhi sarana kehidupun untuk dirinya sendiri, orang yang memberi hibah harus menafkahi anak setelah terjadi hibah.

Penghalang-penghalang mencabut hibah adalah hubungan suami istri, kekerabatan, biaya untuk barang hibah, tambahan yang terjadi terus-menerus terhadap barang hibah, berubahnya barang hibah di mana namanya bisa berubah seperti menjahit kain hibah menjadi baju, kematian salah satu dari dua orang yang berakad, rusaknya barang hibah atau digunakan, kompensasi dalam hibah (diberikan oleh orang mendapatkan hibah kepada pemberi hibah), keadaan hibah adalah sedekah kepada orang fakir atau pihak kebaikan, hibah utang kepada orang yang berutang. Perlu dicatat bahwa pernikahan bisa difasakh sebelum sempurna, bukan setelahnya. Oleh karena itu, tidak sah iqalah perkawinan.[1424]

Adapun fasakh karena keputusan pengadilan atau fasakh secara paksa, maka itu terjadi ketika fasakh dengan kerelaan atau penghilangan kerusakan akad tidak bisa dilakukan. Maka, dalam jual beli yang mencakup khiyar aib, dalam kondisi kerusakan yang tidak total di mana akad memerlukan fasakh Hanafiyyah berpendapat bahwa barang yang dijual jika ada di tangan penjual, maka jual beli menjadi

1423 *Mashaadirul Haqq* karya as-Sanhuri VI/244-246.

1424 *Al-Asybaah wan Nazhaa'ir* karya Ibnu Nujaim, hlm. 177.

terfasakh, dengan ucapan pembeli, "Aku kembalikan." Ini tidak memerlukan keputusan hakim, tidak pula saling rela antar orang-orang yang berakad sebagaimana kesepakatan Hanafiyyah dan Syafi'iyyah.

Adapun jika barang yang dijual ada di tangan pembeli, maka akad itu tidak bisa terfasakh kecuali dengan keputusan hakim atau saling rela di antara orang yang berakad menurut Hanafiyyah, sebab fasakh setelah serah terima adalah sesuai dengan akad, sebab fasakh tersebut menghilangkan akad. Karena akad tidak bisa terjadi dengan salah seorang dari dua orang yang berakad, maka akad tidak bisa terfasakh dengan salah satu dari mereka tanpa kerelaan pihak lain, tanpa keputusan hakim. Berbeda dengan fasakh sebelum serah terima. Sebab pada saat itu, transaksi belum sempurna, tapi sempurnanya adalah dengan serah terima. Oleh karena itu, ia dalam posisi serah terima.[1425]

Adapun dalam khiyar ru'yah, maka si pembeli mengembalikan barang yang dijual murni berdasarkan keinginannya, tanpa memerlukan saling rela atau pengadilan, baik itu sebelum serah terima barang yang dijual atau setelahnya. Jika orang yang mempunyai hak khiyar mengembalikan barang—meskipun setelah serah terima barang yang dijual—maka dia bisa mengembalikan murni berdasarkan kehendaknya tanpa memerlukan saling rela atau pengadilan.

Mayoritas ulama berpendapat bahwa akad menjadi terfasakh dengan ucapan pembeli, "Aku kembalikan..." tanpa memerlukan keputusan hakim, tidak pula kerelaan pembeli. Sebab, keabsahan fasakh tidak memerlukan keputusan hakim, tidak pula kerelaan, seperti fasakh terjadi karena khiyar syarat—berdasarkan kesepakatan ulama, juga terjadi karena khiyar ru'yah berdasarkan pendapat asli Hanafiyyah.[1426]

Hakim memfasakh akad ketika melihat kefasidan akad tersebut dan karena ada gugatan kepadanya. Seperti fasakh jual beli yang fasid menurut Hanafiyyah jika terdapat di dalamnya ada salah satu dari sebab kefasidan enam yang telah disebutkan, yakni paksaan, tipuan, ketidaktahuan, akad bersifat sementara, akad berisiko (kerugian) yang menyertai penyerahan, syarat yang fasid, dan riba.

Tidak disyaratkan hakim menghukumi fasakh selama fasakh tersebut bukan karena aib dalam barang, sementara si pembeli telah menerima barang yang dijual tersebut.

Sebab-sebab fasakh pengadilan atau keadaan-keadaannya, yaitu kemustahilan pelaksanaan akad, tidak adanya pelaksanaan akad, adanya alasan-alasan untuk meneruskan akad, syarat memfasakh yang jelas atau khiyar ittifaq (kesepakatan).

Adapun fasakh karena hukum syara' adalah disebabkan kerusakan yang terjadi pada akad pada salah satu syarat syara', seperti fasakh perkawinan ketika terbukti sesusuan antara dua orang suami istri, fasakh jual beli karena kefasidannya sebagaimana telah dijelaskan.

Perbedaan antara fasakh ittifaq dan fasakh atau infisakh karena keputusan syara' dan fasakh pengadilan adalah, bahwa keputusan pada dua macam yang pertama merupakan pengungkapan fasakh yang sejatinya sudah ada, bukan membuat fasakh. Adapun fasakh karena keputusan pengadilan, keputusan di sini adalah melahirkan fasakh.

i. Fasakh Karena Tidak Adanya Izin Akad yang Tertahan

Akad menurut Hanafiyyah dan Malikiyyah

1425 *Al-Badaa'i'* V/281, 298.

1426 *Mughnil Muhtaaj* II/57, *al-Muhadzdzab* I/284, *Haassyiyah ad-Dasuqi 'alaa asy-Syarh al-Kabiir* III/121, 138, *al-Mughnii* IV/109.

adakalanya berlangsung adakalanya tertahan. Berlangsung artinya akad itu muncul dari orang yang mempunyai kepantasan, wewenang untuk mengeluarkan akad itu, seperti akad yang muncul dari orang yang dewasa dalam mengatur hartanya, wali atau orang yang diberi wasiat untuk orang yang tidak mampu, orang yang mendapatkan perwakilan dari orang yang memberinya perwakilan. Konsekuensinya adalah akad tersebut berakibat seketika akad itu muncul tanpa bergantung pada izin siapa pun.

Akad yang tertahan adalah yang muncul dari seseorang yang mempunyai kepantasan transaksi, tapi tidak mempunyai wewenang mengeluarkan akad, seperti akad fudhuli (akad orang yang tidak mempunyai wewenang), akad anak kecil yang mumayyiz dalam perbuatan-perbuatan yang berputar antara bahaya dan manfaat seperti jual beli dan sebagaimnya, perbuatan orang yang menggadaikan atau orang yang menggadai terhadap barang gadaian, wasiat, sedekah orang sakit keras yang lebih dari sepertiga harta. Konsekuensi hukumnya adalah akad tersebut mempunyai akibat hukum, kecuali jika pemilik urusan atau pemilik hak pengeluaran akad memberinya izin. Jika dia tidak memberinya izin, maka akad batal. Adapun Syafi'iyyah dan Hanabilah mengatakan bahwa akad itu batal sejak awal.

Tidak adanya izin akad tertahan dari orang yang mempunyai wewenang atau kepemilikan dan yang mana keberlangsungan akad bergantung pada kerelaan orang tersebut adalah dianggap sebagai salah satu sebab terlepasnya akad atau fasakhnya, menurut ulama yang berpendapat akad itu terjadi.[1427]

Akad-akad fudhuli (orang yang tidak mempunyai wewenang) adalah bergantung pada izin pemilik hak. Jika dia mengizinkan, maka dilaksanakan. Kalau tidak, maka difasakh dan dianggap tidak pernah ada. Akad anak kecil yang sudah mumayyiz yang tidak mendapatkan izin berdagang dalam hal yang berputar antara bahaya dan manfaat adalah tergantung izin walinya. Jika dia mengizinkan, maka dilaksanakan. Kalau tidak, maka batal.

Perbuatan orang yang berutang yang tertahan membelanjakan harta, orang yang berutang yang bangkrut tergantung izin orang-orang yang mempunyai piutang. Sedekah orang yang sakit keras berupa hibah atau sedekah lebih dari sepertiga harta peninggalannya tergantung izin para ahli waris. Wasiat dari orang sehat yang lebih dari sepertiga harta peninggalannya tergantung izin ahli waris. Perbuatan orang pandir dan orang lalai yang kebingungan antara bahaya dan manfaat seperti jual beli, utang piutang, bergantung pada izin walinya. Jika orang-orang yang mempunyai hak tidak memberi mereka izin dalam hal penggunaan harta, maka akad menjadi terlepas dan dikembalikan seperti tidak pernah terjadi.

j. Fasakh Karena Adanya Tuntutan Hak (*Istihqaq*)

Istihqaq menurut bahasa adalah tuntutan hak. Menurut fiqih adalah tampaknya sesuatu sebagai hak kewajiban orang lain. Atau, seseorang mengaku memiliki sesuatu. Pengakuannya dibuktikan dan hakim menghukumi sebagai miliknya, dan mencabut barang itu dari tangan orang yang tengah memegang barang itu. Malikiyyah mendefinisikan dengan ungkapan mereka bahwa istihqaq adalah hilangnya kepemilikan sesuatu, karena terbukti adanya kepemilikan sebelumnya. Hal ini membolehkan orang yang berhak untuk menuntut

1427 *Ad-Durrul Mukhtaar wa Raddul Muhtaar* IV/5-6, 104; *al-Badaa'i'* V/148-150, 155; *Bidaayatul Mujtahid* II/171; *Fathul Qadiir* dan *al-'Inaayah* V/309 dan seterusnya, tema ini akan dibicarakan pada pembahasan akad jual beli.

fasakh penggunaan barang atau pelaksanaan akadnya, seperti khiyar dan perbuatan *fudhuli* (orang yang tidak mempunyai wewenang).

k. Istihqaq Kaitannya dengan Fasakh Akad Ada Dua Macam

Istihqaq kaitannya dengan fasakh akad ada dua macam: [1428]

1. Membatalkan kepemilikan secara total, di mana tidak ada seorang pun—selain orang yang mengaku-ngaku—yang mempunyai hak kepemilikan seperti kemerdekaan dan kebebasan asli. **Konsekuensi hukumnya.** Istihqaq menyebabkan fasakh akad tanpa memerlukan keputusan hakim. Masing-masing penjual mempunyai hak untuk menuntut penjualnya akan harga. Kalau seorang budak memajukan bukti bahwa dia adalah asli merdeka atau dia adalah budak seseorang kemudian orang itu memerdekakannya, maka masing-masing—meskipun belum mencabut—mempunyai hak untuk menuntut penjualnya sebelum memutuskannya. Dia juga bisa menuntut penjual yang pertama.
2. Berpindah kepemilikan dari satu orang kepada orang lain. Ini adalah pendapat yang umum, seperti Zaid mengaku kepada Khalid bahwa barang yang ada di tangan Khalid adalah miliknya. Zaid membuktikan pengakuannya itu. Konsekuensi hukumnya, hal itu tidak menyebabkan fasakh akad, sebab hal itu tidak menyebabkan batalnya kepemilikan pembeli. Namun, hanya bergantung pada izin orang yang berhak atau dia memfasakhnya. Yang shahih menurut Hanafiyyah adalah bahwa akad tidak menjadi terfasakh selama si pembeli tidak menuntut penjualnya dengan harga. Akad—menurut pendapatyang paling shahih dari zahir riwayat—difasakh. Artinya dengan saling rela, tidak hanya sekadar keputusan keberhakan.

Seorang pun dari pembeli tidak mempunyai hak menuntut penjualnya dengan harga, selama dia tidak dituntut, supaya tidak berkumpul dua harga dalam satu kepemilikan. Artinya, si pembeli tidak mempunyai hak untuk menuntut penjualnya sebelum pembeli terakhir menuntutnya.

Hukum istihqaq mencakup orang yang memegang barang. Maka, barang yang diakui diambil dari tangannya. Istihqaq juga mencakup semua orang yang mana pemegang barang menemukan kepemilikan dari orang-orang itu.

Demi menerapkan hal itu, maka jika sebagian barang akad yang dijual diakui keberhakannya sebelum serah terima, sementara orang yang berhak tidak membolehkan, maka akad batal pada jumlah yang diakui sebagai milik orang lain. Sebab, jelas bahwa jumlah itu bukan milik penjual dan tidak ada izin dari pemiliknya. Pembeli mempunyai hak untuk khiyar pada sisanya. Jika dia menginginkan, maka dia bisa rela dengan bagian harga barang itu. Jika dia mengingingkan, maka dia bisa menolaknya baik sisanya ada cacat atau tidak.

Jika orang yang berhak bisa membuktikan kepemilikannya terhadap seluruh barang dengan bukti, maka dimenangkan untuknya. Akad jual beli tidak terfasakh tapi menjadi bergantung pada izin orang yang mempunyai hak. Jika dia membolehkan jual beli, maka barang tetap menjadi milik pembeli. Orang yang berhak atas barang itu bisa mengambil uang dari penjual. Penjual menjadi seperti wakilnya untuk jual beli. Sebab, izin yang datang kemudian adalah seperti perwakilan sebelumnya. Jika orang yang berhak terhadap barang tidak membolehkan jual beli, tapi memilih

1428 *Ad-Durrul Mukhtaar wa Raddul Muhtaar* IV/199..

mengambil barang, maka akad jual beli yang telah difasakh menjadi terfasakh. Artinya, dengan kerelaan terhadap fasakh—dalam riwayat yang zahir. Penjual harus berkomitmen kepada pembeli untuk mengembalikan uang.

I. Apa yang Bisa Difasakh dan Apa yang Tidak

Akad dari sisi bisa tidaknya difasakh dari kedua belah pihak yang berakad atau dari salah satu pihak terbagi menjadi empat kelompok. Akad yang mempunyai konsekuensi hukum (mengikat) pada dua belah pihak, tidak mempunyai konsekuensi hukum (tidak mengikat) pada keduanya, mempunyai konsekuensi hukum (mengikat) pada satu pihak dan perbuatan dengan kehendak pribadi.

1) Akad-Akad yang Mempunyai Konsekuensi Hukum (Mengikat) pada Kedua Belah Pihak

Akad yang berlangsung adakalanya mempunyai konsekuensi hukum mengikat dan tidak. Yang mempunyai hukum mengikat adalah akad yang mana salah seorang dari dua orang yang berakad tidak bisa memfasakhnya tanpa kerelaan pihak lain, seperti jual beli dan sewa-menyewa. Hukum asal dari akad adalah mempunyai konsekuensi hukum mengikat sebagaimana telah dijelaskan. Sebab, setia dengan akad adalah wajib menurut syara' karena firman Allah SWT,

"Wahai orang-orang yang beriman! Penuhilah janji-janji...." **(al-Maa'idah : 1)**

Akad yang tidak mempunyai konsekuensi hukum mengikat atau hukumnya boleh adalah akad yang mana masing-masing dari kedua belah pihak atau salah seorang dari mereka mempunyai hak fasakh tanpa kerelaan pihak lain. Adakalanya demi mengamalkan karakter akad itu sendiri seperti wakalah, pinjam meminjam, titipan atau karena kemaslahatan orang yang akad seperti akad yang mengandung khiyar.

Akad yang mempunyai konsekuensi hukum mengikat kedua belah pihak adalah akad yang mana fasakhnya sebagaimana akadnya tidak mungkin terjadi kecuali dengan kesepakatan dua belah pihak seperti jual beli, sewa-menyewa, shulh, gadai, dan perkawinan. Akad ini ada dua macam:

a. Akad yang mempunyai konsekuensi hukum mengikat yang tidak menerima fasakh, seperti perkawinan, meskipun dengan kesepakatan dua belah pihak dengan cara iqalah. Artinya pernikahan tidak menerima pembatalan kesepakatan. Pernikahan hanya menerima penghentian dengan cara-cara syar'i seperti talak dan khulu',[1429] pemisahan pengadilan karena tidak adanya kesepakatan, aib, bahaya, buruknya pergaulan suami istri, suami tidak ada, ditahan, ditangkap, dan sebagainya. Semua yang tidak menerima fasakh tidak ada khiyar di dalamnya. Sebab, khiyar memberikan hak fasakh kepada pemilik akad.

b. Akad yang mempunyai konsekuensi hukum mengikat yang menerima fasakh. Artinya, menerima pembatalan dengan cara iqalah, yang mana ia adalah kesepakatan dua orang yang berakad untuk menghentikan akad. Yakni, akad timbal balik yang berupa harta. Seperti jual beli, sewa, shulh, muzara'ah, musaqah, mugharasah, dan sebagainya. Pada saat itu fasakh dinamakan dengan iqalah.

1429 Talak bukanlah fasakh, tapi penghentian pernikahan dengan membuat batasan hukum dan akibat-akibatnya. Khulu' adalah penghentian perkawinan dengan imbalan harta yang diserahkan istri kepada suaminya.

Akad-akad ini menerima fasakh khiyar juga, jika ada salah satu aib kerelaan yang melepaskan sifat keharusan pelaksanaan akad pada salah seorang dari dua belah pihak, seperti khiyar aib dan sebagainya.

2) Akad-Akad yang Bersifat Boleh dan Tidak Mempunyai Konsekuensi Hukum Mengikat pada Dua Belah Pihak

Yaitu, akad-akad yang mana masing-masing pihak yang berakad mempunyai hak fasakh dan mencabut. Akad difasakh karena keinginan masing-masing selama eksistensi akad tidak berkaitan dengan hak orang lain, seperti penitipan, pinjam-meminjam, wakalah, syirkah, mudarabah, hibah menurut Hanafiyyah, wasiat, muqawalah. Akad-akad lima yang pertama boleh masing-masing orang yang berakad memfasakhnya kapan dia mau. Dalam wasiat dan hibah orang yang berwasiat dan memberi hibah boleh mencabutnya, sebagaimana orang yang mendapatkan wasiat dan orang yang mendapatkan hibah boleh mengembalikannya atau membatalkannya setelah wafat orang yang berwasiat dan pada saat orang yang memberikan hibah masih hidup. Dalam muqawalah masing-masing dari pemilik kerja dan muqawil boleh bersepakat untuk memfasakhnya atau mengakhirinya dengan saling rela. Jika keduanya tidak bersepakat untuk itu, maka boleh fasakh berdasarkan pengadilan melalui tuntutan salah satu pihak.

Jika tetapnya akad berkaitan dengan hak orang lain, seperti perwakilan untuk menjual barang gadaian, maka orang yang menggadaikan yang punya tanggungan utang tidak boleh memecat orang yang punya piutang yang menggadai yang diberi perwakilan menjual. Artinya, memfasakh status perwakilannya kecuali dengan kesepakatan orang yang menggadai demi mencegah adanya risiko.

Perlu dicatat bahwa hibah menurut Hanafiyyah adalah akad yang tidak mempunyai konsekuensi hukum mengikat. Oleh karena itu, sah dicabut dan difasakh, karena sabda Nabi Muhammad saw.,

اَلْوَاهِبُ أَحَقُّ بِهِبَتِهِ مَا لَمْ يُثَبْ مِنْهَا

"Orang yang memberikan hibah lebih berhak dengan hibahnya selama dia tidak mendapatkan ganjaran dari hibanya itu."[1430]

Artinya, tidak mendapatkan kompensasi. Rasulullah saw. menjadikan orang yang memberikan hibah lebih mempunyai hak terhadap hibahnya selama dia tidak memperoleh kompensasi. Oleh karena itu, sah mencabut selama tidak ada kompensasi. Jika telah terjadi serah terima, maka kompensasi menjadi penghalang pencabutan hibah. Penghalang-penghalang pencabutan hibah ada tujuh: kompensasi harta, kompensasi immateril ada tiga macam (pahala dari Allah, silaturahim, hubungan suami istri), penambahan yang bersambung pada barang yang dihibahkan, keluarnya barang yang dihibahkan dari kepemilikan orang yang diberi hibah karena dijual, dihibahkan atau lainnya, matinya salah seorang dari dua orang yang berakad, dan rusaknya barang yang dihibahkan atau dikonsumsi.[1431]

Mayoritas ulama mengatakan bahwa hibah adalah akad yang mempunyai konsekuensi hukum dengan diserahterimakan. Tidak boleh mencabutnya kecuali orang tua terhadap apa yang diberikan kepada anaknya, karena sabda Nabi Muhammad saw.,

1430 HR Ibnu Majah dan ad-Daruquthni dari Abu Hurairah. Dalam sanad hadits ini ada perawi dhaif. Hadits ini juga diriwayatkan oleh ath-Thabrani dan ad-Daruquthni dari Ibnu Abbas dan diriwayatkan oleh al-Hakim dan dishahihkan dari Ibnu Umar.

1431 *Al-Badaa'i'* VI/127; *Takmilah Fathul Qadiir* VII/129; *Majma'udh Dhamanaat* hlm. 338.

لَيْسَ لَنَا مَثَلُ السَّوْءِ الْعَائِدُ فِي هِبَتِهِ كَالْكَلْبِ يَعُوْدُ فِي قَيْئِهِ

"Kita tidak seperti kejelekan yang mencabut hibahnya, seperti anjing yang menelan kembali muntahannya." [1432]

Juga, sabda Nabi Muhammad saw.,

لَيْسَ لِأَحَدٍ أَنْ يُعْطِيَ عَطِيَّةً، فَيَرْجِعَ فِيْهَا إِلاَّ الْوَالِدَ فِيْمَا يُعْطِي وَلَدَهُ

"Tidak boleh seseorang memberikan suatu pemberian kemudian mencabutnya lagi kecuali orang tua terhadap apa yang diberikan kepada anaknya." [1433]

Nenek moyang adalah seperti orang tua (ayah) menurut Syafi'iyyah.[1434]

3) Akad yang Mempunyai Konsekuensi Hukum Mengikat pada Salah Satu Pihak

Yakni seperti gadai, kafalah (jaminan) Keduanya harus dilaksanakan oleh orang yang menggadaikan dan orang yang menjamin, tidak harus dilaksanakan oleh orang yang mempunyai piutang yang menggadai dan orang yang dijamin. Sebab, akad demi kemaslahatan keduanya yang bersifat pribadi adalah demi menguatkan kebenaran. Keduanya mempunyai hak untuk mengundurkan diri. Artinya, akad tersebut bisa difasakh dengan kehendak orang yang tidak mempunyai kewajiban melaksanakannya. Yakni, orang yang menggadai dan orang yang dijamin.

4) Perbuatan-Perbuatan Kehendak Pribadi

Yaitu, perbuatan yang terjadi karena satu kehendak dan difasakh karena kehendak orang yang mengeluarkannya, seperti wasiat kepada pihak kebaikan. Wasiat ini bisa difasakh dengan kehendak orang yang berwasiat itu sendiri. Juga, seperti ju'alah[1435] yang mana merupakan komitmen karena keinginan satu pihak. Yakni akad yang bersifat boleh, tidak ada konsekuensi hukum melaksanakannya (tidak mengikat). Hal ini boleh difaskah karena kehendak orang yang mengeluarkan ju'alah.

Barangsiapa mengumumkan adanya imbalan bagi orang yang menemukan sesuatu yang hilang, orang yang menemukan obat penyakit tertentu, atau orang yang unggul dalam musabaqah tertentu atau ujian, maka dia mempunyai hak untuk merevisi pengumumannya tersebut, atau menjanjikannya sebelum terealisasinya sesuatu yang diumumkan. Di sini akad bisa terjadi karena sekadar pernyataan ijab.

Sebelum adanya pernyataan qabul dari orang yang dituntut berkomitmen melaksanakan pengumuman/sayembara ini, maka boleh membatalkan pernyataan ijab. Sebab,

1432 HR Abu Dawud dari Abdullah bin Amr bin Ash.

1433 HR pemilik kitab-kitab sunan empat dari Ibnu Umar dan Ibnu Abbas dengan redaksi

لاَيَحِلُّ لِرَجُلٍ أَنْ يُعْطِيَ عَطِيَّةً أَوْ يَهَبَ هِبَةً فَيَرْجِعَ فِيْهَا إِلاَّ الْوَالِدَ فِيمَا يُعْطِي وَلَدَهُ وَمَثَلُ الَّذِي يُعْطِي الْعَطِيَّةَ ثُمَّ يَرْجِعُ فِيهَا كَمَثَلِ الْكَلْبِ يَأْكُلُ فَإِذَا شَبِعَ قَاءَ ثُمَّ عَادَ فِي قَيْئِهِ

"Tidak halal seseorang memberikan satu pemberian atau menghibahkan satu hibah kemudian dia mencabutnya, kecuali orang tua terhadap apa yang dia berikan kepada anaknya. Perumpamaan orang yang memberikan pemberian kemudian mencabutnya adalah seperti anjing yang makan, ketika dia sudah kenyang dia memuntahkannya, kemudian kembali memakan muntahannya itu."

1434 *Asy-Syarhul Kabiir ma'a ad-Dasuqi* IV/110; *al-Muntaqaa 'alal Muwaththa'* VI/133; *Mughnil Muhtaaj* II/401; *al-Muhadzdzab* I/447; *al-Mughnii* V/621.

1435 Ju'alah adalah komitmen memberikan kompensasi tertentu terhadap perbuatan tertentu atau yang tidak sulit untuk dilakukan (*asy-Syarhush Shaghiir* IV/79; *Mughnil Muhtaaj* II/429; *Kasysyaaful Qinaa'* IV/225).

orang yang menyatakan ijab mempunyai hak terhadap ijabnya untuk selamanya, sebelum ada pernyataan qabul. Jika orang orang yang dituntut berkomitmen melaksanakan pengumuman/sayembara ini menunjukkan secara sharih penolakannya terhadap akad, maka akad dalam semua keadaan menjadi gugur.

m. Keadaan-Keadaan Fasakh Akad dan Keadaan-Keadaan Tidak Adanya Fasakh Akad

Kaidah yang ditetapkan dalam fiqih Islam sebagaimana telah dijelaskan adalah, bahwasanya dalam akad-akad yang mempunyai konsekuensi hukum (mengikat) pada kedua belah pihak atau akad-akad timbal balik tidak boleh difasakh, jika orang yang berutang tidak melaksanakan komitmennya. Dia hanya berhak menuntut orang yang berutang untuk melaksanakan komitmennya, dengan syarat dia sendiri melaksanakan komitmen yang ada dalam tanggungannya. Namun, boleh juga memfasakh akad sebagai pengecualian, jika salah seorang dari dua belah pihak yang berakad kesulitan untuk melaksanakan komitmennya. Seperti ketika barang akad rusak atau dalam status rusak, atau kemanfaatan yang dimaksudkan telah hilang.[1436]

Berdasarkan hal itu, saya di sini akan menyebutkan keadaan-keadaan fasakh akad dan keadaan-keadaan bukan fasakh.

1) Fasakh Akad Jual Beli

Akad bisa difasakh sebagai pengecualian pada keadaan-keadaan khusus dalam akad jual beli dan sewa-menyewa Fasakh akad jual beli:

Akad jual beli bisa difasakh, sementara tanggungan ada pada penjual dalam lima keadaan, yakni:

a. Jaminan kerusakan barang yang dijual. Penjual menanggung barang yang dijual dan akad jual beli menjadi terfasakh jika barang yang dijual itu seluruhnya rusak sebelum serah terima karena sebab langit, barang yang dijual itu sendiri, atau karena perbuatan penjual. Pembeli bisa menuntut uang pada penjual jika penjual telah menerimanya.

Adapun jika barang yang dijual rusak karena perbuatan pembeli, maka akad jual beli menjadi terfasakh dan dia harus membayar uang. Jika barang yang dijual rusak karena perbuatan orang asing, maka akad jual beli juga tidak bisa difasakh dan pembeli mempunyai hak khiyar. Jika dia menginginkan, maka dia bisa memfasakh jual beli. Jika tidak, maka dia bisa melaksanakannya dan membayar harga barang, menuntut pihak luar tersebut untuk menanggung.[1437]

Demikian juga penjual menanggung untuk pembeli sejumlah barang yang dijual jika tampak bahwa barang itu kurang dalam takaran, timbangan, panjang pada barang yang mana pembagiannya tidak berbahaya. Atau, termasuk barang satuan yang pembeliannya berdekatan dengan jumlah harganya atau kadar harga berdasarkan harga satuan. Pembeli mempunyai hak khiyar antara fasakh jual beli, atau mengambil jumlah yang ada sesuai dengan proporsi harganya, sebagaimana dia mempunyai hak khiyar terhadap penjualan barang-barang yang ditimbang atau diukur yang mana dalam pembagiannya ada bahaya, antara memfasakh jual beli atau mengambil jumlah yang ada dengan berdasarkan semua harga yang disebutkan.

1436 *Mashaadirul Haqq* karya as-Sanhuri VI/217, 225; al-Muhammashani, *op.cit.*, I/498; Syafiq Syahatah, *op.cit.*, hlm 167.

1437 *Al-Mabsuuth* XIII/9; *al-Badaa'i'* V/238 dan seterusnya; *Raddul Muhtaar* IV/44; *al-Majallah* (pasal 793, 294); *Mursyidul Hairaan* (pasal 460, 462, 465).

Adapun jika sejumlah barang satuan yang berbeda-beda dijual dengan sejumlah harga, sementara barang yang dijual tampak berkurang atau bertambah, maka akad jual beli tersebut menjadi fasid.[1438]

Ini adalah penjelasan rinci Hanafiyyah dan disepakati oleh Syafi'iyyah secara global dalam pembahasan fasakh jual beli karena rusaknya barang yang dijual karena sebab langit. Adapun Malikiyyah dan Hanabilah mengatakan, bahwa akad jual beli tidak menjadi terfasakh, namun pembeli mempunyai hak untuk memaksa penjual agar menyerahkan barang yang setara dengan barang yang dijual, jika barang tersebut termasuk barang-barang yang ada padanannya, memaksa penjual untuk menyerahkan harga barang jika termasuk barang yang bisa dihargai. Pembeli—menurut Hanabilah—juga mempunyai hak untuk memfasakh akad jual beli, jika dia menginginkan dan meminta kembali harga barang dari penjual.[1439]

b. Jaminan keberhakan barang yang dijual. Penjual juga menanggung kepada pembeli karena barang yang dijual diakui pemilikannya oleh orang lain. Pembeli mempunyai hak khiyar antara mengambil barang yang dijual dan memfasakh jual beli yang lalu dengan saling rela terhadap fasakh itu dalam zahir riwayat—penjual harus mengembalikan harga kepada pembeli—atau membolehkan jual beli dan membiarkan barang yang dijual ada pada pembeli, orang yang berhak bisa mengambil harga barang (uang) dari penjual. Penjual menjadi seperti orang yang mewakili dalam jual beli. Sebab, izin yang datang kemudian adalah seperti perwakilan yang telah lewat.[1440]

c. Tanggungan aib pada barang yang dijual. Penjual menanggung aib barang yang dijual. Pembeli mempunyai hak khiyar (khiyar aib) antara memfasakh jual beli, mengembalikan barang yang dijual dan meminta kembali uang atau menahan barang yang dijual jika dia rela. Hal ini jika terbukti aib ada pada saat jual beli atau setelahnya sebelum serah terima dan ada pada pembeli, ketidaktahuan pembeli akan adanya aib pada waktu akad dan serah terima, sementara penjual tidak menyaratkan kebebasan aib pada barang yang dijual. Juga, karena bebas aib adalah biasa pada barang yang beraib seperti ini dan hendaklah aib tidak hilang sebelum fasakh.

Ini adalah pendapat mayoritas fuqaha, di antaranya Abu Yusuf. Abu Hanifah dan Muhammad berkata bahwa pembeli menuntut kurangnya aib saja jika dia mengingingkan.[1441]

d. Tanggungan penyakit buah-buahan yang dijual. Malikiyyah dan Hanabilah berpendapat bahwa penyakit-penyakit tersebut [1442] yang menimpa buah-buahan adalah tanggungan penjual. Pembeli mempunyai hak untuk menuntut kerusakan yang diakibatkan. Hanafiyyah dan Syafi'iyyah berpendapat bahwa rusaknya buah adalah tanggungan pembeli. Dia tidak mempunyai hak menuntut sama sekali pada penjual.

1438 *Mursyidul Hairaan* (pasal 448-452).

1439 *Mawaahibul Jaliil* karya al-Haththaab IV/482; *Syarh al-Khursyi* IV/72-73; *al-Mughnii* IV/218.

1440 *Al-Badaa'i'* V/288 dan seterusnya; *Fathul Qadiir* V/175 dan seterusnya.

1441 *Al-Badaa'i'* V/273-276; *Fathul Qadiir* V/153; *Raddul Muhtaar* IV/74.

1442 Penyakit buah adalah penyakit yang menimpa buah-buahan sehingga merusakkannya. Seperti dingin, kering, kurang air, busuk. Penyakit-penyakit tanaman dan sebagainya adalah temasuk sebab langit. Atau itu adalah semua sebab yang tidak ada perbuatan manusia di dalamnya seperti angina, dingin, belalang dan kurang air.

Adapun Malikiyyah mereka mengatakan—dalam pendapat yang paling unggul menurut mereka—bahwa penjual menanggung kerusakan pada buah-buahan dan kacang-kacangan, baik itu sedikit atau banyak. Menurut pendapat Malik, bahwa jumlah kekurangan harga jika terkena penyakit adalah sepertiga atau lebih pada buah-buahan dan kacang-kacangan. Sepertiga dihitung dengan takaran, menurut Ibnu Qasim dan dengan harga menurut Asyhab. Demikian juga Hanabilah dalam zahir madzhab mengatakan, bahwasanya tidak ada perbedaan antara penyakit buah yang sedikit atau banyak. Hanya saja, yang berlaku pada kebiasaan adalah kerusakan sejenis, seperti sesuatu yang sedikit yang tidak bisa dijadikan pedoman, maka tidak perlu diperhatikan.[1443]

Dalil mereka adalah hadits Nabi Muhammad saw.,

أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ وَضَعَ الْجَوَائِحَ

"Bahwasanya Nabi Muhammad saw. membiarkan penyakit-penyakit buah."[1444]

Menurut redaksi Muslim,

أَمَرَ بِوَضْعِ الْجَوَائِحِ

"Rasulullah memerintahkan untuk membiarkan penyakit-penyakit buah."

Dalam satu redaksi,

إِنْ بِعْتَ مِنْ أَخِيْكَ ثَمَرًا فَأَصَابَتْهُ جَائِحَةٌ فَلَا يَحِلُّ لَكَ أَنْ تَأْخُذَ مِنْهُ شَيْئًا بِمَ تَأْخُذُ مَالَ أَخِيْكَ بِغَيْرِ حَقٍّ

"Jika kamu menjual buah dari saudaramu kemudian buah itu terkena penyakit, maka tidak halal bagimu mengambil darinya sesuatu pun. Bagaimana kamu mengambil harta saudaramu tanpa hak?"[1445]

e. Tanggungan karena khianat atau faskh akad murabahah karena khianat. Hanafiyyah berpendapat, bahwasanya jika ada khianat dalam murabahah karena pengakuan penjual atau bukti adanya khianat atau penjual melanggar sumpah, maka pembeli mempunyai hak khiyar. Jika dia menginginkan, maka dia boleh mengambil barang yang dijual. Jika dia menginginkan, maka dia boleh mengembalikan. Sebab, murabahah adalah akad yang didasarkan pada amanat. Pembeli mendasarkan pada amanat penjual dalam mengabarkan harga pertama. Oleh karena itu, penjagaan jual beli kedua dari khianat adalah disyaratkan, baik berdasarkan bukti atau secara implisisit. Jika syarat tersebut tidak terealisasi, maka khiyar menjadi terbukti, sebagaimana dalam kondisi tidak adanya realisasi bebasnya barang yang dijual dari aib.[1446]

2) Fasakh Akad Sewa-Menyewa

Telah kita ketahui dalam pembahasan fasakh karena udzur-udzur yang datang kemudian, bahwasanya Hanafiyyah[1447] berbeda

1443 Bidaayatul Mujtahid II/184; *al-Qawaaniin al-Fiqhiyyah* karya Ibnul Jauzi, hlm. 262; *al-Muntaqaa 'alal Muwaththa'* IV/231; *asy-Syarhul Kabiir* karya ad-Dardir III/182; *al-Mughnii* IV/104; *I'laamul Muwaqqi'iin* II/337; *Mukhtashar ath-Thahawi* hlm. 78; *Nailul Authaar* V/178.

1444 HR Ahmad, Abu Dawud, an-Nasa'i, dari Jabir.

1445 HR Muslim, an-Nasa'i, Abu Dawud, dan Ibnu Majah.

1446 *Al-Mabsuuth* III/86; *al-Badaa'i'* V/225; *Fathul Qadiir* V/256.

1447 *Al-Mabsuuth* XVI/2 dan seterusnya; *al-Badaa'i'* IV/194-198; *Takmilah Fathul Qadiir* VII/220-223; *Tabyiinul Haqa'iq* V/143-146; *Raddul Muhtaar* V/54-56; *al-Majallah* (pasal 514); *Mursyidul Hairaan* (pasal 583-584).

dengan mayoritas ulama membolehkan fasakh sewa-menyewa karena udzur-udzur yang datang kemudian, seperti sakitnya orang yang menyewa, dia pergi, bangkrut, hartanya dicuri, barangnya rusak, atau dia terkena utang yang besar pada orang yang menyewa, di mana dia tidak menemukan cara pelunasannya kecuali dengan menjual barang sewaan, dan membayarkannya dari harga barang tersebut. Hal ini sebagaimana Hanafiyyah membolehkan fasakh sewa-menyewa karena kematian salah seorang dari dua orang berakad. Hal itu sesuai dengan kaidah fasakh akad karena tidak dilaksanakan.

Demikian halnya mereka memutuskan adanya fasakh sewa-menyewa karena alasan yang kembali pada barang yang disewakan atau kepada harga sewa. Adapun fasakh sewa karena alasan yang kembali pada barang yang disewakan, adalah jika barang itu rusak, dimiliki, ada aib, atau muncul hal-hal yang menghalangi dipenuhinya manfaat yang dimaksudkan.

Orang yang menyewa mempunyai hak untuk memfasakh akad jika pada binatang yang disewakan terkena penyakit atau pincang. Orang yang menyewa mempunyai hak untuk memfasakh sewa-menyewa, jika rumah yang disewakan berubah karena ulah orang yang menyewakan atau ulah orang lain, suatu perubahan yang merusak hunian, atau jika orang yang menyewakan tidak merenovasi kerusakan bangunannya. Atau rumah roboh, bagiannya rusak, pembangunan utama pada rumah merugikan hunian, atau merusak kemanfaatan yang dimaksudkan. Hal ini sebagaimana orang yang menyewa tanah mempunyai hak fasakh sewa jika tanah menjadi berhantu, tergenangi air dan tidak mungkin ditanami atau air terputus dari dari tanah tersebut, sehingga tidak mungkin digarap.

Orang yang menyewa mempunyai hak fasakh karena terjadi terberainya transaksi pada manfaat-manfaat, seperti dia menyewa dua rumah kemudian salah satunya roboh atau dia menyewa rumah kemudian orang yang menyewakan enggan menyerahkannya.

Adapun fasakh sewa-menyewa karena alasan upah adalah jika orang yang menyewakan tidak memenuhi upah. Hal ini berbeda dengan jual beli, maka ia tidak bisa difasakh karena tidak adanya pembayaran kecuali jika penjual mensyaratkan khiyar naqd,[1448] sebagaimana akan diterangkan. Demikian juga akad sewa-menyewa bisa difasakh, jika seseorang menyewa kamar mandi di desa untuk digunakan dalam waktu tertentu, kemudian penduduk desa berimigrasi. Orang yang menyewa tidak harus membayar upah pada orang yang menyewakan.

Dalam sewa-menyewa pekerjaan, Hanafiyyah berkata bahwa jika pekerjaan orang yang disewa secara bersama-sama seperti penjahit, tukang sablon, dan tukang besi ada pengaruh yang tampak pada barang yang disewakan kemudian barang itu rusak, maka sewa menjadi gugur. Adapun jika pekerjaan orang yang disewa tidak ada bekas yang tampak pada barang yang disewakan seperti tukang angkut dan tukang pelabuhan, maka upah wajib dibayarkan hanya dengan selesainya pekerjaan. Sewa tidak gugur karena rusaknya barang pada saat itu.[1449]

3) Keadaan-Keadaan Tidak Adanya Fasakh

Akad tidak bisa difasakh pada selain keadaan-keadaan di atas, sebagaimana akan dijelaskan dari contoh-contoh berikut pada

1448 Khiyar naqd adalah cabang dari khiyar syarat. Yaitu, dua orang penjual dan pembeli mensyaratkan dalam akad jual beli bahwa pembeli jika tidak membayar harga barang dalam tempo tertentu seperti tiga hari, maka tidak ada jual beli antara keduanya.

1449 *Al-Badaa'i'* IV/204; *Tabyiinul Haqaa'iq* V/109; *ad-Durrul Mukhtaar wa Raddul Muhtaar* V/12.

akad-akad jual beli, sewa-menyewa dan sebagainya, gadai, dan *shulh*.

Akad jual beli tidak bisa difasakh jika pembeli tidak membayar harga ketika barang itu diakui pemilikannya oleh pihak lain. Jika harganya harus dibayarkan pada waktu pembayaran, artinya dipercepat, maka harus dibayar seketika. Jika harganya ditangguhkan sampai tempo tertentu, maka harus dibayar ketika jatuh tempo. Jika dicicil, maka setiap cicilan dibayarkan pada masanya.

Jual beli tidak bisa difasakh ketika harga tidak terpenuhi, kecuali jika penjual menyaratkan secara jelas dalam akad apa yang dikenal dengan khiyar naqd. Maka, akad pada saat itu difasakh karena alasan khiyar yang menjadikan jual beli tidak harus dilaksanakan.[1450]

Jika pembeli mati dalam keadaan bangkrut setelah menerima barang yang dijual dan sebelum membayar lunas harganya, maka penjual—menurut Hanafiyyah berbeda dengan Syafi'iyyah sebagaimana telah dijelaskan dalam fasakh karena bangkrut—adalah seperti orang yang mempunyai piutang. Kalau dia menemukan barang miliknya masih utuh, maka dia tidak lebih berhak daripada orang-orang lain yang juga punya hak atas pembeli.[1451]

Akad sewa-menyewa tidak bisa difasakh jika seseorang menyewa seekor hewan tanpa kejelasan, artinya sewa-menyewa dalam tanggungan. Dia mempunyai hak untuk meminta hewan lain. Sebab, itu adalah transaksi mengangkut angkutan ke tempat tertentu dengan hewan apa pun. Jika hewan binasa atau lelah, maka dia bisa minta ganti lainnya. Artinya, meminta pelaksanaan sesuai akad dan dia tidak mempunyai hak memfasakh akad.

Namun jika hewan tersebut disewa secara definitif, kemudian hewan itu binasa, maka sewa-menyewa difasakh. Jika hewan itu lelah, maka orang yang menyewa mempunyai hak khiyar antara membatalkan sewa-menyewa atau menunggu sampai hewan itu kuat. Dia tidak mempunyai hak untuk menuntut mendapatkan hewan lain sebagai pengganti.[1452]

Ibnu asy-Syahnah dalam *Lisaanul Hukkam* mengatakan bahwa, jika orang yang menyewa menunjukkan perilaku buruk di rumah seperti minum khamar, makan riba, zina, sodomi, maka dia diperintahkan untuk mengerjakan kebaikan. Orang yang menyewa dan para tetangganya tidak mempunyai hak untu mengeluarkannya. Hal itu tidak menjadi alasan untuk fasakh. Tidak ada perbedaan dalam masalah ini di kalangan para madzhab empat

Akad muzara'ah yang merupakan macam dari sewa-menyewa, pemilik tanah tidak mempunyai hak untuk memfasakhnya jika petani ceroboh dalam menyirami tanah sehingga tanaman rusak atau kering, menunda penyiraman di luar kebiasaan, meninggalkan penjagaan tanaman sehingga dimakan oleh hewan-hewan, atau tidak menghalau belalang sampai makan semua tanaman. Namun, dia bisa memfasakh akad itu dengan iqalah, hasil tanaman pemilik benih. Jika pemilik benih adalah pemilik tanah, maka petani mempunyai hak mendapatkan upah rata-rata dari pekerjaannya. Jika pemilik adalah petani, maka pemilik tanah mempunyai hak untuk mendapatkan upah rata-rata tanah. Demikian juga orang yang memiliki berhak memfasakh muzara'ah jika tanah itu dimiliki. Dia boleh mencabut tanaman jika dua orang yang berakad berniat buruk. Dia—terhadap orang yang menangani tanah—mempunyai hak upah rata-rata jika dua orang yang berakad bagus niatnya. Dia harus membayar upah rata-rata kepada petani,

1450 *Al-Mabsuuth* XIII/50; *Fathul Qadiir ma'al-'Inaayah* V/114; *ad-Durrul Mukhtaar wa Raddul Muhtaar* IV/51; *al-Majallah* (pasal 313); *Mursyidul Hairaan* (pasal 481-484).

1451 *Mursyidul Hairaan* (pasal 463).

1452 *Mursyidul Hairaan* (pasal 463).

jika si petani berniat bagus sementara orang yang menangani tanah berniat jelek.[1453]

Akad musaqah yang juga merupakan macam dari sewa-menyewa tidak boleh difasakh, kecuali dengan kerelaan (iqalah). Salah seorang dari dua orang yang berakad mempunyai hak untuk menuntut fasakh, bahkan meskipun pihak lain yang berakad merusak komitmennya. Dia hanya mempunyai hak untuk menuntut pelaksanaan konsistensi akad.

Akad ini bisa difasakh sebagaimana sewa-menyewa—seperti yang telah dijelaskan—dengan adanya udzur. Misalnya, jika pekerja tidak mampu bekerja atau dia tidak dipercaya mengenai urusan buah-buahan. Orang yang memiliki pohon harus membayar upah rata-rata pekerjaan penyiram sebelum fasakh. Akad musaqah juga bisa difasakh berdasarkan kesepakatan madzhab-madzhab karena pohon, buah, atau tanaman dimiliki menurut pendapat Malikiyyah yang membolehkan fasakh pada tanaman-tanaman yang mempunyai akar tidak tetap, seperti mentimun dan beberapa tanaman seperti tebu, bawang, terung, *chickpea*, dan buncis.

Orang yang menyiram menurut Hanafiyyah–berbeda dengan Malikiyyah–boleh menyiram yang lain tanpa ijin pemilik pohon. Jika dia melakukan maka pemilik pohon boleh khiyar antara mengambil semua hasil dan memberikan upah rata-rata kepada orang yang mengerjakan atau membiarkan semua hasil untuk dua orang tersebut, sembari menuntut penyiram pertama membayar upah rata-rata untuk tempat siraman dan meminta tanggung jawab akan bahaya yang ditemui karena perbuatannya.[1454]

Akad gadai

Akad gadai artinya gadai hiyazi, rasmi, dan ta'mini. Akad gadai tidak bisa difasakh karena salah seorang dari dua orang yang berakad tidak menjalankan komitmennya. Sebab, akad tersebut adalah akad yang mempunyai konsekuensi hukum (mengikat) pada kedua belah pihak. Hanya saja, orang lain yang berakad bisa menuntut pelaksanaan akad. Jika orang yang menggadaikan merusak komitmen dan menjual barang gadaian tanpa izin orang yang menggadai, maka akad tidak bisa difasakh. Jual beli tidak bisa dilaksanakan kecuali dengan izin orang yang menggadai. Namun, jika barang gadaian rusak di tangan pembeli, maka orang yang menggadai mempunyai hak khiyar. Jika ingin, dia bisa meminta tanggung jawab pembeli akan harga barang itu pada waktu rusaknya barang. Jika ingin, maka orang yang menggadaikan bisa menanggungnya.

Jika orang yang menggadai merusak komitmennya, maka gadai tetap eksis tidak bisa difasakh. Jika orang yang menggadai bertindak sembrono dan menjual barang gadaian tanpa izin orang yang menggadaikan, maka jual beli itu tidak bisa dilaksanakan. Gadai tetap eksis, tidak bisa difasakh. Jika barang gadaian rusak di tangan pembeli, maka penggadai mempunyai hak khiyar antara minta tanggungan pembeli atau orang yang menggadai. Jika orang yang menggadai menggadaikan barang gadaian tanpa izin orang yang menggadaikan, maka akad gadai kedua tidak bisa dilaksanakan. Akad gadai pertama tetap eksis, tidak bisa difasakh. Jika orang yang menggadai menjual buah-buahan barang gadaian tanpa izin orang yang menggadaikan atau hakim, maka akad gadai tidak difasakh, tapi tetap eksis. Orang yang menggadai bertanggung jawab atas harga buah-buahan.[1455]

Jika barang gadaian rusak di tangan orang yang berpiutang—orang yang menggadai—

1453 *Al-Majallah* (pasal 31,91, 96, 1438), *Mursyidul Hairaan* (721,724, 729, 730).

1454 *Mursyidul Hairaan* (pasal 734, 736, 738).

1455 *Tabyiinul Haqaa'iq* VI/81 dan seterusnya.

maka dia menanggung yang paling minimal dari harga barang tersebut dan dari utang, menurut Hanafiyyah. Dia tidak menanggungnya menurut madzhab mayoritas ulama kecuali karena sembrono atau melampaui batas.[1456] Jika orang yang menggadai mensyaratkan kepemilikan barang gadaian sebagai imbalan piutangnya, jika orang yang menggadaikan tidak membayar pada temponya, maka syarat tersebut batal karena bertentangan dengan hadits Nabi Muhammad saw.,

لاَ يُغْلَقُ الرَّهْنُ مِنْ صَاحِبِهِ الَّذِي رَهَنَهُ، لَهُ غُنْمُهُ وَعَلَيْهِ غُرْمُهُ

"Gadai tidak boleh ditutup dari pemiliknya yang menggadaikan. Dia mendapatkan hasil dan dia bertanggung jawab atas kerugiannya."[1457]

Kesimpulannya, gadai tidak bisa difasakh karena orang yang menggadaikan atau orang yang menggadai merusak komitmen. Penanganannya adakalanya dengan meniadakan pelaksanaan tindakan, paksaan untuk melaksanakan, atau tanggungan ketika rusak.[1458] Ketiadaan pelaksanaan tindakan adalah seperti penyikapan terhadap perbuatan orang yang tidak mempunyai wewenang dalam akad. Ini adalah pendapat Hanafiyyah dan Malikiyyah. Adapun Syafi'iyyah dan Hanabilah, mereka berpendapat bahwa tindakan itu batal.

Akad Shulh juga mempunyai konsekuensi hukum (mengikat) pada kedua belah pihak setelah akad itu terjadi. Siapa pun dari keduanya atau ahli waris setelahnya tidak diperbolehkan menuntutnya. Masing-masing dari dua orang yang berakad shulh harus berkomitmen dengan perjanjian terhadap pihak lain. Akad shulh tidak bisa difasakh jika ada dalam status timbal balik, dengan mengambil sesuatu dari pihak lain, kecuali dengan iqalah. Artinya, dengan kerelaan dua belah pihak.

Tidak boleh iqalah (menganulir) shulh jika iqalah tersebut menjamin gugurnya beberapa hak. Shulh dengan pengertian timbal balik (yaitu shulh suatu pengakuan akan suatu kompensasi tertentu yang dibayarkan oleh orang yang membuat pengakuan) tidak bisa difasakh karena salah seorang dari dua orang yang berakad tidak melaksanakan komitmennya. Bahkan, ketika kompensasi shulh tersebut hilang atau dimiliki dan tidak termasuk barang yang tidak tertentu seperti uang. Orang yang berkomitmen harus mengganti seperti barang yang hilang atau dimiliki. Adapun jika kompensasi tersebut termasuk barang yang tertentu, maka shulh harus difasakh, karena rusaknya objek shulh. Orang yang membuat pengakuan dalam shulh mencabut pengakuan terhadap orang yang menjadi objek pengakuan dengan semua barang akuan atau sebagian. Jika shulh terjadi dari sebuah pengingkaran, maka orang yang membuat pengakuan boleh menuntut untuk bersengketa.[1459]

Malikiyyah berpendapat bahwasanya jika shulh itu karena pengingkaran (shulh yang terjadi dengan pengingkaran orang yang dituduh), maka orang yang dizalimi dari dua orang yang melakukan akad shulh boleh membatalkan shulh pada keadaan-keadaan berikut ini, sebab dia seperti orang yang dikalahkan urusannya dengan menerima shulh.

1456 *Al-Badaa'i'* VI/160; *asy-Syarhul Kabiir* karya ad-Dardir III/344; *Mughnil Muhtaaj* II/137; *al-Mughnii* IV/396.

1457 HR Syafi'i dan ad-Daruquthni, dia mengatakan bahwa hadits ini sanadnya hasan dan bersambung. Menutup gadai maksudnya keberhakan orang yang menggadai terhadap barang gadai, karena orang yang menggadaikan tidak mampu menebusnya. Makna tidak ditutup artinya, kepemilikan barang gadai tidak boleh dilepas dari pemiliknya, dan orang yang menggadai tidak berhak memilikinya, jika orang yang menggadaikan tidak menebusnya dalam waktu yang disyaratkan.

1458 *Mashaadirul Haqq* karya as-Sanhuri VI/222 dan seterusnya.

1459 *Mursyidul Hairaan* (pasal 1048, 1049).

1. Jika orang yang zalim mengakui kezalimannya kepada orang lain setelah shulh. Yakni, orang yang dituduh mengakui bahwa tuduhan orang yang menuduh adalah benar, atau orang yang menuduh mengakui kebatilan tuduhannya.
2. Jika setelah shulh ada bukti yang tidak diketahui waktu shulh dan dia bersumpah tidak mengetahuinya.
3. Jika dia mempunyai bukti yang tidak ada dalam majelis, jauh dan sulit dihadirkan waktu sengketa. Dia bersaksi—waktu shulh—bahwa dia akan melaksanakannya jika bukti itu ada.
4. Jika ada dokumen kebenaran pada orang yang menuduh setelah shulh.[1460]

Demikian juga akad syirkah, tidak bisa difasakh karena salah seorang dari yang berserikat merusak komitmen. Orang yang merusak komitmen harus menanggung,[1461] artinya meskipun syirkah tersebut berupa akad yang tidak mempunyai konsekuensi hukum (mengikat) yang boleh difasakh menurut pendapat mayoritas ulama, jika kelanggengan syirkah dikehendaki. Malikiyyah menetapkan bahwa syirkah adalah akad yang mempunyai konsekuensi hukum (mengikat). Maka dia seperti jual beli, sewa-menyewa, dan gadai. Sebab, akad adalah syariat dua orang yang berakad.

4) Perbedaan-Perbedaan Antara Fasakh dan Lainnya

Penjelasan mengenai perbedaan-perbedaan antara fasakh dan lainnya telah dijelaskan. Di sini saya akan menerangkannya dengan ringkas mengenai perbedaan-perbedaannya saja, sebagaimana telah disebutkan. Saya akan menjelaskan apa yang belum disebutkan.

a) Perbedaan antara fasakh dan infisakh

Perbedaan antara fasakh dan infisakh terbatas pada cara kemunculannya. Fasakh adakalanya muncul dari kerelaan atau keinginan, paksaan dari dua orang yang berakad, atau dari salah seorang keduanya dengan keputusan hakim. Sedangkan infisakh, muncul dari kejadian biasa. Yaitu, kemustahilan melaksanakan apa yang dikehendaki akad, seperti rusaknya salah satu dari dua alat transaksi (barang yang dijual dan barang yang digunakan membeli). Akad yang terus berlangsung seperti akad sewa menjadi terfasakh jika kehilangan apa yang dijadikan sandaran kelanggengannya.

Akad jual beli menjadi terfasakh karena rusaknya barang sebelum diterima, karena kemustahilan pelaksanaan akad dengan serah terima setelah rusaknya objek akad. Akad tidak terfasakh karena kematian penjual. Namun, ahli waris bisa menuntut untuk menyerahkan, karena adanya bekas-bekas akad langsung setelah kejadian itu tanpa tergantung pada kelanggengan orang yang berakad. Akad syirkah, mudarabah, muzara'ah dan musaqah menjadi terfasakh karena kematian salah seorang dari dua orang yang berakad menurut madzhab Hanafiyyah berbeda dengan mayoritas ulama. Hal ini karena akad-akad tersebut menyebabkan komitmen-komitmen praktis yang mempunyai pengaruh-pengaruh baru, di dalamnya ada penarikan, memberlangsungkan yang mana kelanggengannya disandarkan pada kelanggengan orang yang akad, lebih dari kelanggengan objek akad.[1462]

b) Perbedaan antara fasakh (terurainya akad) dan berakhirnya komitmen

Ada perbedaan yang jelas antara fasakh atau terurainya akad dan berakhirnya komitmen. Fasakh menyebabkan terlepasnya ikatan

1460 *At-Taqnin al-Maliki* (pasal 255) yang terbit dari Lembaga Riset Islam al-Azhar; *asy-Syarhush Shaghiir* III/414.
1461 *Al-Majallah* (pasal 1387).
1462 *Al-Madkhal al-Fiqhi* karya Ustadz az-Zarqa', pasal 302-303.

yang ada antara dua orang yang berakad, mengabaikan komitmen-komitmen yang ada antara keduanya. Fasakh ini menghendaki berakhirnya komitmen-komitmen yang muncul karena akad yang terurai tersebut. Fasakh jual beli misalnya mengakhiri komitmen pembeli untuk membayar harga, komitmen penjual untuk menyerahkan barang.

Adapun berakhirnya komitmen terjadi adakalanya karena pelaksanaan komitmen dan sampainya hak kepada semua orang yang berhak, adakalanya karena gugurnya tanggung jawab pelaksanaan karena hilangnya hal yang mewajibkan.

Setiap keteruraian akad menyebabkan selesainya komitmen-komitmen sebelumnya. Tidak sebaliknya. Artinya, selesainya komitmen tidak mengharuskan terurainya akad yang dimunculkan. Sebab, adakalanya selesai di situ karena dilaksanakannya komitmen yang diwajibkan, bukan karena gugurnya akad yang mengharuskan. Berdasarkan hal ini, maka serah terima dua orang yang berakad akan barang dan harga adalah selesainya komitmen pelaksanaan akad. Ini bukan fasakh atau terurainya akad.[1463]

Pelaksanaan muqawil (kontraktor) atas pekerjaan yang disepakati adalah berakhirnya komitmen atau berakhirnya muqawalah. Adapun fasakh muqawalah adalah dengan cara saling rela, atau keputusan pengadilan karena suatu sebab atau udzur yang datang kemudian yang menghalangi pelaksanaan akad atau penyempurnaan pelaksanaan. Ini adalah terurainya akad dan selesainya komitmen juga demi mengikuti terurainya akad.

c) Perbedaan antara fasakh, ibthal, batal, dan fasid

Fasakh adalah terlepasnya ikatan akad yang terjadi karena tidak adanya pelaksanaan, rusaknya komitmen atau tidak terpenuhinya kerelaan yang sempurna. Fasakh terjadi karena kerelaan atau keputusan pengadilan.[1464] Adapun ibthal, adalah menghukumi bahwa sesuatu adalah batal dari unsur pokok akad karena hilangnya rukun, objek, atau kurangnya kapasitas orang yang berakad. Di sini tidak membutuhkan keputusan hakim. Batal adalah akibat dari hukum (vonis-keputusan) yang mempunyai konsekuensi hukum pada sesuatu setelah dibatalkan, karena adanya kerusakan substansial yang menyertai akad semenjak kemunculannya. Adapun fasid, menurut ulama—ulama yang berpendapat mengenai ini dalam muamalah yakni Hanafiyyah—adalah kerusakan pada sifat yang datang kemudian terhadap akad yang tidak substansial.

Jika barang yang dijual rusak sebelum diterima, maka tidak bisa diserahkan dan jual beli difasakh. Jika akad muncul dari orang yang tidak mempunyai kapasitas seperti orang gila dan orang cacat, maka akad tersebut batal. Jika barang yang dijual atau alat bayar tidak diketahui, maka akad fasid dan menghilangkan kefasidan adalah wajib menurut syara'. Jika kefasidan tidak hilang, kepemilikan terhadap barang yang ditandai dengan penerimaan barang tersebut berubah menjadi buruk, tidak baik menurut pertimbangan syara' dan orang yang berakad berdosa.

d) Fasakh dan syarat pembatalan yang sharih atau implisit

Mayoritas Hanafiyyah dan mayoritas ulama berdasarkan istihsan menetapkan hak fasakh dalam kondisi syarat yang sharih dengan membatalkan akad. Inilah yang dinamakan dengan khiyar naqd—yaitu sebagaimana telah dijelaskan—hendaklah penjual mensyaratkan kepada pembeli pembayaran harga pada tempo tertentu. Kalau tidak, maka jual beli kedua-

1463 *Ibid.*, hlm. 305, 306.

1464 *Al-Muhammashani, op.cit.*, hlm. 492-496.

nya batal. Atau, penjual mensyaratkan bahwasanya jika harga dikembalikan kepada pembeli pada waktu tertentu, maka jual beli difasakh. Hal itu demi mencegah penunda-nundaan pembeli untuk membayar harga barang.

Namun demikian, ulama yang membolehkan fasakh pada tempo tertentu berbeda pendapat. Abu Hanifah menentukan tiga hari seperti khiyar syarat. Yang lain menentukan sesuai dengan kebutuhan. Muhammad ibnul Hasan membiarkan tanpa ketentuan. Pendapatnya ini diambil oleh kitab *al-Majallah*. Namun, hukum asalnya dalam khiyar syarat adalah harus dilaksanakan. Jika waktu yang disyaratkan selesai tanpa fasakh, maka akad harus dilaksanakan. Hukum asal pada khiyar naqd adalah tidak harus dilaksanakan. Jika harga tidak dibayar kontan pada masa tertentu, maka jual beli fasid tapi tidak terfasakh.

Syafi'iyyah dan Zufar tidak membolehkan khiyar naqd. Mereka mengatakan ketidakabsahan khiyar tersebut secara mutlak.[1465]

Adapun ketika tidak ada syarat yang sharih, maka fiqih Islam sebagai prinsip umum tidak mengakui hak pembatalan akad karena tidak dilaksanakan. Fiqih Islam hanya mengakui beberapa keadaan yang telah disebutkan dalam pembahasan sebab-sebab fasakh karena adanya syarat implisit mengenai bolehnya fasakh atau pembatalan. Di antara keadaan-keadaan itu adalah:

Pertama, bahwa hak fasakh ditetapkan dalam beberapa keadaan yang berkaitan dengan kemustahilan pelaksanaan, seperti penjual tidak mampu menyerahkan barang karena rusak. Pembeli mempunyai hak khiyar fasakh. Juga, seperti jual beli salam (pesanan/menjual barang yang ada di kemudian waktu, dengan harga sekarang), jika kesulitan menyerahkan barang ketika jatuh tempo, karena barang itu tidak ada, pembeli mempunyai hak khiyar antara memfasakh akad salam dan meminta kembali uang atau menunggu keberadaan barang itu sampai tahun depan.[1466] Demikian juga seperti akad sewa jika orang yang menyewa tidak bisa memanfaatkan barang yang disewa, maka komitmennya untuk membayar sewa menjadi gugur.

Kedua, Hanafiyyah membolehkan—dengan dasar *istihsan mashlahah*—apa yang dinamakan dengan khiyar sifat atau khiyar tidak adanya sifat yang diinginkan (yakni pembeli diberi hak memilih antara menerima semua harga yang telah ditentukan atau memfasakh jual beli, di mana sifat yang diinginkan tidak ada, yaitu dalam jual beli sesuatu yang tidak ada pada saat majelis akad). Artinya, terbukti adanya hak fasakh kepada orang yang berakad yang mensyaratkannya jika sifat yang dikehendaki tidak ada. Seperti seseorang membeli mutiara dengan syarat asli atau sapi dengan syarat menyusui atau sesuatu yang membutuhkan percobaan kemudian tampak sebaliknya, maka pembeli mempunyai hak memilih. Jika menginginkan, dia bisa memfasakh jual beli. Jika tidak, dia bisa mengambil barang yang dijual dengan membayar semua harga yang ditentukan. Sebab, ini adalah sifat yang diinginkan yang dalam akad mengharuskan syarat. Jika tidak ada, maka harus ada hak memilih, karena tidak terpenuhinya kerelaan tanpa hal itu.[1467]

Semacam itu juga pada akad istishna' (permintaan membuat sesuatu). Jika barang yang dibuat tidak sesuai dengan sifat yang diminta maka orang yang minta pembuatan sesuatu mempunyai hak memilih.[1468]

1465 *Al-Bahrur Ra'iq* VI/6-7; *al-Majallah* (pasal 313-315); *asy-Syarhul Kabiir* karya ad-Dardir IV/59; *al-Mizan al-Kubra* karya asy-Sya'rani II/92; *Kasysyaaful Qina'* III/184.

1466 *Ad-Durrul Mukhtaar* IV/269; *al-Qawaaniin al-Fiqhiyyah* hlm. 270.

1467 *Raddul Muhtaar* IV/49; *Fathul Qadiir* V/135; *al-Majallah* (pasal 310-312).

1468 *Al-Majallah* (pasal 392).

Ketiga, menurut mayoritas fuqaha selain Hanafiyyah, adalah boleh memfasakh akad-akad timbal balik karena alasan bangkrut pada saat orang yang berutang mati dan adanya permintaan barang yang ada, sebagaimana telah dijelaskan. Demikian juga Imam Syafi'i berbeda dengan mayoritas ulama memboleh-kan hak menuntut dan meminta kembali pada kasus wafanya orang yang berutang, jika ter-bukti dia bangkrut.

Keempat, para fuqaha secara mufakat me-netapkan adanya khiyar aib. Fasakh boleh di-lakukan karena khiyar aib. Syarat tidaklah sha-rih tapi implisit. Seperti ketika pembeli mene-mukan ada cacat pada barang yang dijual, maka mereka mengatakan bahwa bebasnya barang dari aib adalah syarat implisit dalam akad jual beli. Demikian juga dalam sewa-me-nyewa. Akad-akad itu terfasakh karena khiyar aib yang terjadi sebelum dan sesudah akad se-telah serah terima, di mana kemanfaatan men-jadi hilang, seperti robohnya rumah, putusnya air penggilingan, dan putusnya air tanah.[1469]

e) Perbedaan antara syarat yang digantungkan (yang menggantung) dan syarat yang fasakh

Jelas bagi kita bahwa fasakh dalam fiqih Islam adalah tergantung dengan syarat pem-batalan yang sharih atau implisit. Kedua syarat itu termasuk penggantungan fasakh dengan syarat. Itu adalah syarat penggantungan me-nurut istilah fiqih. Dalam fiqih undang-un-dang Barat, ada pembagian terhadap syarat ini menjadi dua macam: syarat yang digantung-kan dan syarat fasakh.

Adapun syarat yang digantungkan adalah syarat yang menggantungkan terjadinya komit-men dan menjadikan tergantung pada hal yang akan datang yang masih mungkin terjadi, seperti, "Aku menyewakan rumahku ini satu tahun dengan sekian jika tugasku (pekerjaan) berpindah ke negara lain." Perlu dicatat bahwa penggantungan sewa pada syarat ini bisa me-rusak akad, menurut fuqaha Hanafiyyah dan lainnya. Sebab, akad timbal balik tidak mene-rima penggantungan syarat yang berputar-putar antara ada dan tiada. Karena, kepemi-likan barang atau manfaat barang harus eksis dengan pasti yang tidak ada keraguan di da-lamnya. Kalau tidak demikian, maka mirip de-ngan judi.[1470]

Adapun syarat fasakh adalah yang meng-akibatkan terjadinya komitmen yang ada, se-perti "Aku menyewa rumahmu dengan syarat jika tugasku berpindah ke negara lain," maka akad sewa-menyewa menjadi terfasakh. Ini tidak ada halangan dalam fiqih kita. Akad ini mencakup syarat pembatalan yang sharih dan implisit seperti di atas.

Perbedaan yang pokok menurut para pembuat undang-undang positif antara dua macam di atas dalam konsekuensi hukum ada-lah, bahwasanya komitmen dalam syarat yang digantungkan tidak ada, mungkin ada. Semen-tara dalam fasakh, komitmennya ada namun mungkin hilang.[1471]

f) Perbedaan antara fasakh dan talak

Apakah fasakh perkawinan bergantung pada keputusan pengadilan?

Telah dijelaskan mengenai perbedaan an-tara fasakh dan talak dalam pasal 7, sebagai-mana telah dijelaskan perpisahan-perpisahan yang menjadi fasakh perkawinan dalam pasal 54-57 dan apa yang tergantung pada pengadil-an dalam pasal 58.

5) Beberapa Sebab Fasakh

Telah dijelaskan mengenai sebab-sebab fasakh dalam fiqih kita. Sebaiknya kita men-jelaskan beberapa sebab fasakh yang boleh

1469 *Ad-Durrul Mukhtar wa Raddul Muhtaar* VI/77.

1470 Penjelasan secara rinci mengenai hal ini akan dibicarakan dalam pembahasan akad jual beli.

1471 Ustadz az-Zarqa', *op.cit.*, pasal 298.

dan tidak boleh, yakni merusak komitmen, kemustahilan pelaksanaan akad, dan tidak adanya pelaksanaan akad.

a) Merusak komitmen

Kaidah yang ditetapkan dalam fiqih Islam adalah bahwasanya tidak ada hubungan antara komitmen-komitmen timbal balik dalam akad yang mempunyai konsekuensi hukum (mengikat) pada kedua pihak. Setiap komitmen terlepas dari komitmen imbangannya. Komitmen pembeli membayar harga barang ada dalam imbangan komitmen penjual dalam menyerahkan barang dan tanggungan terhadapnya. Masing-masing tidak terkait dangan yang lain. Demikian halnya komitmen orang yang menyewa untuk membayar sewa tidak terkait dengan penyerahan orang yang menyewakan atas barang yang disewakan.

Berdasarkan hal itu, maka teori fasakh dalam fiqih menjadi sempit, sebagai wujud partisipasi dukungan terhadap kekuatan yang mengharuskan berjalannya akad. Hukum asal dalam fiqih Islam adalah akad yang mempunyai konsekuensi hukum (mengikat) pada dua pihak atau akad timbal balik tidak bisa difasakh, karena salah seorang dari dua orang yang berakad merusak pelaksanaan komitmennya.

Orang yang berpiutang tidak mempunyai hak kecuali menuntut orang yang berutang untuk melaksanakan akad atau menanggung kerugian sesuai dengan keadaan yang ada. Jika pembeli tidak membayar harga, maka penjual tidak bisa memfasakh jual beli, namun dia mempunyai hak untuk menuntut pembeli akan harga. Jika orang yang berdamai (melakukan akad shulh) tidak membayar kompensasi shulh, maka pihak lain tidak mempunyai hak memfasakh akad. Jika pemilik uang yang menggadai buruk dalam menggunakan barang gadai kemudian merusak komitmennya dalam menjaganya, maka orang yang menggadaikan tidak mempunyai hak memfasakh gadai. Dia hanya mempunyai hak menuntut peletakan barang gadai di bawah tangan keadilan[1472] demi mencegah bahaya dari dirinya. Jika barang gadai rusak, maka orang yang menggadai menurut Madzhab Hanafiyyah menanggung jumlah minimal dari harga barang itu dan dari utang yang ada.

Namun, boleh—dalam bentuk pengecualian—memfasakh akad karena rusaknya komitmen dalam dua masalah: [1473]

Pertama, tidak adanya objek akad atau hilangnya manfaat akad yang dimaksudkan. Jika barang yang dijual atau yang disewakan rusak, bercacat, jumlahnya berkurang atau sulit mendapatkan manfaat yang dimaksudkan dari barang itu, maka akad bisa difasakh.

Kedua, rusaknya komitmen dalam akad-akad yang berlangsung terus atau akad-akad temporer, seperti akad sewa-menyewa dan akad ekspor. Jika orang yang berakad merusak manfaat barang atau pekerjaan—dalam akad penyewaan—atau orang yang mengekspor merusak komitmen, lalu yang dikehendaki tidak bisa dilaksanakan, maka pihak lain yang berakad menahan diri untuk memberikan manfaat barang, pekerja menahan diri untuk bekerja sampai orang tersebut di atas membayar upah, orang yang mengimpor menahan untuk membayar harga barang. Hal ini seperti pemfasakhan akad.

b) Kemustahilan melaksanakan akad

Dari keterangan di atas, jelaslah bahwa akad kadang-kadang bisa difasakh karena ke-

1472 Tangan keadilan adalah pihak lain selain dua orang yang berakad yang dipercaya memegang barang gadaian. Hanabilah (*al-Qawaa'id Ibn Rajab* I:65) membolehkan orang yang menggadaikan untuk memfasakh akad gadai jika orang yang berpiutang/orang yang menggadai tidak melaksanakan komitmen akad.

1473 *Mashaadirul Haqq* karya as-Sanhur VI/230 dan seterusnya

mustahilan pelaksanaan. Hal itu yang dinamakan dengan "sebab langit" dalam fiqih kita. Dalam bahasa Inggris, hal ini dinamakan dengan "kejadian Ilahi." Menurut orang-orang Prancis, hal ini dinamakan dengan "kekuatan yang memaksa atau situasi dan kondisi yang datang." Maka, jual beli bisa difasakh sebagaimana dijelaskan karena rusaknya barang yang dijual sebelum penyerahannya. Hal ini disebabkan kemustahilan pelaksanaan akad setelah kerusakan objek akad. Hal ini sebagaimana akad sewa-menyewa terfasakh karena robohnya rumah yang disewakan atau kerusakan manfaat seperti robohnya bagian rumah yang kerobohannya itu berakibat pada kemanfaatan yang dimaksudkan.[1474]

Demikian halnya jual beli buah-buahan menjadi terfasakh karena rusaknya buah itu semuanya disebabkan penyakit. Harganya dikurangi sesuai dengan apa yang diakibatkan oleh penyakit buah itu, jika kerusakan itu mencapai sepertiga atau lebih menurut pendapat Imam Malik. Baik itu sedikit atau banyak menurut madzhab Hanabilah. Pendapat yang unggul adalah menurut Malikiyyah sebagaimana dijelaskan.

c) Tidak terlaksananya akad, dan kapan boleh?

Jika fiqih Islam telah membuat sempit wilayah fasakh, karena fasakh akad adalah hal yang berbahaya, sehingga ini harus diawasi, maka fiqih Islam juga membuat luas apa yang dinamakan dengan dorongan ketiadaan pelaksanaan akad, bahwasanya itu bukanlah fasakh. Namun itu adalah penangguhan pelaksanaan akad. Hal itu nampak pada banyak contoh. Di antaranya akad-akad berikut: akad jual beli, akad sewa-menyewa, wakalah (perwakilan) dan perkawinan.[1475]

Adapun dalam akad jual beli (jual beli barang dengan kontan atau utang) dalam kedua madzhab Hanafiyyah dan Malikiyyah,[1476] pembeli harus membayar harga dulu selama hal itu tidak berupa pembayaran tempo atau dicicil selain cicilan pertama, karena hadits Nabi Muhammad saw.,

اَلدَّيْنُ مَقْضِيٌّ

"Utang adalah dibayar."[1477]

Jika akad itu muqayadhah (tidak kontan) atau kontan, maka wajib menyerahkan barang dan harga bersama-sama dalam satu waktu.

Berdasarkan hal itu, maka penjual mempunyai hak menahan barang demi mendapatkan semua uang seketika. Jika uang dibayarkan tidak kontan atau cicilan, maka dia harus menyerahkan barang seketika. Hak penahanan menjadi gugur karena hiwalah (mengalihkan pembayaran pada orang lain) dengan harga tersebut menurut pendapat Abu Yusuf. Hak menahan tidak gugur jika pembeli mengajukan gadaian atau mengajukan orang yang menjamin uang pembayaran. Sebab, gadai dan jaminan tidak menggugurkan uang bayaran dari tanggung jawab pembeli.

Hak penjual terhadap barang adalah hak tertentu yang bisa memberikan hak istimewa pada penjual. Maka, jika pembeli meninggal dalam keadaan bangkrut sebelum penyerahan barang dan harga, penjual lebih berhak untuk menahannya sampai harga barang itu dibayar dari harta peninggalan si pembeli atau hakim menjual barang itu.

1474 *Mursyidul Hairaan* (pasal 646).

1475 *Mashaadirul Haqq* karya as-Sanhuri VI/215, 234-241.

1476 *Al-Mabsuuth* XII/192, 195; *al-Badaa'i'* V/244, 250; *Fathul Qadiir* V/109; *Raddul Muhtaar* IV/ 43-44; *al-Qawaaniin al-Fiqhiyyah* hlm. 247.

1477 HR Ibnu Addi dan para pemilik sunan kecuali an-Nasa'i dari Ibnu Abbas, di dalamnya ada rawi dhaif.

Pembeli tidak mempunyai hak menahan harga kecuali jika barang yang ada di tangannya itu ada bukti dan akad jual beli difasakh sebelum pembayaran harga barang. Dia juga mempunyai hak untuk menahan harga jika barang yang dijual dimiliki sebelum diterima pembeli. Dia mempunyai hak fasakh dan meminta kembali uang jika dia telah menyerahkannya pada penjual.

Syafi'iyah dan Hanabilah[1478] mengatakan bahwa penjual dipaksa untuk menyerahkan barang dulu, kemudian pembeli dipaksa untuk menyerahkan uang. Sebab, hak pembeli ada pada barang tersebut. Hak penjual ada dalam tanggungan. Maka, apa yang berkaitan dengan barang didahulukan. Berdasarkan hal ini, maka penjual tidak mempunyai hak menahan barang sebelum penyerahan uang. Sebab, serah terima adalah termasuk yang dikehendaki dalam akad.

Namun, Syafi'iyah berkata bahwa penjual mempunyai hak menahan barang sampai uang diterima jika dia takut hilangnya uang tersebut. Demikian juga pembeli mempunyai hak menahan uang jika takut kehilangan barang yang dijual.

Adapun dalam akad sewa, Hanafiyyah dan Malikiyyah[1479] berpendapat bahwa orang yang menyewa menyerahkan sewa dulu, jika sewa itu harus dibayarkan segera. Kemudian orang yang menyewakan menyerahkan barang yang disewakan. Sewa harus dan dimiliki, karena salah satu dari tiga hal berikut: disyaratkan membayar segera dalam akad, pembayaran segera tanpa syarat memanfaatkan barang akad, yaitu kemanfaatan barang sedikit demi sedikit. Sewa tidak harus dan tidak dimiliki karena akad yang sama. Namun, harus bagian per bagian sesuai dengan manfaat yang diterima. Orang yang menyewakan tidak mempunyai hak menuntut sewa kecuali bertahap, sehari demi sehari. Sebab, jika tidak terbukti adanya kepemilikan pada salah satu dua barang transaksi, maka tidak terbukti pula pada barang yang lain, demi mengamalkan persamaan yang menjadi dasar akad-akad.

Orang yang menyewakan mempunyai hak menahan barang yang disewakan di tangannya, atau menolak untuk menyerahkan barang yang disewakan, sampai sewa yang dibayarkan segera sudah dilunasi. Hal ini sebagaimana dia mempunyai hak memfasakh sewa-menyewa.

Adapun dalam penyewaan pekerjaan, maka orang yang disewa—tertentu—mempunyai hak sewa sebagaimana disebutkan oleh Hanafiyyah begitu dia menyerahkan dirinya untuk melayani, baik dia melakukan pelayanan atau tidak. Dia boleh mensyaratkan pembayaran upah segera, sebelum orang yang disewa tersebut menyerahkan dirinya untuk bekerja. Adapun orang yang disewa—statusnya membantu atau sifatnya umum—seperti penjahit dan tukang angkut, maka dia mempunyai hak menahan barang yang dikerjakan sampai dia mendapatkan upah penuh, jika pekerjaannya itu mempunyai akibat jelas (begitu dilihat dan diperhatikan) pada barang yang disewakan seperti penjahit dan tukang sablon, jika dia tidak mensyaratkan penangguhan pembayaran. Dia tidak mempunyai hak untuk menahan barang yang dikerjakan jika pekerjaannya itu tidak mempunyai pengaruh jelas, seperti tukang angkut dan kuli pelabuhan. Adapun Malikiyyah berpendapat bahwa orang yang disewa jika bekerja untuk orang-orang, baik dia umum atau khusus, maka dia mempunyai hak menahan barang yang dikerjakan sampai dia menerima haknya.

1478 *Mughnil Muhtaaj* II/75; *al-Mughnii* IV/198.

1479 *Al-Badaa'i'* IV/201, 204, 211; *Tabyiinul Haqaa'iq* V/110 dan seterusnya; *Takmilah Fathul Qadiir* VII/207; *al-Majallah* (pasal 482-483); *Bidaayatul Mujtahid*, hlm. 226, 230; *asy-Syarhul Kabiir ma'ad-Dasuqi* IV/4, 28; *al-Qawaaniin al-Fiqhiyyah* hlm. 275 dan seterusnya; *al-Mudawwanah al-Kubraa* III/414.

Syafi'iyyah dan Hanabilah[1480] berpendapat bahwa orang yang menyewakan harus menyerahkan barang yang disewakan kemudian orang yang menyewa menyerahkan upah. Upah harus dan dimiliki begitu ada akad. Sebab, akad sewa-menyewa adalah akad timbal baik. Akad timbal baik jika bebas dari syarat, menghendaki adanya kepemilikan pada dua barang akad ketika terjadi akad. Hal ini sebagaimana penjual memiliki hak uang dengan akad jual beli. Orang yang menyewakan tidak mempunyai hak menahan barang yang disewakan, sampai dia mendapatkan uang sewa secara penuh.

Adapun dalam akad wakalah, Hanafiyyah menyebutkan bahwa orang yang diberi perwakilan membeli barang mempunyai hak menahan barang yang dibeli yang ada di tangannya, sampai dia menerima uang harga barang tersebut dari orang yang mewakilkan, dan jika uang itu belum diserahkan kepada penjual.[1481]

Adapun dalam akad perkawinan, maka madzhab-madzhab fiqih[1482] bersepakat bahwa perempuan sebelum disetubuhi suaminya mempunyai hak menolak suami untuk menyetubuhi atau berpindah ke rumah pengantin, sampai suami memberinya semua mahar yang harus dibayarkan segera. Dia juga mempunyai hak menahan dirinya dari suaminya, dan menahan dirinya dari suaminya untuk menikmatinya, bahkan meskipun setelah dia disetubuhi atau suaminya sudah berduaan dengannya atau sudah pindah ke rumah suami. Ini pendapat Abu Hanifah.

Adapun dua murid Abu Hanifah dan para fuqaha yang lain memutuskan, bahwa istri tidak boleh menahan dirinya setelah dia disetubuhi, sampai dia menerima mahar yang harus dibayarkan segera. Sebab, kerelaannya untuk disetubuhi menggugurkan haknya untuk menuntut mahar. Jika dia menolak, maka dia telah berbuat nusyuz (pembangkangan) dan haknya dalam nafkah menjadi gugur.

6) Kapan Ketiadaan Pelaksanaan Akad Boleh atau Apa Syarat-Syarat Dorongan untuk Tidak Melaksanakan Akad

Dorongan untuk tidak melaksanakan akad ada dua syarat:[1483]

a. Hendaklah akad itu mempunyai konsekuensi hukum (mengikat) pada kedua belah pihak, artinya akad timbal balik. Akad macam ini mungkin ada suatu pegangan untuk tidak melaksanakan akad atau memegang hak dalam menahan hal yang jauh lebih luas daripada mendorong untuk tidak melaksanakan akad. Contoh-contohnya adalah bahwa orang yang menemukan barang hilang mempunyai hak menahan barang tersebut pada dirinya, sesuai dengan apa yang dibelanjakan untuk barang tersebut. Orang yang meng-*ghasab* mempunyai hak menahan barang yang di-*ghasab* sampai dia mendapatkan secara penuh bangunan atau tanaman yang berlebih. Orang yang mempunyai hak milik bersama atau orang yang mempunyai hak tinggal di atas—jika bangunan roboh—mempunyai hak untuk menahan sekutunya atau pemilik hak bagian bawah yang menolak mengembalikan bangunan untuk pemanfaatan bangunan itu sampai dia membayar biaya yang menjadi bagiannya.[1484]

1480 *Mughnil Muhtaaj* II/234; *al-Muhadzdzab* I/399; *al-Mughnii* V/406; *Ghaayatul Muntahaa* II/116.

1481 *Al-Majallah* (pasal 1491), *Mursyidul Hairaan* (pasal 937).

1482 *Al-Badaa'i'* II/288-289; *asy-Syarhul Kabiir* karya ad-Dardir II/297 dan seterusnya; *asy-Syarhush Shaghiir* II/434; *al-Qawaaniin al-Fiqhiyyah*, hlm. 434; *Mughnil Muhtaaj* III/222 dan seterusnya; *Kasyaaful Qina'* V/181-183.

1483 *Mashaadirul Haqq* karya as-Sanhuri VI/241.

1484 *Tabyiinul Haqaa'iq* III/306, 308 dan seterusnya, V/ 231; *al-Majallah* (pasal 1216).

b. Hendaklah komitmen yang ditahan atau dicegah dari pihak lain adalah komitmen yang pelaksanaannya terlambat dari pelaksanaan komitmen yang seimbang. Maka, penjual mempunyai hak untuk menahan barang yang ada padanya sampai dia mendapatkan secara penuh uang, bukan sebaliknya, sebagaimana telah dijelaskan. Orang yang menyewakan mempunyai hak menahan barang yang disewakan sampai terpenuhinya uang sewa, jika uang sewa itu harus dibayarkan segera.

7) Akibat Fasakh (Konsekuensi Hukum Fasakh)

Akibat-akibat fasakh ada dalam dua hal, yakni berakhirnya akad, berlangsung di masa lalu dan masa mendatang.

a) Berakhirnya Akad Karena Fasakh

Akad berakhir karena fasakh. Dia mempunyai akibat pada apa yang terjadi pada dua belah pihak yang berakad dan orang selain mereka.

Pertama, akibat fasakh pada kedua belah pihak yang berakad. Akad menjadi eksis sampai terjadi fasakh dan menyebabkan semua akibat-akibatnya. Oleh karena itu, kepemilikan barang menjadi beralih kepada pembeli. Dua belah pihak boleh memberikan izin akad secara sharih sebelum fasakh atau implisit. Hak fasakh hanya terbatas pada risiko dua orang yang berakad, bukan pihak lain yang berakad.

Jika akad difasakh, maka akad tersebut menjadi terlepas dan dianggap seakan-akan tidak terjadi kaitannya dengan kedua belah pihak harus mengembalikan semuanya kepada keadaannya semula sebelum akad. Dua orang yang berakad dikembalikan pada keadaan mereka sebelum terjadi transaksi. Jika hal itu mustahil, maka boleh menghukumi dengan ganti rugi, baik fasakh tersebut melalui keputusan hakim, keputusan kesepakatan, atau keputusan syara'.

Kedua, akibat fasakh kaitannya dengan orang lain. Akad dengan pemfasakhan kaitannya dengan selain dua orang yang berakad menjadi seperti tidak pernah terjadi. Hanya saja, tindakan terhadap barang orang lain dari pihak pembeli seperti jual beli, hibah, atau shuluh menghalangi hak fasakh. Artinya, membersihkan barang yang dijual dari hak fasakh. Maka, pembeli pertama tidak mungkin memfasakh jual beli antara dirinya dengan penjualnya. Sebab, dia telah terkait dengan barang yang dijual suatu hak pemilik baru, yang dikeluarkan oleh pembeli itu sendiri[1485].

Demikian juga iqalah yang notabene ungkapan pemfasakhan akad yang ada akibat-akibatnya, kaitannya dengan dua orang yang berakad dan orang lain, sebagaimana telah dijelaskan pada pendapat Abu Hanifah dan Zufar, termasuk fasakh pada hak orang-orang yang berakad dan bukan kesepakatan baru. Kepemilikan barang tidak berpindah lagi pada penjual, tetapi barang tersebut dianggap seakan-akan selamanya tidak keluar dari kepemilikan penjual.[1486]

Demikian juga Syafi'iyyah dan Hanabilah berkata, bahwa iqalah adalah fasakh seperti mengembalikan barang karena aib.[1487] Adapun Malikiyyah dan Zahiriyyah, mereka berpendapat bahwa iqalah adalah kesepakatan atau jual beli baru. Karena, iqalah terjadi dengan kerelaan baru antara dua orang yang berakad. Maka, hal-hal yang boleh dalam jual beli, boleh dalam iqalah. Hal-hal yang haram dalam jual beli haram dalam iqalah.[1488]

1485 *'Aqdul Bai'* karya Mushtafa az-Zarqa', hlm. 111.

1486 *Al-Badaa'i'* V/306; *Fathul Qadiir* V/247; *ad-Durrul Mukhtaar wa Raduul Muhtaar* IV/154.

1487 *Mughnil Muhtaaj* II/96; *al-Mughnii* IV/121; *Ghaayatul Muntahaa* II/52; *al-Qawaa'id* karya Ibnu Rajab, hlm. 379-381.

1488 *Al-Qawaaniin al-Fiqhiyyah*, hlm. 272; *al-Muhallaa* IX/7; *asy-Syarhush Shaghiir* II/210.

Adapun akibat iqalah kaitannya dengan orang lain, yakni pihak ketiga selain dua orang yang berakad, ia bukan fasakh tapi jual beli baru menurut pendapat Abu Hanifah, Abu Yusuf, Malikiyyah, dan Zahiriyyah. Sebab, iqalah dalam realitanya adalah transaksi baru. Masing-masing dari dua orang yang berakad mengambil modalnya dengan sebuah ganti.

Berdasarkan hal itu, maka kepemilikan kaitannya dengan orang lain dianggap berpindah dari yang baru kepada penjual dengan iqalah. Orang yang membeli rumah sementara rumah itu ada rekanannya, dia tidak menuntut syuf'ah setelah dia tahu ada akad jual beli, kemudian dua orang yang berakad jual beli tersebut melakukan iqalah, maka syafi' (rekanannya) itu mempunyai hak menuntut syuf'ah kedua. Sebab, iqalah adalah akad baru pada dirinya.

Zufar, Muhammad, Syafi'iyyah, dan sebagian besar Hanabilah berpendapat bahwa iqalah kaitannya dengan orang lain adalah fasakh sebagaimana kepada dua orang yang berakad. Sebab, iqalah adalah penghilangan, juga karena barang yang dijual kembali kepada penjual dengan lafal yang mana jual beli tidak terjadi dengan lafal tersebut. Maka, kesepakatan itu adalah fasakh seperti mengembalikan barang karena aib.

b) Akibat Fasakh pada Masa Lalu (Akibat yang Didokumentasi dan Terbatas) dan Masa Mendatang

Fasakh mempunyai akibat yang didokumentasi. Artinya, akibat surut yang ditarik ke masa lalu dalam akad-akad langsung seperti jual beli dan transaksi tidak kontan. Oleh karena itu, harus dicabut komitmen-komitmen yang sudah dilaksanakan. Fasakh jual beli mengharuskan pengembalian barang dan uang. Demikian juga terfasakhnya akad karena rusaknya barang sebelum penerimaan menyebabkan kembalinya barang yang diterima. Sebab, komitmen di dalamnya menjadi tidak punya alasan. Berdasarkan hal itu, tidak mungkin menuntut syuf'ah ketika fasakh.

Akibat surut terbatas pada dua orang yang berakad dan ahli waris mereka. Ini menurut mayoritas ulama selain Hanafiyyah yang berpendapat bolehnya perpindahan khiyar karena warisan. Adapun selain dua orang yang berakad, jika memperoleh hak barang yang dijual, maka tidak terpengaruh dengan terjadinya fasakh yang berlaku surut ke belakang. Namun, fasakh terhalang dan mengharuskan dua orang yang berakad untuk bertransaksi demi menolak bahaya/kerugian dari orang lain.[1489]

Adapun akad-akad yang terus berlangsung atau akad-akad temporer yang pelaksanaannya berlangsung bersamaan dengan zaman seperti akad sewa atau syirkah, maka fasakh di sini terbatas. Artinya, tidak ada akibat ke belakang. Tetapi, hanya berlaku ke depan saja. Apa yang sudah lewat tetap ada pada hukum akad itu. Fasakh atau infisakh memutus akibat akad-akad ini kaitannya dengan masa depan. Apa yang telah terjadi tetap ada pada hukum akad. Demikian juga, terlepasnya wakalah karena pemecatan tidak membatalkan tindakan-tindakan orang yang diberi perwakilan di masa lalu.[1490]

Demikian juga iqalah mempunyai akibat surut, sebagaimana fasakh dengan syarat adanya objek akad ketika iqalah, kesamaan zaman, kesesuaian ijab dan qabul. Artinya, kerelaan dua orang yang melakukan iqalah dan kesesuaian dua kehendak. Hal ini karena iqalah adalah penghilangan akad, sementara barang yang dijual adalah objeknya. Jika barang itu rusak semuanya waktu iqalah, maka iqalah tidak sah. Jika rusak sebagian, maka

1489 *An-Nazhariyyah al-'Ammah lil Faskh* karya Dr. adz-Dzannun, hlm. 363.

1490 *Al-Madkhal al-Fiqhi al-'Aam* karya Ustadz az-Zarqa, pasal 304.

iqalah tidak sah pada sejumlah yang rusak itu. Alasannya, karena iqalah menurut mayoritas ulama adalah fasakh akad. Akad terjadi karena kerelaan dua orang yang berakad. Demikian juga pemfasakah akad. Adapun adanya harga waktu iqalah, bukanlah merupakan syarat.[1491]

Demikianlah. As-Suyuthi telah membahas akibat fasakh kaitannya dengan masa lalu dengan judul, "Apakah fasakh menghilangkan akad semenjak asal atau pada waktu akad saja?" Dia mengulas:

1. Fasakh jual beli karena khiyar majlis atau syarat: pendapat yang paling shahih adalah semenjak fasakh.
2. Fasakh karena khiyar aib dan tashriyah (mengikat ambing susu kambing demi terkumpulnya susu): pendapat yang paling shahih adalah semenjak fasakh.
3. Rusaknya barang yang dijual sebelum diterima: pendapat yang paling shahih bahwa infisakh semenjak rusak.
4. Fasakh karena perbedaan antara penjual dan pembeli. Pendapat yang paling shahih adalah semenjak fasakh.
5. Salam. Fasakh kembali kepada modal.
6. Fasakh karena bangkrut: semenjak fasakh.
7. Mencabut hibah: semenjak pencabutan itu secara pasti.
8. Fasakh nikah karena salah satu aib: pendapat yang paling shahih adalah semenjak fasakh.
9. Iqalah, menurut pendapat bahwa iqalah adalah fasakh, pendapat yang paling shahih adalah semenjak fasakh.[1492]

Perlu dicatat bahwa kebanyakan kondisi-kondisi fasakh menurut pendapat Syafi'iyyah tidak mempunyai akibat surut.

Ibnu Rajab al-Hanbali secara berbeda dalam fasakh karena aib yang disandarkan pada sesuatu yang dikaitkan dengan akad menyebutkan, apakah fasakh menghilangkan akad sejak awal atau pada waktu fasakh? [1493]

Malikiyyah berpendapat bahwa fasakh jual beli karena aib—adakalanya dengan keputusan hakim atau kerelaan dua orang yang bertransaksi—adalah penghilangan akad semenjak fasakh. Fasakh tidak mempunyai akibat ke belakang. Maka, hasil dari barang yang dikembalikan karena aib adalah untuk pembeli semenjak akad jual beli dan pembeli menerimanya. Syuf'ah terbukti untuk sekutu pada barang yang mana iqalah terjadi.[1494]

3. SUPLEMEN

a. Apa yang Diambil oleh Undang-Undang Sipil Modern dari Fiqih Islami

Sebuah umat tidak akan nyaman di tempatnya dan menikmati keagungannya tanpa kemandirian yang sempurna baik secara materi dan non-materi yang tidak ada pengaruh di dalamnya suatu dependensi pemikiran, kebudayaan, dan undang-undang pada negara mana pun.

Kemandirian bangsa tidak sempurna, tidak akan terealisasi atau jati diri negara yang mutlak tidak bisa tumbuh, tidak pula bisa menapaki langkah-langkah bangunannya menuju kemajuan dan masa depan yang cemerlang, sembari mengoyak belenggu-belenggu keterbelakangan kecuali dengan membebaskan diri dari semua bekas-bekas penjajahan dan peninggalan-peninggalannya yang jauh jangkauannya. Di antara tugas pemerintahan yang mandiri secara kebangsaan yang paling utama untuk merealisasi tujuan itu adalah penopangan perundang-undangan di berbagai macamnya pada peninggalan nasional yang

1491 *Al-Badaa'i'* V/308 dan seterusnya; *Fathul Qadiir* V/250 dan seterusnya; *ad-Durrul Mukhtaar* IV/157.
1492 *Al-Asybaah wan Nazhaa'ir*, hlm. 317.
1493 *Al-Qawaa'id*, hlm. 116.
1494 *Asy-Syarhush Shaghiir* II/186, 210.

muncul dari lingkungan yang komunikatif, dengan harapan anak-anak negeri, tujuan-tujuan, dan aqidah mereka.

Seorang faqih besar Dr. Abdurrazzaq as-Sanhuri, pembuat undang-undang sipil Mesir dan negara-negara Arab, mengakui bahwa fiqih dan pengadilan Mesir adalah tamu pengadilan Prancis. Namun, sudah tiba saatnya tamu kembali ke rumahnya, menuntut kembalinya fiqih dan menjadikan fiqih Mesir yang murni, di mana kita bisa melihat di dalamnya karakter nasionalisme kita, kita rasakan pengaruh rasionalitas kita. Fiqih kita sampai sekarang masih dijajah oleh asing. Penjajah di sini adalah Prancis. Itu adalah penjajahan yang tidak lebih ringan tekanannya, tidak pula lebih kecil deritanya daripada penjajahan yang lain.

Oleh karena itu, impian dari impian yang paling mahal nan luas dan yang paling agung menurut kita adalah terbitnya undang-undang sipil dan non-sipil yang semuanya diambil dari hukum-hukum syariah Islamiyah. Dr. as-Sanhuri[1495] mengatakan, "Adapun menciptakan syariah Islamiyah adalah dasar pertama yang menjadi dasar pembuatan undang-undang sipil kita masih menjadi impian, impian yang paling agung yang masih membuat dada berdebar, perasaan yang berkumpul. Namun sebelum impian ini menjadi kenyataan yang riil, hendaklah ada kebangkitan ilmu yang kuat untuk mengkaji syariat Islam dalam sinaran hukum perbandingan. Adalah aksiomatis bahwa pernyataan syariat Islam yang mempunyai sumber Ilahiyyah yang mandiri masih merupakan syariat yang hidup, bisa diterapkan di setiap zaman dan tempat. Hal itu ditegaskan oleh para ahli hukum di Barat dan di Timur, juga dekan-dekan fakultas hukum di negara-negara Arab dan asing, muktamar-muktamar hukum perbandingan, serta para pengacara internasional pada masa modern ini.[1496]

Dr. as-Sanhuri mengatakan,[1497] "Saya tidak ingin hanya terbatas menyebut kesaksian ahli hukum yang sadar dari cendekiawan Barat seperti ahli hukum Jerman Kohler, Profesor Itali Delvecchio, dekan berkebangsaan Amerika Wegmoore, dan banyak lagi lainnya menyaksikan adanya elastisitas dan kebisaan untuk berkembang yang terkumpul pada syariat Islam. Mereka meletakkanya ada di samping hukum Romawi, dan hukum Inggris—salah satu tiga undang-undang dasar yang berjaya dan masih menguasai dunia. Professor Lambert, ahli hukum Prancis yang terkenal, telah mensinyalir dalam Muktamar Internasional Hukum Perbandingan yang dilaksanakan di kota Den Haag pada tahun 1932 suatu penghargaan yang besar terhadap syariat Islam yang mulai berjaya di kalangan para ahli hukum Eropa dan Amerika di masa sekarang.

Namun, saya akan kembali pada syariat itu sendiri untuk membuktikan kebenaran yang saya nyatakan. Dalam syariat ada unsur-unsur yang kalau saja ditangani oleh orang yang berwenang merancang, kemudian dia merancang dengan bagus, maka bisa diciptakan teori-teori dan prinsip-prinsip yang tidak kalah unggul dan komperehensif, dan berkesesuaian dengan perkembangan daripada teori hukum paling krusial yang sekarang ini kita terima dari hukum Barat modern.

Saya akan memberikan empat contoh yang mesti saya ringkas karena sempitnya tempat. Setiap orang yang membaca hukum

---

1495 Lihat kitabnya, *al-Wasith fi Syarhil Qanuun al-Madani al-Jadid*, catatan pinggir hlm. 48.

1496 Lihat keputusan Muktamar Qanun perbandingan di Denhaag tahun 1938, Muktamar Pengacara Internasional di Denhaag tahun 1948, Rekomendasi symposium para dekan fakultas hukum, qanun dan syariah universitas-universitas Arab di Universitas Beirut pada tahun 1973, Universitas Baghdad tahun 1974, rekomendasi-rekomendasi symposium perundang-undangan hukum Islam di kota putih, Libiya tahun 1972, rekomendasi-rekomendasi Muktamar fiqih Islam di Riyadh tahun 1976.

1497 Artikel DR. As-Sanhuri dalam majalah persatuan para pengacara di Damaskus tahun pertama edisi ketujuh, hlm. 506

Barat mengetahui bahwa teori paling modern di abad dua puluh adalah teori kesewenang-wenangan dalam penggunaan kebenaran, teori situasi yang muncul tiba-tiba, teori tanggung jawab dan tanggung jawab tidak adanya diskriminasi. Masing-masing dari empat teori ini adalah dasar syariat Islam yang tidak memerlukan kecuali pembentukan dan pembangunan supaya berdiri pada tiang-tiang yang kuat, serasi dengan teori-teori hukum modern.

Seruan pengakuan kebenaran ini telah membuat gema pada diri para pencipta hukum Arab, tapi belum juga diterima, dengan kondisi membiarkan sumber-sumber fiqih Islam kita sembari mengambil hukum penerjemah secara harfiah terhadap hukum sipil Prancis.

Gema yang kuat ini telah berbuah dalam pemikiran-pemikiran para praktisi hukum. Maka, muncullah di dunia Arab dua hukum sipil yang diambil dari fiqih Islam. Yakni, hukum sipil Irak tahun 1951 dan hukum sipil Yordan tahun 1976. Di Libiya, muncul revolusi pembatalan secara sharih dan langsung semua pasal hukum sipil yang bertentangan dengan syariat, dimulai dengan pembuatan hukum baru yang diambil dari fiqih Islam, sebagaimana di Mesir dimulai pembuatan proyek-proyek hukum sipil dan hukuman yang diambil dari hukum-hukum syariat Islam, tanpa berkomitmen pada madzhab fiqih tertentu. Tetapi, mengambil kumpulan hukum-hukum madzhab Islam—sunni dan syiah—yang sesuai dengan kondisi zaman. Panitia-panitia yang diambil dari keputusan-keputusan kementerian keadilan Arab mulai mambuat hukum sipil, juga hukuman yang diambil dari syariat Islam semenjak tahun 1980. Demikian juga hukum yang disatukan tentang ahwal syakhsyiyah. Hasil dari proyek-proyek hukum yang tiga ini sudah terlihat.

Mengenai sebab-sebab yang memunculkan data hukum sipil Iraq yang terdiri atas 1383 pasal adalah hal-hal berikut: sesungguhnya kaidah-kaidah hukum sipil Irak mengambil dari sumber-sumber yang berlainan. Sebagian dari fiqih Islam secara langsung, sebagian dari fiqih Islam yang dibuat hukum di majalah, sebagian yang lain adalah peninggalan dari hukum-hukum Usmani yang kuno. Hukum-hukum ini dengan peranannya telah memunculkan hukum-hukumnya secara khusus dari hukum Prancis dan adat setempat.

Sebagian besar dari hukum-hukum qanun Irak mengeksploitasi fiqih Islam dalam berbagai madzhabnya yang berbeda-beda tanpa pembatasan madzhab tertentu. Proyek qanun ini mampu menemukan—tanpa susah payah—materi yang subur dalam fiqih Islam yang dibentuk dari situ sejumlah akad yang juga diberi nama, baik akad tersebut terjadi atas kepemilikan seperti jual beli, hibah, syirkah, dan qardh, atau terjadi pada manfaat seperti sewa-menyewa dan pinjam meminjam, atau terjadi pada pekerjaan seperti muqawalah, akad kerja, wakalah, dan wadi'ah (titipan).

Tersebut dalam pernyataan *press release* yang mengumumkan proyek qanun sipil Yordan tahun 1976 M yang terdiri atas 1449 pasal, hal-hal sebagai berikut.

Panitia pembuat qanun ini mendasarkan pada sumber-sumber dan referensi berikut ini:

1. Majalah hukum keadilan dan fiqih Islam di semua madzhabnya.
2. Undang-undang dan qanun Yordania yang dipraktikkan.
3. Proyek qanun sipil yang ada sekarang ini di majelis rakyat.
4. Semua undang-undang dan qanun modern dan yang diambil dari fiqih Islam.

Proyek ini menangani hukum-hukum muamalah yang diambil dari fiqih Islam dengan hukum-hukum luas yang terbuka pada kehidupan dan kaidah-kaidah yang selalu berkembang dengan tuntutan-tuntutan

zaman, dan yang sesuai dengan masa depan dan perubahan zaman. Ini adalah proyek awal yang ditunggu oleh orang-orang Arab dan umat Islam dengan penuh kesabaran. Proyek ini merealisasi keinginan yang selama ini diimpikan oleh para tokoh pengadilan dan hukum, di antaranya yang paling menonjol adalah al-Marhum Dr. Abdurrazzaq as-Sanhuri.

Proyek ini terjadi pada sekitar 1450 pasal. Masing-masing pasal mendasarkan pada sumber-sumbernya dan bandingan-bandingannya dalam hukum-hukum kontemporer dan sumber fiqih, dalam catatan-catatan penjelasan yang ada pada sekitar 1500 halaman. Yaitu, penjelasan-penjelasan yang cukup untuk setiap pasal dan revolusi qanun bagi para hakim kita dan tokoh-tokoh qanun.

Di antara yang pasti dari proyek ini adalah bahwa setiap teks undang-undang atau pasal qanun sebaiknya hidup dalam lingkungan di mana undang-undang atau qanun itu diterapkan, juga negara di mana undang-undang dan qanun itu dilaksanakan, apa pun sumbernya. Namun, perlu dicatat bahwa qanun Yordan, demikian juga Kuwait tidak membolehkan bunga riba, berbeda dengan qanun Irak yang membolehkan kesepakatan bunga sebesar 7%.

b. Sejauh Mana Berpegang pada Syariat dalam Dua Qanun Mesir dan Syria

Qanun sipil Syria yang terbit pada tahun 1949 M, aslinya adalah qanun Mesir yang muncul tahun 1948, masih berdasarkan qanun sipil Prancis. Hanya saja, keduanya menjadikan fiqih Islam (Pasal 1/2) sebagai sumber resmi qanun yang ada pada tingkat kedua, setelah teks-teks qanun dalam qanun Syria kita (semisal dengan itu qanun Aljazair yang terbit pada tahun 1975) dan ada pada tingkat ketiga setelah teks-teks qanun dan adat kebiasaan dalam qanun Mesir.

Menurut pertimbangan saya, apresiasi fiqih Islam sebagai sumber resmi cadangan dalam dua qanun tersebut tidak mempunyai manfaat praktis yang besar. Sebab, hakim tidak merujuknya kecuali jika mustahil baginya untuk sampai pada menghukumi secara qanun dari teks-teks undang-undang. Ini adalah kemungkinan yang langka. Namun, tidak diragukan ada tambahan besar mengenai pentingnya syariat Islam, dan menjadikan studi praktis tentang syariat Islam tersebut dalam sinaran qanun perbandingan adalah hal yang mendesak, bukan dari sisi teoretis fiqih saja, tapi juga dari sisi praktis aplikatif.

Masing-masing dari ahli hukum dan hakim, sekarang tertuntut untuk menyempurnakan hukum-hukum qanun sipil, pada masalah-masalah yang tidak tersebut teksnya dengan merujuk pada hukum-hukum fiqih Islam. [1498]

Namun, yang bermanfaat adalah mengenai hukum-hukum yang diambil oleh qanun sipil Syria (asalnya Mesir) dari fiqih Islam. Sebagian dari hukum-hukum ini adalah prinsip-prinsip umum, sebagian lagi masalah-masalah perincian.[1499]

c. Beberapa Prinsip dan Teori Umum yang Diambil dari Fiqih Islam

1. Objektif.
2. Kepantasan, tanggung jawab (jaminan) tidak adanya diskriminatif.
3. Teorikesewenang-wenangan(penyalahgunaan) penggunaan kebenaran.
4. Teori kondisi yang muncul tiba-tiba.
5. Peralihan utang.
6. Tidak ada tirkah kecuali setelah pembayaran utang.

1498 *Al-Wasith* karya as-Sanhuri, hlm. 48.
1499 *Al-Wasith* karya as-Sanhuri, hlm. 46, 47.

d. Beberapa Hukum Rincian yang Diambil dari Fiqih Islam

1. Dalam akad jual beli (hukum-hukum majelis akad, jual beli dengan sifat, tanggung jawab kerusakan dalam jual beli, teori tanggung jawab, hak menahan, tipuan dalam jual beli, orang yang belum punya wewenang, menanggung aib yang samar, tanggungan penawaran dan keberhakan).
2. Dalam akad sewa-menyewa (sewa-menyewa tanah pertanian, menanam pohon pada barang yang disewakan, kerusakan tanaman pada barang yang disewakan, muzara'ah, habisnya sewa-menyewa karena matinya orang yang menyewa dan pemfasakhannya karena alasan, sewa-menyewa wakaf).
3. Hak-hak bersama (hak tinggal di atas, tinggal di bawah, dinding bersama).
4. Hukum-hukum akad hibah—bentuk dan tujuan (pembentukan akad, objek akad, mencabut hibah).
5. Perbuatan orang yang sakit keras.
6. Beberapa hukum (taqadum [kadaluwarsa], pembebasan utang karena kehendak orang yang berpiutang saja).

e. Penjelasan Prinsip Paling Penting, Teori-Teori yang Diambil dari Fiqih Islam

1) Objektif

Qanun Mesir dan Syria mengambil objektivitas yang menyusup pada banyak teks.[1500] Ini adalah aliran fiqih Islam dan qanun Jerman yang lebih diprioritaskan daripada aliran egoisme yang merupakan karakter qanun Latin. Fiqih Islam dijadikan rujukannya dalam pengunggulan masalah. Maka, diambillah kehendak yang tampak dan dengan objektif juga. Namun, dengan ukuran yang berlainan. Sebab, ia lebih kecil daripada mengambil kehendak yang tampak, lebih besar daripada mengambil objektivisme, sampai pada batas ketika dalam sebagian masalah diambil standar-standar pribadi bukanlah pribadi murni, tapi dibuat batasan-batasan objektif untuk menambahkan sedikit kestabilan dan ketetapan.

Di antara contoh-contoh standar objektif adalah perhatian orang biasa artinya orang umum, diminta untuk berusaha sungguh-sungguh menjaga harta orang lain seperti titipan, sebagaimana dia berusaha sungguh-sungguh dalam menjaga harta pribadinya.

Lihatlah qanun sipil Syria (pasal-pasal 212/1 mengenai komitmen kerja, 489/2 mengenai akibat-akibat hukum syirkah, 551/1 mengenai penggunaan barang yang disewa, 607/1 komitmen orang yang meminjam, 651 /1 komitmen pekerja, 670/2 komitmen orang yang mewakili, 686 komitmen orang yang dititipi, 700/1 komitmen penjaga, 193/1 komitmen orang yang tidak punya wewenang transaksi (al-Fudhuli), 130/1 pembatalan akad karena tipuan, 147 perpindahan komitmen menjadi tidak menepati janji, 179 tanggung jawab penjaga barang-barang, 222 penggantian kerugian, 415/1 komitmen penjual untuk menanggung aib yang tidak kentara, 580/1 ekploitasi penyewa terhadap tanah-tanah pertanian).

Standar yang objektif ini ditetapkan dalam fiqih Islam pada kondisi-kondisi di atas. Para ahli hukum kita menetapkan, bahwasanya wajib bagi orang yang diberi amanat untuk menjaga amanat, sebagaimana dia menjaga hartanya sesuai dengan yang berlaku pada adat kebiasaan orang dalam menjaga harta mereka.[1501]

Adapun fiqih Islam, menetapkan tanggung jawab anak kecil yang belum mumayyiz, dan orang gila secara mutlak terhadap kerusakan-

1500 *Al-Wasith* karya as-Sanhuri, hlm. 47, 93, 96.

1501 *Bidaayatul Mujtahid* II/307, lihat kitab kami *Nazhariyyah adh-Dhamaan*, hlm. 177-183.

kerusakan. Hanafiyyah mengatakan bahwa anak kecil yang notabene perbuatan pengelolaannya terhadap harta ditahan (tidak diperbolehkan), tetap dimintai pertanggungjawaban perbuatannya. Dia harus menanggung harta yang dirusakkan.[1502] Kalau anak kecil umur sehari berbalik menjatuhi botol kemudian botol itu pecah, maka dia harus menanggung.[1503] Malikiyyah berkata bahwa penilaian harga barang-barang yang rusak tidak berbeda karena perbedaan manusia, tapi hanya karena perbedaan negara dan zaman.[1504]

Al-Majallah mengenai hal itu menyatakan sebagai berikut, "....anak kecil harus menanggung jika dia merusak harta orang lain. Meskipun dia belum tamyiz" (pasal 960), "... Jika anak kecil merusak harta orang lain, maka dia harus menanggung dari hartanya. Jika dia tidak mempunyai uang, maka ditunggu sampai dia mampu. Walinya tidak berkewajiban menanggungnya." (pasal 916, pasal 912).

Namun, anak kecil yang belum tamyiz tidak dikenakan tanggung jawab pidana mengenai peristiwa-peristiwa pembunuhan. Qishash tidak dilaksanakan kepadanya. Tetapi, hanya terbatas pada ta'zir penahanan, atau mempermalukan dan sebagainya.

2) Hukum-Hukum Kepantasan dan Tanggung Jawab Orang yang Belum Tamyiz

Hukum-hukum kepantasan (pasal-pasal 46-50, 109-129) diambil dari fiqih Islam,[1505] baik yang berkaitan dengan kepantasan kepemilikan barang atau kelangsungan perbuatan-perbuatan dan akad-akad, adanya kebutuhan—kadang-kadang—kepada wakil orang lain, menghukumi batalnya perbuatan karena tidak adanya kepantasan. Hanya saja, qanun dalam kasus adanya salah satu aib kerelaan seperti paksaan, pengelabuan, kesalahan, menjadikan akad menerima pembatalan. Artinya, akad tetap eksis dan ada. Namun, ia terkena pembatalan melalui hakim berdasarkan permintaan pemilik kepentingan dalam menjaga hak pribadinya. Adapun dalam fiqih, akad tersebut dinamakan tidak mempunyai konsekuensi hukum (tidak mengikat). Artinya, boleh difasakh oleh pemilik hak dengan kehendak murninya tanpa pengadilan, kecuali pada kondisi adanya pengelabuan yang mengandung penyamaran aib (khiyar aib), maka memerlukan pengadilan untuk memperkirakan adanya aib. Akad yang beraib tersebut kadang-kadang dinamakan dengan aib (sebagaimana dalam kondisi paksaan) tidak bisa berlangsung atau tergantung izin, sebagaimana dalam kondisi orang yang berakad melampaui batas-batas perwakilan yang dikenal. Hanya saja, akad yang tertahan tidak menyebabkan pengaruh apa pun. Akad yang menerima pembatalan adalah akad sah yang menyebabkan akibat-akibat hukum.

Demikian juga qanun sipil mengambil prinsip adanya tanggung jawab anak yang belum tamyiz akan perbuatan-perbuatan yang tidak disyariatkan yang menyebabkan bahaya bagi orang lain, sejalan dengan prinsip-prinsip syariah Islam yang mengharuskan penggantian risiko yang ada dengan menganggapnya sebagai realita materiil, meskipun unsur kesalahan (ketidaksengajaan) itu tidak memenuhi salah satu rukun tanggung jawab sipil akan tindak kecerobohan. Inilah yang ditetapkan oleh teori tanggung jawab yang tidak menjadikan tanggung jawab berdasarkan pemikiran salah. Tetapi, cukup dengan menjaga prinsip denda tergantung manfaat. Qanun sipil Syria menyatakan hal itu dalam pasal (165/2), "...

1502 *Al-Asybaah wan Nazhaa'ir* karya Ibnu Nujaim II/78; *Durarul Hukkam* II/273.
1503 *Majma'udh-Dhamaanaat*, hlm. 146, 153, 161, 165; *Jami'ul Fushulain* II/113, 124; *al-Asybaah wan Nazhaa'ir* Ibnu Nujaim II/99.
1504 *Al-Furuuq* karya al-Qarafi IV/31.
1505 *Nazhariyyah al-'Aqd* karya as-Sanhuri I/322 dan seterusnya.

meskipun demikian, jika terjadi kerugian yang datang dari seseorang yang tidak tamyiz, tidak juga ada orang yang bertanggung jawab kepadanya, atau kesulitan memperoleh kompensasi dari orang yang dimintai tanggung jawab, maka boleh bagi hakim untuk mewajibkan orang yang melakukan kerugian memberi ganti rugi yang adil, sembari menjaga titik persengketaan." Artinya, tanggung jawab kepada orang yang belum tamyiz, secara istimewa itu disyaratkan, tanggung jawab yang diperingan. Artinya, pada batas-batas kompensasi yang adil.[1506]

Berdasarkan hal itu, maka wali orang yang belum layak bertransaki secara umum dimintai pertanggungjawaban akan perbuatan orang yang belum layak bertransaksi atau orang gila berdasarkan kesalahan yang diperkiraan atau kecerobohan dalam penjagaan (lihat pasal 174).

Saya akan menjelaskan secara global prinsip-prinsip, teori-teori, dan hukum-hukum perincian yang diambil dari fiqih Islam, sembari meninggalkan penjelasan ahli-ahli hukum qanun sipil yang biasanya mendasarkan hukum-hukum, dan objek pengambilan pembuat hukum pada hukum-hukum tersebut.

3) Teori Kesewenang-wenangan dalam Penggunaan Hak

Hak kepemilikan bukanlah hak mutlak. Hak tersebut dibatasi kondisi tidak adanya kerugian pada orang lain. Jika penggunaan hak mengakibatkan kerugian pada orang lain, sebagai akibat jeleknya penggunaan hak ini, maka orang yang menyebabkan kerugian dimintai pertanggungjawaban.

Qanun sipil Syria menyatakan prinsip ini pada dua pasal (5 dan 6), "Barangsiapa menggunakan haknya dengan penggunaan yang legal, maka dia tidak akan dimintai pertanggungjawaban terhadap kerugian yang muncul dari penggunaan itu." (pasal 5).

Penggunaan hak yang tidak legal adalah pada keadaan-keadaan berikut ini:

a. Jika dia hanya bermaksud merugikan orang lain.
b. Jika kepentingan yang ingin direalisasikannya itu kurang penting, di mana sama sekali tidak sesuai dengan kerugian yang menimpa orang lain.
c. Jika kepentingan-kepentingan yang ingin direalisasikan itu tidak legal (pasal 6), sementara pembuat hukum—menurut terbentuknya teks yang ada mengenai teori ini—berusaha keras untuk mengambilpelajaran dari kaidah-kaidah yang telah eksis dalam fiqih Islam,[1507] di antaranya, "Perbuatan seseorang yang murni haknya hanya sah jika tidak membuat bahaya orang lain," maka kaidah ini adalah dasar yang jelas mengenai teori larangan kesewenang-wenangan dalam penggunaan hak. Yaitu, kaidah yang disusun untuk hak-hak tetangga.[1508]

Adapun teks pasal (5) diambil dari prinsip yang ditetapkan dalam syariat yang diungkapkan dalam kaidah fiqih kulliyah (umum) yang mengatakan, "Kebolehan secara syar'i menafikan tanggungan." Artinya pekerjaan yang mubah menurut syara' tidak menyebabkan tanggungan atau kompensasi kerugian yang kadang-kadang terjadi.

Adapun teks pasal (6) diambil—secara prinsip—dari hadits Nabi Muhammad saw. di atas.

1506 *Al-Wasith* karya as-Sanhuri, hlm. 63; *an-Nazhariyyah al-'Ammah lil Iltizam* karya Dr. Wahid Suwar II/70.

1507 *Al-Wasith* karya as-Sanhuri I/836; *an-Nazhariyyah al-'Ammah lil Iltizam* karya Dr. Sawwar, hlm. 96; *al-Huquq al-Ainiyyah al-Ashliyyah* karya Dr. Suwwar, hlm. 311.

1508 Lihat penerapan-penerapan kaidah dalam *Nazhariyyah ad-Dhaman* karya pengarang kitab ini, hlm. 207.

لاَ ضَرَرَ وَلاَ ضِرَارَ فِي الإِسْلاَمِ

"Tidak ada perbuatan yang merugikan diri sendiri, tidak pula yang merugikan orang lain dalam Islam"

Yang menghendaki pencegahan kerugian pada dua keadaan:

Pertama, penggunaan kebenaran dengan tujuan merugikan orang lain.

Kedua, penggunaan kebenaran yang legal mengakibatkan kerugian pada orang-orang lain, baik penggunaan ini hal yang biasa atau tidak biasa.

Dalam dua keadaan kaidah-kaidah Islam mengharuskan hilangnya kerugian secara nyata, baik materiil atau immateriil. Sebab, pendapat yang unggul adalah bahwa manfaat-manfaat barang adalah harta yang bisa dinilai. Jika hal itu kesulitan, maka harus ada keputusan kompensasi materiil yang adil untuk menghilangkan akibat-akibat kerugian dan menghalangi kelanggengannya atau terulangnya di masa mendatang.

Perlu dicatat bahwa qanun membatasi kesewenang-wenangan pada keadaan-keadaan penggunaan yang tidak legal.[1509]

Adapun keadaan pertama secara hukum, maka sebanding dengan keadaan pertama yang diambil pemahamannya dari hadits di atas. Keadaan kedua sebanding dengan keadaan kedua yang diambil dari hadits, sesuai dengan apa yang diambil oleh *al-Majallah* (pasal 19, 20), dan dikehendaki oleh istihsan fiqih. Adapun keadaan ketiga dalam qanun, diambil siramannya dari kumpulan perkara yang ditetapkan oleh madzhab-madzhab Islam dan dikehendaki oleh jiwa perundang-undangan Islam dalam memerangi perbuatan-perbuatan yang tidak legal, maksiat-maksiat dan kemungkaran-kemungkaran yang membahayakan kemaslahatan masyarakat, dan bahwasanya kerugian pribadi ditanggung demi menolak kerugian umum, dan sejenisnya dari semua hal yang menjadikan kebenaran mempunyai hubungan sosial dalam Islam.

Pasal 1199 dari *al-Majallah* menyebutkan prinsip teori kesewenang-wenangan: seseorang tidak dilarang memperlakukan miliknya selamanya kecuali jika kerugiannya pada orang lain keji, sebagaimana perinciannya akan datang pada Pasal II. Dalam pasal sekarang hanyalah peletakan ukuran kerugian yang keji (pasal 1199), pasal (1200), menyebutkan berbagai contoh mengenai kerugian-kerugian.

4) Teori Kondisi yang Muncul Tiba-tiba

Teori ini muncul dalam ranah pengadilan administtatif, kemudian masuk pada medan hak-hak pribadi. Teori ini pada asalnya mendasarkan pada pemikiran penyelamatan orang yang berakad yang kena musibah yang merusak keseimbangan akadnya secara ekonomi, yang mana bisa jadi membawanya pada kebinasaan. Teori ini bertujuan merealisir keadilan dalam akad-akad dan menghilangkan tipuan dari akad tersebut.[1510] Sumber pokok dari teori ini adalah prinsip keadilan yang menghendaki hilangnya beban dari orang yang berutang, karena situasi dan kondisi yang datang tiba-tiba, yang tidak dibayangkan ketika memutuskan terjadinya akad.[1511]

Teori ini diambil oleh qanun sipil Syria. Pada pasal 1/148 disebutkan hal-hal berikut: akad adalah syariat dua orang yang berakad. Maka, tidak boleh dibatalkan atau diubah kecuali dengan kesepakatan dua belah pihak, atau karena sebab-sebab yang ditentukan oleh qanun.

1509 Lihat kitab kami, *Nazhariyyah adh-Dhamaan*, hlm. 53 dan seterusnya.

1510 Lihat kitab kami, *Nazhariyyah adh-Dharurah asy-Syar'iyyah* hlm. 310 dan seterusnya.

1511 *Nazhariyyah azh-Zhuruf ath-Thari'ah* karya Dr. at-Turmanini, hlm. 106.

Dilanjutkan dengan ayat kedua dari pasal ini, menentukan, "Meskipun demikan, jika terjadi peristiwa pengecualian umum yang tidak mampu diprediksi dan kejadian tersebut mengakibatkan pelaksanaan komitmen transaksi—meskipun bukan mustahil—membebani orang yang berutang di mana bisa mengancam kerugian yang fatal, maka hakim demi mengikuti situasi dan aspek keseimbangan antara kepentingan dua pihak, boleh mencabut komitmen yang merugikan tersebut sampai batas rasional. Dan semua kesepakatan yang berbeda dengan itu menjadi batal.

Teks kedua menunjukkan bahwasanya meskipun hukum asal yang umum dalam kaidah-kaidah sipil tradisional adalah syariah dua orang yang berakad (orang yang berakad adalah hamba akadnya), dan bahwasanya hakim tidak bisa mengubah akad, namun adanya keadaan yang muncul tiba-tiba membolehkan hakim untuk melakukan perubahan ini.

Dengan teks ini, qanun dibatasi oleh kewenangan kehendak ketika pelaksanaan akad. Maka, dia menjadikan teori kejadian-kejadian yang muncul tiba-tiba pada saat pelaksanaan sebanding dengan dua teori eksploitasi dan penundukan. Pada saat terbentuknya akad qanun sipil, teori ini mendasarkan pada teori darurat dalam syariah Islam. Teori ini—sebagaimana dikatakan oleh Dr. as-Sanhuri—[1512] adalah teori yang luas jangkauannya, hasilnya yang subur, yang memuat teori kondisi-kondisi yang datang tiba-tiba. Sebab, kondisi darurat mengharuskan hilangnya risiko/kerugian. Teori ini mempunyai penerapan-penerapan yang banyak, di antaranya teori udzur dalam memfasakh sewa-menyewa, mengurangi harga karena penyakit-penyakit dalam menjual buah-buahan.

Adapun fasakh sewa-menyewa karena udzur, telah dibolehkan oleh para fuqaha Hanafiyyah sebagaimana telah dijelaskan. Mereka mengatakan bahwa akad sewa-menyewa bisa difasakh karena udzur, sebab kebutuhan menyebabkan adanya fasakh ketika ada udzur. Hal ini karena kalau akad mempunyai konsekuensi hukum (mengikat) ketika terealisasinya udzur, maka orang yang mempunyai udzur akan pasti terkena risiko di mana dia tidak berkomitmen terhadap akad.

Udzur adalah semua hal yang merupakan perkara yang datang kemudian, yang mana orang yang berakad mendapatkan risiko pada dirinya atau hartanya, padahal akad masih eksis, dan tidak tertolak tanpa fasakh. Udzur ada tiga macam:[1513]

a. Udzur dari pihak orang yang menyewa, seperti dia bangkrut atau berpindah dari satu pekerjaan ke pekerjaan lain. Hal ini karena orang yang bangkrut atau berpindah dari satu pekerjaan tidak bisa memperoleh manfaat kecuali dengan suatu kerugian. Maka, orang tersebut tidak bisa dipaksa untuk tetap dalam pekerjaan pertama, misalnya.
b. Udzur dari pihak orang yang menyewakan, seperti dia terkena utang yang berat, di mana dia tidak menemukan jalan untuk membayarnya kecuali dengan menjual sesuatu yang disewakan dan membayar utangnya itu dari harga barang tersebut, dengan syarat utang itu tetap dengan bukti atau pengakuan.
c. Udzur yang kembali pada barang yang disewakan atau sesuatu yang disewakan, seperti seseorang menyewa kamar mandi di suatu desa untuk digunakan dalam waktu tertentu, kemudian penduduk desa

1512 *Al-Wasiith* hlm. 47, 81; *Nazhariyyah al-'Aqd* I/969; *Mashaadirul Haqq* VI/96; *Majallah al-Qanun wal Iqtishad* tahun 1936, tahun keenam, oleh as-Sanhuri.

1513 *Al-Mabsuuth* karya as-Sarkhasi XVI/2; *Mukhtashar ath-Thahawi* hlm. 130; *al-Badaa'i'* IV/197; *al-Fataawaa al-Hindiyyah* IV/198, 458, 463; *Tabyiinul Haqaa'iq* V/145; *Raddul Muhtaar* V/55.

imigrasi, maka dia tidak wajib membayar upah kepada orang yang menyewakan. Juga, seperti menyewa perempuan menyusui untuk menyusui anak kecil, kemudian si anak itu tidak mau menyusu pada susu perempuan itu atau ambing susunya tertahan atau perempuan itu sakit, atau keluarga anak itu ingin bepergian lalu perempuan itu enggan, maka ini adalah alasan untuk memfasakh sewa-menyewa.

Adapun pengurangan harga karena penyakit-penyakit[1514] dalam akad jual beli buah-buahan, maka telah ditetapkan oleh fuqaha Malikiyyah dan Hanabilah.[1515] Sebab, Nabi Muhammad saw. membiarkan penyakit-penyakit atau nabi memerintahkan untuk membiarkan penyakit-penyakit. Dalam satu riwayat,

إِنْ بِعْتَ مِنْ أَخِيْكَ ثَمَرًا فَأَصَابَتْهُ جَائِحَةٌ فَلَا يَحِلُّ لَكَ أَنْ تَأْخُذَ مِنْهُ شَيْئًا بِمَ تَأْخُذُ مَالَ أَخِيْكَ بِغَيْرِ حَقٍّ

"Jika kamu menjual buah dari saudaramu kemudian buah itu terkena penyakit, maka tidak halal bagimu mengambil darinya sesuatu pun. Bagaimana kamu mengambil harta saudaramu tanpa hak?" [1516]

Ringkasan pendapat itu adalah bahwa fasakh sewa-menyewa karena udzur, pengurangan harga karena penyakit-penyakit dalam jual beli buah-buahan dan hal-hal lain yang termasuk kejadian-kejadian yang datang tiba-tiba menurut ahli hukum (fuqaha) Islam seperti tidak lakunya uang kertas (inflasi), atau terputusnya aliran uang yang menyebabkan batalnya jual beli, ini semua dianggap contoh-contoh hidup teori kondisi-kondisi yang datang tiba-tiba dalam fiqih Islam, demi menerapkan prinsip keadilan dan menjaga sesuatu yang harus dilakukan. Yakni, terpenuhinya keseimbangan dan keselarasan dalam komitmen-komitmen dan pelaksanaannya.[1517]

5) Peralihan Utang

Qanun sipil dalam pasal 315-321 mengambil prinsip pengalihan utang demi menjalankan tradisi perundang-undangan modern dan fiqih Islam yang menata peralihan utang dengan penataan yang rapi dan detail.[1518]

Menurut qanun, peralihan utang terjadi adakalanya melalui kesepakatan antara orang yang berutang dan orang lain yang menanggung utang, tanpa memerlukan pernyataan penerimaan (qabul) orang yang berpiutang. Adakalanya melalui kesepakatan orang yang mempunyai piutang dan orang lain yang menanggung utang sebelumnya, tanpa membutuhkan pernyataan penerimaan (qabul) orang yang berutang. Jika peralihan terjadi, maka orang yang berutang yang baru boleh—di hadapan orang yang berpiutang—untuk memegang barang yang diserahkan, di mana orang yang berutang yang asli memegangnya. Orang yang berutang yang asli menjamin orang yang berpiutang hendaklah orang yang berutang (baru) itu mempunyai uang waktu terjadinya

---

1514 Penyakit buah adalah penyakit yang menimpa buah-buahan sehingga merusaknya, seperti dingin, kering, kurang air, busuk. Penyakit-penyakit tanaman dan sebagainya adalah temasuk sebab langit.

1515 *Bidaayatul Mujtahid* II/184; *al-Qawaaniin al-Fiqhiyyah* karya Ibnul Jauzi, hlm. 262; *al-Muntaqaa 'alal Muwaththa'* IV/231; *asy-Syarhul Kabiir* karya ad-Dardir III/182; *al-Mughnii* IV/104; *I'laamul Muwaqqi'iin* II/337 dan seterusnya.

1516 Hadits pertama diriwayatkan oleh Ahmad, an-Nasa'i, dan Abu Dawud dari Jabir. Perintah membiarkan penyakit adalah riwayat Muslim, riwayat ketiga menurut Muslim, Abu Dawud, an-Nasa'i, dan Ibnu Majah (*Nailul Authaar* V/178; *Muwaththa' Malik* III/126; *Sunan Abu Dawud* II/248).

1517 Lihat kitab kami, *Nazhariyyah adh-Dharuurah asy-Syar'iyyah* hlm. 324.

1518 *Al-Wasiith* karya as-Sanhuri, hlm. 61..

pernyataan orang yang berpiutang akan peralihan utang.

Perundang-undangan Romawi tidak membolehkan peralihan utang dan peralihan hak, karena terpengaruh oleh teori tanggung jawab pribadi dalam hal komitmen. Tujuannya adalah, bahwa salah seorang dari kedua belah pihak mempunyai kekuasaan pribadi terhadap orang lain. Orang yang berpiutang karena kekuasaan ini mempunyai hak untuk memaksa orang yang berutang membayar utangnya dengan paksaan fisik, seperti penahanan dan membikin susah.

Kemudian perundang-undangan Jerman mengarah pada pengambilan teori/paham materialisme yang menganggap komitmen itu sebagai hubungan materiil murni. Oleh Karena itu, tidak boleh adanya pemaksaan. Namun, orang yang berpiutang hanya boleh mencari harta orang yang berutang. Jika dia menemukan, maka dia mungkin untuk mendapatkan hak melalui pengadilan.

Adapun perundang-undangan Islam, menjadikan komitmen itu sendiri ada hubungan materiil. Adakalanya dengan harta orang mukallaf sebagaimana pada orang yang berutang, adakalanya dengan pekerjaan sebagaimana pada orang yang disewa. Namun, komitmen ini menyertai kekuasaan pribadi demi menguatkan pelaksanaannya. Demi menolak mukallaf menyembunyikan hartanya atau menolak bekerja, hakim boleh memutuskan penahanan orang yang berutang atau orang yang disewa secara ta'zir demi mendasarkan pada tuntutan orang yang berpiutang untuk mendorongnya setia pada komitmen. Orang yang berpiutang tidak boleh mempraktikkan suatu tekanan pada orang yang berutang melalui kekuasaannya pribadi itu, tapi harus melalui pengadilan.[1519]

Pembuatan qanun sipil Mesir dan Syria berdiri secara seimbang dalam teori pribadi (paham tanggung jawab pribadi) dan teori materiil untuk berkomitmen. Qanun ini tidak tenggelam dalam mengambil madzhab materiil, namun dari sisi lain mencatat apa yang benar-benar terjadi dari perkembangan madzhab ini sebagai konsekuensi terpengaruhnya teori-teori Latin oleh teori-teori Jerman.[1520] Ini adalah orientasi fiqih Islam.

Peralihan utang menurut fuqaha Hanafiyyah adalah peralihan tuntutan dari tanggungan orang yang berutang kepada tanggungan orang yang berkomitmen dalam hal ini.[1521] Ulama selain Hanafiyyah mendefinisikan bahwa peralihan utang adalah akad yang menghendaki peralihan utang dari satu tanggungan ke tanggungan orang lain.[1522] Peralihan utang menurut Hanafiyyah berakibat pada bebasnya utang sementara waktu. Orang yang piutangnya dialihkan boleh kembali menuntut orang yang mengalihkan utang (orang yang berutang) ketika orang yang diberi alihan tanggung jawab utang tersebut dalam keadaan bangkrut menurut pendapat dua murid Abu Hanifah, atau orang tersebut mati dalam keadaan bangkrut, atau ketika dia tidak mengakui atau mengingkari peralihan utang.

Menurut ulama selain Hanafiyyah, orang yang mengalihkan utang, bebas tuntas dari utang karena peralihan utang tersebut. Kecuali, jika ada penipuan seperti peralihan utang pada orang yang bangkrut. Maka, menurut Malikiyyah boleh menuntut orang yang mengalihkan utang (orang yang berutang pertama), sebagaimana boleh—menurut mereka—mencabut ketika adanya syarat orang yang diberi alihan tanggung jawab utang dalam keadaan punya uang.

1519 *Al-Madkhal ilaa Nazhariyyah al-Iltizaam fil Fiqhil Islaamii* karya Ustadz az-Zarqa', hlm. 55/pasal 28.

1520 *Al-Wasiith* karya as-Sanhuri, hlm. 82.

1521 *Fathul Qadiir ma'al 'Inaayah* V/443; *ad-Durrul Mukhtaar* IV/300; *Majma'udh Dhamanaat* hlm. 282.

1522 *Asy-Syarhul Kabiir* karya ad-Dardir III/325; *Mughnil Muhtaaj* II/193; *al-Mughnii* IV/582.

Peralihan utang menurut Hanafiyyah terjadi dengan ijab dan qabul. Ijab dari orang yang mengalihkan utang (orang yang berutang pertama), qabul/penerimaan dari orang yang dialihkan piutangnya dan orang yang diberi tanggung jawab peralihan utang. Artinya, harus dengan kerelaan orang yang piutangnya dialihkan dan orang yang diberi tanggung jawab peralihan utang. Adapun kerelaan orang yang mengalihkan utang adalah dituntut, sebab orang-orang yang mempunyai keperwiraan kadang-kadang enggan kalau orang lain menanggung utang mereka.

Adapun kerelaan orang yang piutangnya dialihkan adalah hal yang pasti. Sebab, piutang adalah haknya dan ini ada dalam tanggungan orang yang mengalihkan utang. Piutang itu adalah yang berpindah karena akad peralihan utang. Tanggungan berbeda-beda dalam hal bagusnya pembayaran dan penunda-nundaan. Maka, harus mendapatkan kerelaannya. Kalau tidak, maka pasti terjadi kerugian/risiko karena dia dipaksa berkomitmen mengikuti orang yang tidak membayar kepadanya.

Adapun kerelaan orang yang diberi tanggung jawab peralihan utang adalah harus, karena dia adalah orang yang harus membayar utang. Tidak ada keharusan membayar kecuali dengan komitmennya. Statusnya sebagai orang yang berutang tidak menghalangi perubahan sifat komitmen. Sebab, manusia berbeda-beda dalam membayar utang dari sisi kemudahan dan kelonggaran atau kesulitan dan kesusahan.

Hanabilah dan Zahiriyyah mengatakan bahwa hanya disyaratkan kerelaan orang yang mengalihkan utang saja. Adapun mengenai orang yang piutangnya dialihkan dan orang yang diberi tanggung jawab peralihan utang, maka keduanya harus menerima akad peralihan utang tersebut, demi mengamalkan perintah yang ada dalam hadits nabi yang memberi pengertian kewajiban yaitu sabda Nabi Muhammad saw.,

مَطْلُ الْغَنِيِّ ظُلْمٌ وَإِذَا اتُّبِعَ أَحَدُكُمْ عَلَى مَلِيْءٍ فَلْيَتْبَعْ

"Penunda-nundaan orang kaya (dalam membayar utang) adalah kezaliman. Jika salah seorang dari kalian mengikuti orang yang memenuhi utang, hendaklah dia mengikuti."[1523]

Dalam satu riwayat,

وَمَنْ أُحِيْلَ عَلَى مَلِيْءٍ فَلْيَحْتَلْ

"Barangsiapa utangnya dialihkan pada orang yang memenuhi utang tersebut, hendaklah dia mengalihkan."

Malikiyyah dalam pendapat yang masyhur menurut mereka dan Syafi'iyyah dalam pendapat yang paling shahih menurut mereka, mengatakan bahwasanya demi keabsahan peralihan utang, disyaratkan hanya kerelaan orang yang mengalihkan dan orang yang piutangnya dialihkan. Sebab, orang yang mengalihkan boleh melaksanakan haknya kapan saja. Tidak harus dari pihak tertentu. Hak orang yang piutangnya dialihkan ada dalam tanggunggan orang yang mengalihkan utang. Oleh karena itu, tidak bisa berpindah kecuali dengan kerelaannya. Sebab, tanggungan berbeda-beda dalam penunaian dan pembayaran.

Menurut mereka tidak disyaratkan kerelaan orang yang diberi tanggung jawab peralihan utang, sebab dia adalah objek hak dan perbuatan. Juga, karena hak ada pada orang yang mengalihkan. Maka, dia boleh membayar

1523 HR Jamaah dari Abu Hurairah. Riwayat yang kedua adalah riwayat Ahmad (*Nailul Authaar* V/236).

utang melalui orang lain. Perintah di sini hanyalah sekadar pelimpahan penerimaan, maka kerelaan orang yang menjadi tanggung jawab tidak dianggap, sebagaimana kalau seseorang mewakilkan orang lain untuk menerima piutangnya.[1524]

Kesimpulan: kerelaan orang yang mengalihkan disyaratkan dalam semua madzhab. Adapun kerelaan orang yang piutangnya dialihkan dan orang yang diberi tanggung jawab pengalihan utang, ada perbedaan ijtihad di antara ulama madzhab.

Pengalihan Utang

Yaitu, pertukaran orang yang berutang kaitannya dengan orang yang berpiutang. Artinya, pertukaran orang yang berutang dengan orang yang berutang lainnya. Orang yang mengalihkan di sini adalah orang yang berutang. Sebab, dia memberi hak peralihan orang lain untuk membayar utangnya. Ini disyariatkan berdasarkan kesepakatan ulama, demi mengamalkan hadits nabi yang telah disebutkan.

Adapun pengalihan yang mutlak adalah, seseorang memberi hak pengalihan pada orang lain akan utangnya kepada si fulan. Dia tidak membatasi utang yang ada padanya. Orang yang diberi tanggung jawab pengalihan utang tersebut menerima. Pasal 679 dari *al-Majallah* menjelaskan hal itu dengan redaksi, "Pengalihan yang mutlak adalah pengalihan yang tidak terbatasi. Ilustrasinya adalah memberikan harta orang yang mengalihkan yang mana harta itu ada pada orang yang diberi tanggung jawab pengalihan utang."

Adapun pengalihan yang dibatasi adalah, seseorang memberi hak pengalihan pada orang lain atas piutang yang ada pada si fulan, untuk mendapatkan piutang dari si fulan. Orang tersebut menyebut jumlah piutangnya kepada si fulan. Tersebut dalam pasal 678 dari *al-Majallah*, "Pengalihan yang terbatas adalah pengalihan yang dibatasi. Ilustrasinya harta orang yang mengalihkan yang mana ada dalam tanggungan orang yang diberi tanggung jawab pengalihan dan ada dalam tangannya diambil untuk diberikan kepada seseorang."

Pengalihan yang terbatas dan legal—sesuai dengan kesepakatan fuqaha—mengandung pengalihan hak, sebab orang dalam hal pengalihan ini menjadi orang yang berutang kepada orang lain, berpiutang kepada orang lain. Maka, orang yang berpiutang mengalihkan pada orang yang berutang agar orang yang berpiutang menerima piutang orang yang mengalihkan dari orang yang berutang, yang mana menerima tanggung jawab pengalihan utang tersebut. Hal itu adalah pengalihan hak dan utang dalam waktu yang sama.

Adapun pengalihan yang mutlak adalah pengalihan utang saja, sebab orang yang berutang mengalihkan hak orang yang berpiutang pada orang lain. Maka, orang yang berutang di sini bertukar, sedang orang yang berpiutang sendiri yang tetap.

Di antara gambaran peralihan hak dalam pengalihan yang terbatas adalah seorang penjual mengalihkan hak orang yang berpiutang pada pembeli dengan harga, orang yang menggadai pada orang yang menggadaikan dengan utang, istri atas suaminya dengan mahar. Pemilik hak hasil wakaf mengalihkan hak orang yang berpiutang kepada pengawas wakaf dengan haknya dari hasil wakaf, setelah hasil itu diperoleh di tangan pengawas. Orang yang mendapatkan rampasan perang mengalihkan haknya dari harta rampasan perang yang disimpan untuk diberikan pada pemimpin. Dalam semua contoh ini, orang yang berpiutang baru—orang yang piutangnya dialihkan—me-

1524 Rincian penjelasan mengenai ini ada dalam pembahasan Hawalah.

nempati tempat orang yang berpiutang asli, yaitu penjual, orang yang menggadai, istri, orang yang berhak mendapatkan hasil wakaf, atau orang yang mendapatkan hak harta rampasan perang.

Demikianlah, hendaklah dirujuk mengenai hukum-hukum pengalihan utang yang lain yakni kepantasan, serta peraturan mengenai hubungan-hubungan antar berbagai pihak pengalihan utang pada kitab-kitab fiqih Islam. Kitab-kitab tersebut kaya dengan tujuan yang dimaksud.

Dua Macam Peralihan Utang

Peralihan utang ada dua macam istimewa, sesuai dengan sifat orang yang mengalihkan utang. Jika orang yang mengalihkan utang adalah orang yang berpiutang, maka ini adalah peralihan hak. Jika orang yang mengalihkan adalah orang yang berutang, maka itu adalah peralihan utang.

Peralihan hak adalah pengalihan hak dari orang yang berpiutang kepada orang yang berpiutang lainnya, atau orang yang berpiutang menempati tempat orang yang berpiutang lain kaitannya dengan orang yang berutang. Jika orang yang berpiutang bertukar dengan orang berpiutang lain dalam hak harta yang berkaitan dengan tanggungan bukan dengan barang, maka peralihan utang itu adalah peralihan hak. Orang yang berpiutang di sini adalah orang yang mengalihkan utang tersebut. Sebab, dia memberi hak peralihan pada orang lain untuk mendapatkan haknya.

6) Tidak Ada Harta Peninggalan Mayyit Kecuali Setelah Pelunasan Utang

Hukum sipil Syria—asalnya dari Mesir—membuat sistem purifikasi peninggalan mayyit yang terdiri atas 39 pasal (pasal 836-875) yang diambil dari hukum-hukum fiqih Islam.[1525] Sehingga, ahli waris menerima peninggalan orang yang meninggal bebas dari utang, selama peninggalan itu tidak pindah kepada mereka kecuali setelah pelunasannya.[1526]

Asal dari kaidah pertama dikandung oleh ayat-ayat warisan dalam empat tempat dalam dua ayat (11-12) dari surah an-Nisaa',

...مِنۢ بَعۡدِ وَصِيَّةٖ يُوصِي بِهَآ أَوۡ دَيۡنٍۗ.... ﴿١١﴾

"...setelah (dipenuhi) wasiat yang dibuatnya atau (dan setelah dibayar) utangnya...." **(an-Nisaa' : 11)**

...مِنۢ بَعۡدِ وَصِيَّةٖ يُوصِينَ بِهَآ أَوۡ دَيۡنٖ.... ﴿١٢﴾

"...setelah (dipenuhi) wasiat yang mereka buat atau (dan setelah dibayar) utangnya...." **(an-Nisaa': 12)**

...مِّنۢ بَعۡدِ وَصِيَّةٖ تُوصُونَ بِهَآ أَوۡ دَيۡنٖۗ.... ﴿١٢﴾

"...(setelah dipenuhi) wasiat yang kamu buat atau (dan setelah dibayar) utang-utangmu...." **(an-Nisaa': 12)**

...مِنۢ بَعۡدِ وَصِيَّةٖ يُوصَىٰ بِهَآ أَوۡ دَيۡنٍ.... ﴿١٢﴾

"...setelah (dipenuhi wasiat) yang dibuatnya atau (dan setelah dibayar) utangnya...." **(an-Nisaa': 12)**

Artinya, pembagian warisan di antara orang-orang yang berhak seperti yang dibuat oleh Al-Qur'an adalah setelah pembayaran utang-utang yang berkaitan dengan syirkah, dan pelaksanaan wasiat-wasiat yang disyariatkan.

1525 *Al-Wasiith* karya as-Sanhuri, hlm. 62; *Mashaadirul Haqq* karya as-Sanhuri V/87.

1526 Bunyi qanun Ahwal Syakhsiyyah Syria yang baru mengenai sistem warisan ada dalam pasal-pasal 260-308.

Para fuqaha telah mengurutkan hak-hak yang berkaitan dengan peninggalan mayyit sebagaimana berikut.[1527]

1. Biaya pengafanan dan penyiapan mengubur dengan tidak mubadzir atau pelit.
2. Pembayaran utang-utang orang yang berutang dari semua hartanya.
3. Pelaksanaan wasiat yang diwasiatkan sebelum mati dari sepertiga harta peninggalan mayyit.
4. Pembagian sisa harta kepada para ahli waris yang terbukti warisan mereka dengan Al-Qur'an, sunnah, dan ijma umat Islam.

Adapun qanun al-Ahwal asy-Syakhsyiyyah Syria merevisi urutan ini kepada apa yang dipegang oleh Ahmad bin Hambal, Zahiriyyah, dan sekelompok orang, sebagaimana dijelaskan dalam pasal 262.

1. Peninggalan mayyit digunakan sesuai dengan urutan berikut ini:
   a. Apa yang cukup untuk perawatan mayyit dan hal-hal yang harus dibiayai semenjak mati sampai dikubur dengan ukuran yang disyariatkan.
   b. Utang-utang mayyit.
   c. Wasiat wajib.
   d. Wasiat bebas.
   e. Warisan, berdasarkan urutannya dalam qanun ini.
2. Jika tidak ada ahli waris maka harta peninggalan mayyit dilakukan dengan urutan sebagaimana berikut.
   a. Keberhakan orang yang diakui oleh mayyit mempunyai nasab pada orang lain.
   b. Apa yang diwasiatkan pada harta yang lebih dari batas di mana wasiat bisa dilaksanakan.
3. Jika tidak ada dari mereka, maka harta peninggalan mayyit kembali atau apa yang tersisa diberikan kepada perbendaharaan umum. Dan karena qanun Ahwal Syakhsyiyyah adalah yang digunakan di Syria, maka mengenai harta peninggalan mayyit diterapkan hukum syariat Islam yang berkaitan dengan penentuan para ahli waris, dan penentuan bagian-bagian mereka, penjelasan waktu perpindahan harta peninggalan mayyit kepada para ahli waris.

Hukum sipil dalam hal-hal yang dinyatakan mengambil prinsip-prinsip dasar yang digunakan dalam fiqih Islam dalam berbagai madzhabnya. Hal itu dalam hal perpindahan harta-harta peninggalan mayyit kepada para ahli waris dan dalam hak para ahli waris dalam menggunakan harta-harta ini, dalam hak-hak orang-orang yang berpiutang yang berkaitan dengan harta peninggalan mayyit dan bagaimana cara pelunasan hutang-hutang. Maka, pasal 836 dari qanun sipil menyatakan hal tersebut, "Penentuan ahli waris dan penentuan bagian-bagian mereka dalam warisan, perpindahan harta-harta peninggalan mayyit kepada mereka di mana dijalankan hukum-hukum syariat Islam, dan qanun-qanun yang terbit mengenai warisan dan perpindahan."

Namun, kapan perpindahan harta peninggalan mayyit itu terjadi? Apakah waktu meninggalnya orang yang mewariskan atau harta peninggalan itu tetap milik mayyit sampai utang-utang itu dilunasi?

Hukum sipil mengambil prinsip fiqih Islam yang menetapkan bahwa harta-harta peninggalan mayyit berpindah kepada ahli waris hanya dengan kematian orang yang mewariskan, dengan tetap ada hubungan hak-

1527 *Syarh as-Sirajiyyah* hlm. 3-7; *Nizhamul Mawarits* karya Syekh Abdul Azhim Fayyadh, hlm. 38 dan seterusnya; *Ahkaamul Mawarits* karya Syekh Isawi, hlm. 11 dan seterusnya.

hak orang yang berpiutang terhadap harta itu. Maka, harta-harta ini berpindah dengan keadaan, daripada sebagai hak pribadi ia lebih dekat sebagai hak gadai, namun gadai yang sumbernya adalah qanun.[1528] Ini adalah pendapat madzhab Syafi'i.

Para fuqaha mempunyai tiga pendapat dalam masalah ini. Artinya penentuan waktu perpindahan harta peninggalan mayyit kepada para ahli waris atau penjelasan maksud dari tidak ada harta peninggalan mayyit kecuali setelah pelunasan utang.

Pendapat pertama, Malikiyyah: Harta peninggalan mayyit tetap menjadi milik mayyit setelah dia meninggal sampai utangnya dilunasi. Baik hutang ini menghabiskan harta peninggalan atau tidak. Demi mengamalkan firman Allah SWT,

...مِنۢ بَعۡدِ وَصِيَّةٖ يُوصِي بِهَآ أَوۡ دَيۡنٍ... ﴿١١﴾

"...setelah (dipenuhi) wasiat yang dibuatnya atau (dan setelah dibayar) utangnya...." **(an-Nisaa' : 11)**

Berdasarkan hal ini, maka pertumbuhan barang-barang peninggalan mayyit dengan penambahan yang keluar dari harta tersebut adalah milik mayyit. Sebagaimana biaya barang-barang peninggalan seperti penjagaan, perbaikan, biaya angkut dan pemindahan, makanan hewan, adalah dari harta peninggalan.

Pendapat kedua: Syafi'iyyah dan Hanabilah (dalam satu pendapat yang paling masyhur dari dua pendapat): harta peninggalan mayyit berpindah pada kepemilikan ahli waris langsung karena kematian orang yang mewariskan, dengan adanya kaitan utang dengan harta tersebut. Sebagaimana gadai berkaitan, baik utang itu menghabiskan harta peninggalan atau tidak menghabiskan. Berdasarkan hal ini, maka pertumbuhan barang-barang peninggalan mayyit adalah untuk para ahli waris. Mereka harus menanggung biaya-biaya yang dibutuhkan, demi mengamalkan hadits Nabi Muhammad saw.,

مَنْ تَرَكَ مَالاً أَوْ حَقًّا فَلِوَرَثَتِهِ

"Barangsiapa meninggalkan harta atau hak, maka bagi para ahli warisnya."

Pendapat ketiga-Hanafiyyah. Pendapat ini membedakan apakah peninggalan itu habis karena utang atau tidak (artinya dipenuhi) oleh utang. Jika utang menghabiskan harta-harta peninggalan mayyit, maka harta peninggalan tetap menjadi milik mayyit, tidak berpindah pada kepemilikan para ahli waris. Adapun jika utang ini tidak menghabiskan, maka pendapat yang unggul adalah harta-harta peninggalan mayyit berpindah kepada para ahli waris, hanya karena kematian orang yang mewariskan dengan tetap adanya kaitan utang dengan harta-harta tersebut.

Kemungkinan pertama dari madzhab Hanafiyyah sesuai dengan madzhab Malikiyyah. Kemungkinan kedua sesuai dengan madzhab Syafi'iyyah dan Hanabilah.

Adapun perbuatan para ahli waris mengenai barang-barang peninggalan sebelum pelunasan utang, adalah boleh menurut qanun sipil. Namun, perbuatan itu tunduk pada hak orang-orang yang berpiutang. Mereka boleh mengamati barang yang dipergunakan pada tangan orang lain. Setelah mereka menandatangani piutang di depan orang yang mewariskan dalam daftar umum, di mana nama-nama para ahli waris disusun, penundukan peninggalan mayyit pada sistem purifikasi yang disebutkan dalam qanun, yang ada dalam status pernyataan piutang.

1528 *Mashaadirul Haqq* karya as-Sanhuri: V/88.

Para fuqaha mempunyai pendapat-pendapat mengenai perbuatan para ahli waris:

Hanafiyyah, Syafi'iyyah, dan Malikiyyah (dalam satu pendapat mereka) mengatakan bahwa perbuatan ahli waris dalam hal harta-harta peninggalan yang berupa utang adalah batal. Pendapat kedua—menurut Malikiyyah—membolehkan perbuatan ahli waris mengenai harta peninggalan yang berupa utang sebelum pembayaran utang, jika orang yang berpiutang tidak merugi.

Hanabilah (dalam pendapat yang paling populer) mengatakan bahwa perbuatan para ahli waris sah dalam harta peninggalan mayyit sebelum pelunasan utang. Mereka harus membayar utang tersebut. Jika mereka membayarnya, maka perbuatan mereka itu boleh dilaksanakan. Kalau tidak, maka difasakh.

f. Penjelasan Beberapa Hukum yang Diambil Dari Fiqih Islam

Hukum sipil Syria dan Mesir mengambil sekelompok hukum dari fiqih Islam, tanpa terbatas dengan madzhab tertentu. Ini adalah perbuatan yang bagus. Karena, mengambil madzhab Islam apa pun adalah jauh lebih utama daripada mengambil sumber asing apa pun. Saya akan menyebutkan beberapa hukum tersebut.

1) Dalam Akad Jual Beli

Banyak hukum yang ada mengenai peraturan akad jual beli dalam hukum sipil yang diambil dari fiqih Islam, di antaranya:

a. Hukum-hukum majelis akad

Pasal 95 menyatakan hal-hal berikut:

"1-Jika muncul ijab dalam majelis akad tanpa ditentukan masa qabul (penerimaan), maka orang yang menyatakan ijab bebas dari pernyataannya itu, jika pernyataan qabul tidak muncul langsung. Demikian halnya jika pernyataan ijab muncul dari seseorang kepada orang lain melalui telepon atau cara apa pun yang semisal."

2-Akad tetap terjadi, walaupun tidak muncul pernyataan qabul secara langsung. Jika tidak ada hal-hal yang menunjukkan bahwa orang yang menyatakan ijab telah menganulir pernyataan ijabnya pada masa tenggang antara ijab dan qabul, dan pernyataan qabul telah ada sebelum majelis akad habis.

Pasal ini menunjukkan hukum-hukum yang berkaitan dengan majelis akad. Yakni, bolehnya mencabut pernyataan ijab yang diarahkan sebelum munculnya pernyataan qabul yang langsung dari orang yang menyatakan qabul. Tidak disyaratkan qabul yang langsung. Tetapi, cukup dengan hal itu terjadi, selama majelis akad masih berjalan. Yakni, tidak terjadi protes atau tersibukkan hal lain. Hukum-hukum ini sesuai dengan yang kita kenal dari madzhab Hanafiyyah mengenai pembentukan akad.

Dr. As-Sanhuri mengatakan, tidak diragukan lagi bahwa pembuatan hukum atas dasar yang diambil dari syariah Islamiyah telah menjadi hukum yang praktis dan rasional, kelangsungan dalam pernyataan qabul tidak lagi suatu keharusan. Tetapi, boleh menunda satu tempo yang rasional yang mana dua orang yang berakad tidak sibuk urusan selain akad. Di dalamnya masih ada orang yang menyatakan ijab. Hal ini menurut pandangan kami adalah penafsiran paling bagus mengenai kaidah-kaidah fiqih Islam dalam majelis akad.[1529]

b. Jual beli dengan sifat atau dengan barang (contoh)

Hukum sipil membolehkan jual beli dengan sifat, jika disebutkan sifat-sifat dasar barang yang dijual. Pasal 387 menyatakan hal-hal sebagai berikut:

1529 *Al-Wasith* karya as-Sanhuri.

"1-Adalah harus, pembeli itu orang yang mengetahui barang yang dijual dengan pengetahuan yang cukup."

Pengetahuan yang cukup dianggap jika akad tersebut mengandung penjelasan barang yang dijual atau sifat-sifat dasarnya, suatu penjelasan yang mungkin dikenal. Pasal 388 menyatakan kebolehan jual beli dengan contoh. "Jika jual beli dengan barang, hendaklah barang yang dijual itu sesuai dengan sifat barang."

Ini diambil dari fiqih Islam yang mensyaratkan hendaklah objek akad dikenal oleh dua belah pihak dan tertentu, di mana di dalamnya tidak ada ketidaktahuan yang menyebabkan tipuan dan persengketaan antara dua orang yang berakad. Ini adalah syarat yang disepakati di kalangan fuqaha.[1530]

Pengetahuan terhadap barang bisa terjadi dengan melihat barang yang dijual pada waktu akad, melihat sebagian (melihat contoh), atau penjelasan sifat-sifat dasarnya. Fuqaha Hanafiyyah, Malikiyyah, Syafi'iyyah dalam pendapat yang paling jelas, Zahiriyyah, Zaidiyyah, Imamiyyah, dan satu pendapat di kalangan Ibadhiyyah membolehkan jual beli dengan sifat.[1531]

Tersebut dalam pasal 320 dari *al-Majallah*, "Barangsiapa membeli sesuatu yang tidak dilihatnya, maka dia mempunyai hak khiyar sampai dia melihatnya. Jika dia telah melihatnya, maka jika dia menginginkan dia bisa menerimanya. Jika dia menginginkan, dia bisa memfasakh jual beli. Khiyar ini disebut dengan khiyar melihat."

Dalam pasal 324, "Barang-barang yang dijual sesuai dengan yang dimaksud oleh contoh-contohnya cukuplah dengan melihat contoh itu saja."

Menurut fuqaha kita, pembeli tetap mempunyai hak khiyar sifat setelah melihat barang yang dijual. Jika dia ingin, dia bisa melanjutkan jual beli. Jika ingin, dia bisa menolak, baik barang itu sesuai dengan sifat atau tidak. Ini tidak sesuai dengan qanun. Malikiyyah—pendapat mereka inilah yang sesuai dengan qanun—mengatakan,[1532] "Jika barang yang dijual sesuai dengan sifat, maka akad mempunyai konsekuensi hukum harus dilaksanakan (mengikat). Namun, meskipun qanun berusaha mengompromikan antara khiyar ru'yah (khiyar melihat) yang ditetapkan dalam syariah dan prinsip-prinsip qanun umum, ia tetap menyalahi fiqih Hanafi dalam hal mencukupkan penyifatan barang yang dijual dengan sifat yang cukup, dan menggugurkan hak pembeli jika disebutkan bahwa si pembeli itu mengetahui barang yang dijual, dan membatasi hak pembeli dengan pembatalan jual beli melalui hakim, bukan memfasakhnya tanpa pengadilan atau kerelaan.

c. Tanggung jawab kerusakan barang yang dijual

Penjual menanggung kerusakan barang yang dijual jika kerusakan itu disebabkan oleh orang luar, bukan tangan penjual. Akad jual beli menjadi terfasakh ketika dalam kondisi kerusakan total. Pembeli boleh meminta fasakh jual beli ketika rusak sebagian. Ini adalah yang tersebut pada dua pasal 405 dan 406 dari qanun sipil.

Pasal 405 menyatakan sebagai berikut, "Jika barang yang dijual rusak sebelum penyerahan karena alasan yang tidak ada sangkut paut dengan penjual, maka jual beli menjadi terfasakh, pembeli meminta kembali uang kecuali jika kerusakan itu terjadi setelah

1530 *Al-Amwaal wan Nazhariyyah al-'Aqd fil Fiqh* karya Ustadz Dr. Muhammad Yusuf Musa, hlm. 311 dan seterusnya.

1531 Tambahan pembahasan mengenai hal ini akan diterangkan pada "Akad Jual Beli."

1532 Para ahli hukum mengatakan bahwa jual beli barang adalah jual beli yang waktunya disepakati oleh dua orang yang berakad, sesuai dengan contoh di mana jual beli itu berdasar. Lihat *al-'Uquud al-Musammah* karya Dr. Abdul Mun'im al-Badrawi, hlm. 161.

pembeli mengajukan alasan untuk menerima barang yang dijual."

Pasal 406, "Jika harga barang berkurang sebelum serah terima karena suatu kerusakan yang menimpanya, maka pembeli boleh menuntut fasakh jual beli jika kekurangan itu besar, di mana kalau terjadi sebelum akad, maka akad jual beli tidak akan terjadi. Atau, membiarkan jual beli dengan berkurangnya harga."

Hukum-hukum ini secara umum diambil dari fiqih Islam. Fuqaha Hanafiyyah memutuskan bahwa barang yang dijual jika rusak seluruhnya atau sebagian sebelum penyerahan, maka penjual (orang yang berutang) yang mustahil baginya tetap berkomitmen menyerahkan adalah orang yang bertanggung jawab atas kerusakan itu. Akad jual beli menjadi terfasakh dalam kondisi kerusakan total, atau yang sebanding dengan bagian yang rusak dalam kondisi kerusakan sebagian. Mengenai hal itu, pasal 293 Majallah al-Ahkam al-Adliyyah menyatakan, "Barang yang dijual jika rusak di tangan penjual sebelum diterima oleh pembeli, maka hal itu termasuk harta penjual. Sementara, tidak ada kewajiban apa pun atas pembeli."

Jika hal itu adalah yang ditetapkan dalam akad jual beli, hal itu pula yang ditetapkan dalam akad sewa-menyewa yakni kerusakan menjadi tanggung jawab orang yang berutang (orang yang menyewakan dalam akad sewa-menyewa manfaat barang, dan orang yang disewa dalam akad sewa-menyewa pekerjaan), maka fiqih Islam telah mengambil teori pertanggungjawaban yang dikenal oleh para praktisi hukum.[1533]

d. Hak penjual dalam menahan barang

Hukum sipil membolehkan penjual untuk menolak penyerahan barang kepada pembeli, meskipun telah jatuh tempo. Jika pembeli tidak membayar harga seluruhnya atau sebagian, ini adalah hak dalam penahanan barang. Pasal 427 menyatakan hal itu sebagai berikut, "Jika harga seluruhnya atau sebagian berhak untuk dibayarkan sekarang, maka penjual boleh menahan barang yang dijual sampai dia mendapatkan apa yang menjadi haknya, meskipun pembeli mengajukan gadai atau kafalah (jaminan). Hal ini selama penjual tidak memberikan tempo setelah jual beli kepada pembeli."

Pemberian hak menahan kepada penjual adalah prinsip yang ditetapkan dalam fiqih Islam. Hanafiyah mengatakan bahwa penjual tetap mempunyai hak menahan barang dari pembeli, sampai dia mendapatkan apa yang harus segera diterima, baik hak itu semua harga atau sebagian. Hak menahan tidak gugur sampai meskipun pembeli mengajukan gadai atau penjamin harga.[1534]

Al-Majallah menyebutkan pasal-pasal yang berkaitan dengan penahanan barang (dari pasal 278-284), pasal 278 menyatakan sebagai berikut, "Dalam akad jual beli dengan harga kontan—maksudnya tidak ditunda—penjual boleh menahan barang sampai pembeli membayar semua harga."

e. Tipuan dalam jual beli pekarangan orang yang belum berkapasitas

Jika jual beli pekarangan kepada orang yang belum genap kapasitasnya karena masih kecil, atau gila misalnya—mengandung tipuan yang keji yang lebih dari seperlima—maka penjual boleh meminta penyempurnaan harga sampai 4/5 harga rata-rata. Ilustrasinya, jual beli itu muncul dari orang yang belum genap kepantasannya itu sendiri.[1535] Ini adalah

1533 Lihat disertasi "*Nazhariyyah Tahammul at-Taba'ah fil Fiqhil Islami*" karya Dr. Zaki Abdul Barr, hlm. 144 dan seterusnya; kitab kami, *Nazhariyyah adh-Dhamaan*, hlm. 148, 165, 169; *al-'Uquud al-Musammaah* karya Dr. Al-Badrawi I/422 dan seterusnya.

1534 *Al-Mabsuuth* XIII/192; *al-Badaa'i'* V/249; *Raddul Muhtaar* IV/44; *'Aqdul Bai'* karya Ustadz az-Zarqa', hlm. 77; *al-'Uquud al-Musammaah* karya al-Badrawi I/420.

1535 Lihat *al-'Uquud al-Musammaah* karya Dr. al-Badrawi I/218 dan seterusnya.

bunyi pasal 292 qanun sipil.

1. Jika pekarangan yang dimiliki seseorang yang belum terpenuhi kepantasannya itu dijual, sementara dalam jual beli tersebut ada tipuan yang lebih dari seperlima, maka penjual boleh menuntut kegenapan seperdelapan sampai 4/5 harga rata-rata.
2. Demi mempertimbangkan jika tipuan lebih dari seperlima, maka haruslah pekarangan itu dihargai sesuai dengan harganya waktu dijual.

Hukum ini mengambil dari fiqih Islam.[1536] Fuqaha Hanafiyyah membolehkan fasakh jual beli, karena tipuan yang keji saja tanpa menggabungkan unsur penipuan. Hal itu terjadi pada keadaan-keadaan, yaitu hak-hak anak yatim, wakaf, dan Baitul Mal.

Batasan perbedaan antara tipuan kecil atau sedikit dengan tipuan yang keji atau banyak adalah tipuan sedikit masuk pada penilaian para penilai. Tipuan yang keji adalah yang tidak masuk pada penilaian penilai.[1537]

Namun, pasal 165 dari *al-Majallah* memperkirakan tipuan sebagai berikut. Yaitu, pendapat fuqaha Hanafiyyah belakangan. Tipuan yang keji sekitar seperdua puluh pada barang, sepersepuluh pada hewan, seperlima pada pekarangan, atau lebih. Tidak ada halangan secara fiqih untuk memperkirakan tipuan yang keji dengan apa yang diambil oleh hukum, artinya yang lebih dari seperlima. Itu adalah pendapat Nashr bin Yahya dari kalangan Hanafiyyah.[1538]

f. Jaminan aib yang samar, jaminan *ta'arrudh*,[1539] dan keberhakan

Penjual harus menanggung aib lama yang barangkali ada pada barang. Sebab, akad jual beli itu sendiri menghendaki keselamatan barang dari aib, bebasnya barang dari hak orang lain (jaminan akibat atau jaminan *ta'arrudh* dan keberhakan), tanpa memerlukan syarat, sebab aib adalah risiko yang tidak dikehendaki akad. Kerugian dihilangkan, demi mengamalkan hadits Nabi,

لاَ ضَرَرَ وَلاَ ضِرَارَ

"Tidak ada kerugian pada diri sendiri, tidak ada kerugian pada orang lain."

Juga, karena semestinya dalam jual beli adalah bebasnya jual beli dari semua keterkaitan orang lain terhadap barang itu.

Jika ada aib dalam jual beli, maka akad boleh difasakh. Pembeli boleh memilih antara dua hal, jika menghendaki dia bisa memfasakh jual beli dan mengembalikan barang. Jika tidak dia bisa menahannya dengan semua harga, dia tidak mempunyai hak menggugurkan sedikit pun harga tanpa kerelaan penjual.

Jika tampak barang tersebut dimiliki oleh orang selain penjual, maka jual beli menjadi tergantung izin dari orang yang memiliki. Jika dia membolehkan jual beli, maka barang tetap menjadi milik pembeli. Orang yang memiliki barang mengambil uang dari penjual. Jika orang yang memiliki tidak mengizinkan jual beli, maka jual beli yang lalu terfasakh. Penjual harus mengembalikan uang kepada pembeli.[1540]

Hukum sipil mengambil hukum-hukum jaminan aib yang samar dari fiqih Islam. Sebagaiman dia—dari segi prinsip—mengambil hukum-hukum jaminan *ta'arrudh* dan keber-

1536 *Al-Wasiith* karya as-Sanhuri, hlm. 46.
1537 *Al-Badaa'i'* VI/30.
1538 *Ibid.*.
1539 *Ta'arrudh*: jaminan tidak adanya protes yang diajukan di pengadilan.
1540 *'Aqdul Bai'* karya Ustadz az-Zarqa', hlm. 97-116.

hakan dari fiqih juga,[1541] dengan tetap menjaga prinsip-prinsip hukum yang membolehkan bunga dari harga barang pada waktu dimiliki, dan mengharuskan kompensasi pada pembeli dari kerugian yang diterima atau pekerjaan yang ditinggalkan karena barang dimiliki orang lain.

Pasal-pasal 415-419 qanun sipil menyatakan jaminan aib yang samar, sebagaimana pasal-pasal 407-414 menyatakan jaminan *ta'arrudh* dan keberhakan.

Adapun pasal 415 berbunyi, "Penjual harus menanggung jika pada waktu penyerahan barang yang dijual tidak terpenuhi sifat-sifat yang mana si penjual menjamin keberadaannya pada pembeli. Atau, jika pada barang yang dijual ada aib yang mengurangi harganya atau manfaatnya sesuai dengan tujuan yang dimaksud, demi mengambil pelajaran dari apa yang dijelaskan dalam akad. Atau, hal yang tampak dari karakter sesuatu atau tujuan yang dipersiapkan. Penjual menjamin aib ini, meskipun dia tidak tahu keberadaannya.

Meskipun demikian penjual tidak menjamin aib-aib yang mana pembeli mengetahuinya pada waktu jual beli, atau dia mampu mencari kejelasan sendiri kalau saja dia meneliti barang dengan perhatian orang biasa. Hanya saja, jika pembeli membuktikan bahwa penjual telah menegaskan bahwa barang tersebut tidak ada aib, atau membuktikan bahwa penjual telah sengaja menyembunyikan aib karena tipuan.

Pasal-pasal 336-355 dari Majallah al-Ahkam al-Adliyyah menyatakan bahwa hukum-hukum jaminan aib yang samar ada di bawah judul khiyar aib. Adapun pasal 336 adalah, jual beli mutlak menghendaki bebasnya barang dari aib. Artinya, jual beli harta tanpa bebasnya aib dan tanpa penyebutan bahwa barang itu ada aibnya atau bebas dari aib ini menghendaki bahwa barang yang dijual bebas dari aib.

Pasal 337 menyatakan, barang yang dijual dengan jual beli mutlak jika tampak ada aib lama, maka pembeli mempunyai hak memilih. Jika mengingingkan, dia bisa mengembalikannya. Jika tidak, dia bisa menerimanya dengan harga yang disebutkan. Dia tidak mempunyai hak untuk menahan barang, dan mengambil apa yang berkurang karena aib. Ini disebut dengan khiyar aib.

Adapun pasal 407 qanun sipil yang menyatakan prinsip jaminan *ta'arrudh* orang lain dalam pengambilan manfaat adalah, "Penjual menjamin tidak adanya *ta'arrudh* pada pembeli dalam memanfaatkan barang yang dijual seluruhnya atau sebagian, baik *ta'arrudh* tersebut dari perbuatan penjual itu sendiri atau orang luar yang pada waktu jual beli mempunyai hak terhadap barang yang dijadikan argumen kepada pembeli, sementara penjual tetap menjamin, meskipun orang luar itu telah membuktikan haknya setelah akad jual beli, jika hak ini telah kembali kepada orang luar itu dari penjual itu sendiri.

Pasal 408 menyatakan komitmen penjual yang ambigu. Artinya, terdiri atas dua komitmen dalam hal keberhakan barang yang dijual.

Pertama, komitmen membela pembeli dari gugatan yang ada antara si pembeli dan orang lain. *Kedua,* komitmen memberi pembeli kompensasi jika dia tidak mungkin mendapatkan hak kepemilikan. Komitmen dengan jaminan: komitmen melakukan pekerjaan. Hukum asalnya adalah wajib melaksanakannya sesuai barang yang ada, selama pelaksanaan tersebut memungkinkan. Jika pelaksanaan sesuai barang tidak mungkin, maka di hadapan penjual tidak ada lagi selain pelaksanaan melalui kompensasi.

1541 Lihat *al-'Uquud al-Musammaah* karya Dr. Al-Badrawi I/433 dan seterusnya.

2) Dalam Akad Sewa-Menyewa

Hukum sipil mengambi dari fiqih Islam yakni hukum mengenai beberapa macam akad sewa-menyewa, beberapa hukum mengenai sewa-menyewa manfaat barang, di antaranya adalah hal-hal berikut.

a) Sewa-menyewa tanah pertanian

Ada teks hukum tentang sewa-menyewa tanah pertanian dalam pasal-pasal berikut (577-585), di mana di dalamnya ditentukan komitmen-komitmen orang yang menyewakan untuk menyerahkan alat-alat pertanian untuk mendirikan bangunan dan komitmen orang yang menyewa untuk menggarap tanah sesuai dengan tujuan-tujuan penggarapan yang biasa, melakukan prosedur-prosedur perbaikan yang dikehendaki pemanfaatan secara wajar terhadap tanah yang disewakan dan menentukan masa sewa kalender pertanian tahunan, dan tetapnya orang yang menyewa pada barang yang disewakan ketika berakhirnya sewa-menyewa karena alasan yang memaksa. Sehingga, hasilnya menjadi matang dengan upah yang sesuai. Macam dari akad ini adalah sewa-menyewa dengan uang dalam tanggungan atau sewa-menyewa tertentu.

Ini adalah hukum-hukum yang ditetapkan dalam fiqih Islam dan tersebut sebagian dalam *al-Majallah.* Pasal 524 *al-Majallah* menyatakan keharusan menentukan macam tanaman, "Barangsiapa menyewa tanah, sementara dia tidak menentukan apa yang ditanam di dalamnya dan tidak diberi kebebasan menanam apa yang dikehendaki, maka akad sewanya fasid. Namun kalau ditentukan sebelum fasakh dan pihak lain rela, maka akad sewa tersebut berbalik menjadi sah."

Pasal 525 mengenai kalender pertanian, "Barangsiapa menyewa tanah dengan syarat menanaminya apa saja yang dikehendaki, maka dia boleh menanaminya berulang-ulang pada tahun itu, musim panas dan musim dingin." Pasal 526 menyatakan tetapnya orang yang menyewa di tanah yang disewa setelah berakhirnya akad, "Kalau masa sewa selesai sebelum tanaman didapat, maka orang yang menyewa boleh tetap memelihara tanamannya di tanah itu, sampai dia mendapatkan dan dia memberikan sewa rata-rata."

b) Rusaknya tanaman pada barang yang disewa

Pasal 583 qanun sipil menyatakan bahwa rusaknya tanaman membolehkan tuntutan pengguguran sewa.

1. Jika orang yang menyewa menanam benih di tanah, kemudian seluruh tanaman rusak sebelum panen karena kekuatan yang memaksa, maka orang yang menyewa boleh meminta pengguguran sewa.
2. Adapun jika tanaman itu tidak rusak kecuali hanya sebagian, namun kerusakan itu menyebabkan pengurangan yang besar pada hasil tanah, maka orang yang menyewa boleh menuntut pengurangan sewa.
3. Orang yang menyewa tidak boleh menuntut pengguguran sewa atau pengurangannya, jika dia telah diberi kompensasi kerugian yang dideritanya dengan keuntungan-keuntungan yang kembali padanya pada masa seluruh sewa, atau dengan apa yang diperolehnya dari cara asuransi atau cara lain.

Bunyi hukum ini adalah penerapan dalam akibat kekuatan yang memaksa (penyebab langit) yang mendasarkan pada teori darurat syara' yang berakibat pada gugurnya komitmen membayar imbalan (upah atau harga) jika barang yang dijadikan akad rusak. Hanafiyah mengatakan, "Jika air terputus dari tempat penggilingan selama sebulan, maka sewa masa itu gugur dari tanggungan orang yang

menyewa."[1542] Tersebut dalam hadits Nabi Muhammad saw.,

أَرَأَيْتَ إِنْ مَنَعَ اللهُ الثَّمَرَةَ فَبِمَ يَأْخُذُ أَحَدُكُمْ مَالَ أَخِيْهِ

"Bagaimana menurutmu jika Allah menahan buah? Maka dengan apa salah seorang dari kalian mengambil harta saudaranya?"[1543]

c) Penanaman pohon pada barang yang disewakan

Teks mengenai kasus ini tersebut dalam pasal 559 yang diambil dari fiqih Islam, di mana ayat pertama mengandung keharusan orang yang menyewakan untuk membayar biaya perbaikan-perbaikan pembangunan atau penanaman yang diakibatkan, jika hal itu terjadi dengan kesepakatan orang yang menyewakan.

Ayat kedua mengandung hal-hal berikut.

"Jika perbaikan-perbaikan ini telah diperbaharui tanpa kesepakatan orang yang menyewakan, maka dia juga mempunyai hak menuntut orang yang menyewa untuk menghilangkannya. Dia mempunyai hak untuk menuntut lebih dari itu, sebagai kompensasi kerugian yang menimpa pekarangan dari penghilangan ini, jika pada kompensasi tersebut ada hal yang mengharuskan."

Hukum ini diambil dari fiqih Islam. Fuqaha Hanafiyah mengharuskan orang yang menyewa setelah berakhirnya masa sewa untuk mencabut tanaman dan menyerahkan tanah dalam keadaan kosong.[1544] Tersebut dalam pasal 531 dari *al-Majallah* keterangan yang menguatkannya. Kalau orang yang menyewa membuat bangunan pada pekarangan yang disewa atau menanam pohon, maka orang yang menyewa ketika berakhirnya masa sewa-menyewa boleh memilih, jika dia ingin dia bisa mencabut bangunan dan pohon. Jika tidak, dia bisa membiarkannya dan memberikan harga sewanya baik banyak atau sedikit." Pasal 532 menyatakan jaminan kerugian. "Pembuangan debu dan sampah yang menumpuk pada masa sewa dan pembersihan keduanya adalah kewajiban orang yang menyewa."

d) Muzara'ah

Muzara'ah adalah ungkapan atau istilah akad pertanian, dengan sebagian hasil. Yaitu, menyewakan tanah dengan sebagian hasil yang keluar dari tanah tersebut. Ia adalah akad yang ditetapkan dalam fiqih Islam. Dari fiqih Islam, diambil hukum-hukumnya yang diterapkan dalam qanun sipil (dalam padal 586-594).

Pasal 586 menyatakan hal-hal sebagai berikut, "Tanah pertanian dan tanah yang ditanami dengan pohon-pohon boleh diberikan secara muzara'ah kepada orang yang menyewa, dengan imbalan orang yang menyewakan mengambil bagian tertentu dari hasil."

Hanafiyah[1545] mengatakan, "Boleh menyewa dua tanah untuk pertanian untuk jangka waktu berapa pun, baik lama atau pendek. Sebab, masa jika diketahui, ukuran manfaatnya diketahui pula."

e) Berakhirnya sewa-menyewa karena kematian orang yang menyewa

Teks mengenai berakhirnya akad sewa-menyewa karena kematian tersebut dalam pasal 568 qanun sipil dan setelahnya.

1. Sewa-menyewa tidak berhenti karena

1542 Lihat kitab kami, *Nazhariyyah adh-Dhamaan*, hlm. 164; *Nazhariyyah adh-Dharuurah asy-Syar'iyyah*, hlm. 328 dan seterusnya.

1543 HR Bukhari dan Muslim dari Anas dengan redaksi

إِذَا مَنَعَ اللهُ الثَّمَرَةَ فَبِمَ تَسْتَحِلُّ مَالَ أَخِيكَ

"Jika Allah menahan buah, maka bagaimana kamu menghalalkan harta saudaramu?" (*Nailul Authaar* V/173)

1544 *Al-Lubaab fii Syarhil Kitaab* karya al-Maidani II/90.

1545 *Al-Lubaab fii Syarhil Kitaab* II/88.

matinya orang yang menyewakan, tidak pula matinya orang yang menyewa.

2. Meskipun demikian, jika orang yang menyewa mati, maka ahli warisnya boleh menuntut untuk menghentikan akad jika mereka membuktikan bahwa karena kematian orang yang mewariskan, beban akad menjadi lebih berat untuk ditanggung oleh pemasukan mereka. Atau, sewa-menyewa menjadi melampaui batas kebutuhan mereka. Dalam kondisi ini, harus diperhatikan waktu peringatan mengosongkan barang sewa yang dijelaskan dalam pasal 531. Hendaklah tuntutan penghentian akad adalah dalam jangka maksimal enam bulan semenjak kematian orang yang menyewa.

Bunyi pasal 569 adalah, "Jika sewa-menyewa tidak dilaksanakan kecuali karena pekerjaan orang yang menyewa atau karena pertimbangan-pertimbangan lain yang berkaitan dengan sosok pribadinya kemudian dia mati, maka para ahli warisnya atau orang yang menyewakan boleh menghentikan akad."

Teks tersebut menunjukkan bahwasanya akad sewa tidak berhenti karena kematian orang yang menyewakan atau orang yang menyewa, demi mengamalkan apa yang ditetapkan oleh mayoritas fuqaha Islam selain Hanafiyyah. Teks tersebut mengecualika dua keadaan yang menyebabkan akad sewa-menyewa batal karena kematian orang yang menyewa. Dua keadaan itu adalah:

1. Keadaan di mana beban akad menjadi lebih berat untuk ditanggung oleh pemasukan para ahli waris orang yang menyewa. Atau, sewa-menyewa menjadi melampaui batas-batas kebutuhan mereka.
2. Jika akad sewa-menyewa telah dilakukan karena pekerjaan orang yang menyewa seperti klinik dokter atau apotek, mungkin diperbolehkan karena berakhirnya sewa-menyewa yang ditetapkan oleh Hanafiyah karena kematian salah seorang dari dua orang yang berakad.

f) Berakhirnya akad sewa-menyewa karena adanya udzur

Pembuat perundang-undangan sipil mengambil dari fiqih Islam gagasan pemfasakhan akad sewa-menyewa karena adanya udzur. Dalam pasal 575 dinyatakan bahwa:

> "Jika akad sewa-menyewa tertentu masanya, maka masing-masing dari dua orang yang berakad boleh menuntut penghentian akad sebelum selesai masanya, jika ada kondisi yang sangat kritis yang tidak diprediksi. Gambarannya, kondisi tersebut menjadikan pelaksanaan akad sewa sebagai prinsip, atau di tengah-tengah pelaksanaannya menjadi beban. Dengan syarat, orang yang menuntut penghentian akad memerhatikan waktu-waktu peringatan pengosongan barang akad yang dijelaskan pada pasal (531) dan hendaklah dia memberi kompensasi pada pihak lain secara adil."

Teks ini memberi isyarat alasan yang khusus mengenai orang yang menyewa atau orang yang menyewakan, yang membolehkan penuntutan fasakh sewa-menyewa karena adanya udzur dengan dua syarat:

1. Hendaklah sewa-menyewa itu mempunyai tempo tertentu. Jika tidak tertentu, maka pihak mana pun boleh menghentikannya sebelum berakhirnya masa membayar sewa.
2. Hendaklah ada kondisi kritis. Gambarannya, kondisi itu menjadikan pelaksanaan akad menjadi beban bagi salah satu dari kedua belah pihak, seperti seorang pembela yang menyewa kantor meninggalkan profesinya karena sakit atau halangan hukum untuk mempraktikkan profesinya. Atau, muncul kondisi-kondisi yang tidak

diprediksikan yang menjadikan pelaksanaan komitmen yang dikehendaki orang yang menyewakan menjadi beban.

Kita telah mengetahui bahwasanya Hanafiyyah membolehkan fasakh sewa karena alasan-alasan, meskipun akad sewa tersebut sah dan mempunyai konsekuensi hukum.[1546]

g) Sewa-menyewa wakaf

Qanun sipil dalam pasal 595-601 menyatakan bahwa hukum-hukum sewa wakaf diambil dari fiqih Islam. Di antaranya yang paling istimewa adalah apa yang dinyatakan dalam pasal 598, "Tidak sah penyewaan wakaf dengan tipuan yang keji, kecuali jika orang yang menyewakan adalah satu-satunya orang yang berhak yang mempunyai wewenang pengelolaan wakaf. Maka, penyewaan wakaf dengan tipuan yang keji adalah boleh baginya, bukan bagi orang-orang yang berhak yang mendampinginya."

Pasal 256 dari *al-Majallah* menyatakan prinsip fasakh karena tipuan. "Jika ada tipuan yang keji dalam jual beli, sementara tidak ada penipuan, maka orang yang tertipu boleh memfasakh jual beli. Hanya saja, jika tipuan itu hanya ada pada harta anak yatim, maka jual beli tidak sah. Harta wakaf dan Baitul Mal hukumnya seperti hukum harta anak yatim."

3) Hak-Hak Bersama

Hak bersama adalah pembebanan yang diharuskan pada pekarangan tertentu untuk kemanfaatan pekarangan tertentu yang berlaku pada kepemilikan seseorang yang tidak memiliki pekarangan pertama (pasal 960) qanun sipil. Itu adalah salah satu hak benda yang bercabang dari hak kepemilikan. Hak-hak bersama berbeda-beda dari sisi objeknya. Di sana ada hak bersama aliran air, hak bersama jalan, hak bersama pembelanjaan, hak bersama naungan, dan sebagainya. Hak bersama adakalanya alami, secara qanun artinya ditetapkan oleh qanun, seperti hak minum, hak aliran air, hak perairan, hak lewat.

Qanun sipil mengambil sekelompok hukum hak bersama dari fiqih Islam. Di antaranya yang paling penting adalah hak tinggal di atas, hak tinggal di bawah, dan hukum-hukum dinding bersama.

Dalam hak tinggal di atas dan tinggal di bawah, pasal 963 qanun sipil menjelaskan mengenai hak pembuangan air secara alami dari tanah-tanah yang tinggi. Qanun mewajibkan beberapa komitmen terhadap orang yang tinggal di bawah dan orang yang tinggal di atas dalam batasan-batasan yang ada terhadap hak kepemilikan-kepemilikan tingkat (lantai dalam rumah). Pasal 814 menyatakan hal itu:

a. Orang yang tinggal di bawah harus melakukan pekerjaan-pekerjaan dan rehabilitasi-rehabilitasi yang semestinya untuk mencegah runtuhnya bagian atas.
b. Jika dia tidak mau melakukan rehabilitasi-rehabilitasi, maka hakim boleh memerintahkan untuk menjual bagian bawah. Dalam semua keadaan hakim, masalah *emergency* ini boleh memerintahkan pelaksanaan rehabilitasi-rehabilitasi yang harus segera dilaksanakan. Pasal 415 menyatakan komitmen orang yang tinggal di bawah dengan mengembalikan bangunan bawah jika roboh. Jika dia menolak, maka orang yang tinggal di atas boleh mengembalikan bangunan atas biaya orang yang tinggal di situ. Orang yang tinggal di atas boleh menolak orang yang tinggal di bawah untuk tinggal dan mengambil manfaat sampai orang yang tinggal di bawah membayar tanggungannya.

1546 *Tuhfatul Fuqahaa'* II/533.

Isi dua pasal ini diambil dari fiqih Islam.[1547]

Qanun sipil demi menambahi tiga standar di atas untuk menjelaskan batas legalitas dalam penggunaan hak-hak (kesewenang-wenangan dalam penggunaan hak, pasal 5,6) menentukan standar lain untuk kerugian-kerugian tetangga yang tidak biasa demi menjelaskan batas legalitas dalam penggunaan hak kepemilikan.[1548] Di antaranya, hak tinggal di atas dan hak tinggal di bawah dalam pasal (776). Bunyinya sebagai berikut:

1. Pemilik tidak boleh melampaui batas dalam penggunaan haknya sampai pada batas yang membahayakan kepemilikan tetangga.
2. Tetangga tidak boleh menuntut tetangganya dalam hal kerugian-kerugian tetangga yang lumrah terjadi yang tidak mungkin dihindari. Dia hanya boleh menuntut untuk menghilangkan kerugian-kerugian ini jika telah melampaui batas kebiasaan. Dengan syarat, dia memerhatikan kebiasaan tersebut, karakter pekarangan, tempat masing-masing kaitannya dengan orang lain, tujuan di mana pekarangan diperuntukkan untuk itu. Izin yang terbit dari pihak yang berwenang tidak bisa dialihkan tanpa penggunaan hak ini. Teks ini adalah penerapan terhadap teori kesewenang-wenangan, dan lebih dekat pada akomodasi fiqih Islam yang dijadikan dasar oleh qanun sipil dalam membuat teori umum kesewenang-wenangan penggunaan hak.

Al-Majallah menjelaskan tentang kerugian-kerugian tetangga yang tidak lumrah terjadi dalam pasal-pasal 1198-1212. Bunyi pasal 1198 adalah sebagai berikut, "Setiap orang mempunyai hak menggunakan bagian atas tembok miliknya dan membangun apa yang diinginkan. Tetangganya tidak boleh melarangnya selama kerugiannya tidak keji."

Pasal 1199 menegaskan kerugian yang keji dengan bunyi, "Kerugian yang keji adalah setiap hal yang menghalangi kebutuhan-kebutuhan primer, yaitu kemanfaatan asli yang dimaksudkan dari pembangunan rumah seperti tempat tinggal, atau merugikan bangunan. Artinya, membuat lemah dan menjadi sebab runtuhnya."

Adapun mengenai dinding bersama, qanun sipil menjelaskan hukum-hukumnya di sela-sela penjelasan keadaan-keadaan hak bersama secara qanun. Qanun ini membuat batasan-batasan terhadap pemilik dalam penggunaan bagian-bagian tanahnya. Mengenai dinding bersama, salah satu dari dua orang tetangga tidak boleh membuka tenda-tenda atau lampu-lampu di dalamnya. Sebab, hal ini bertentangan dengan tujuan disiapkannya dinding. Dinding adalah pembatas masing-masing dari dua pekarangan yang memisahkannya. Dinding bersama ini digunakan sesuai dengan tujuan disiapkannya dan dengan batas yang mungkin dilaksanakan seperti penyandaran yang wajar (lihat pasal 974, 970 dan setelahnya).

Ini semua dari fiqih Islam demi mengamalkan kaidah, "Kerugian harus dihilangkan."[1549] Pasal 1202 dari *al-Majallah* menyatakan hal itu sebagai berikut, "Melihat tempat yang merupakan tempat perempuan seperti piring rumah, dapur, dan sumur, dianggap sebagai bahaya yang keji. Jika seseorang di rumahnya membuat jendela atau bangunan baru dan menjadikan pada bangunan itu jendela yang mengarah pada tempat yang menjadi tempat perempuan-perempuan tetangga dekatnya, atau yang memisahkan antara keduanya jalan,

1547 *Tuhfatul Fuqahaa'* II/314 dan seterusnya; *al-Amwaal wa Nazhariyyah al-'Aqd* karya Yusuf Musa, hlm. 182.

1548 *Al-Huquuq al-'Ainiyyah al-Ashliyyah* karya Wahid Sawwar, hlm. 314 dan seterusnya.

1549 Kitab kami *Nazhariyyah adh-Dhamaan*, hlm. 205.

maka dia diperintahkan untuk menghilangkan bahaya tersebut, dan orang itu dipaksa untuk membayar akibat kerugian itu dengan bentuk sebuah bangunan yang menghalangi jatuhnya pandangan, adakalanya dengan membangun dinding atau membangun pembatas kayu. Namun, dia tidak dipaksa untuk menutup jendela secara keseluruhan, sebagaimana jika dia membuat pembatas dari ranting-ranting yang dari sela-selanya bisa dilihat tempat wanita-wanita tetangganya. Maka, dia diperintahkan untuk menutup tempat-tempat pandangan itu, tetapi tidak dipaksa untuk merobohkannya, dan membangun dinding pengganti. Lihatlah pasal 22, yaitu hal-hal yang darurat diperkirakan sesuai dengan kadarnya."

4) Akad Hibah

Qanun sipil dalam pasal-pasal 454-472 mengambil hukum-hukum tematis akad hibah dari fiqih Islam, secara khusus dari kitab *al-Ahwal asy-Syakhsyiyyah* karya Qadri Basya, di mana hukum-hukum ini dijadikan qanun. Namun, qanun ini memasukkan revisi yang substansial terhadap hukum-hukum fiqih Islam dalam hal yang berkaitan dengan pencabutan hibah, di mana hak ini dibatasi dengan adanya udzur yang diterima (pasal 468), memberikan contoh-contoh udzur yang diterima dari qanun-qanun asing (pasal 469). Hal itu dengan memindah hukum-hukum penghalang pencabutan hibah dari fiqih Hanafi[1550] (pasal 470). Dengan demikian, membuat akad hibah kokoh dan kuat dalam keharusan pelaksanaan. Sesuai dengan yang ditetapkan oleh mayoritas fuqaha (Malikiyyah, Syafi'iyyah dan Hanabilah) yang menganggap akad hibah harus dijalankan, tidak boleh dicabut kecuali dalam hibah orang tua kepada anaknya. Berbeda dengan Hanafiyyah yang menganggap hibah akad tidak harus dilaksanakan, di mana boleh difasakh dan dicabut.[1551]

Format hibah. Dari sisi format, qanun demi keabsahan hibah mensyaratkan hibah tersebut dengan berkas resmi. Pasal 456 menyatakan hal-hal berikut:

1. Hibah dengan berkas resmi. Kalau tidak, maka menjadi batal selama tidak terjadi di bawah akad lain.
2. Meskipun demikian, mengenai barang yang bisa bergerak terjadinya hibah boleh dengan serah terima, tanpa membutuhkan berkas resmi. Sebab, disyaratkannya berkas resmi adalah memperingatkan orang yang memberi hibah akan risiko perbuatannya, diperolehnya sebab-sebab kebebasannya dalam akad yang menyebabkan dia tidak mempunyai hak terhadap hartanya tanpa adanya balasan.

Demikian juga pasal 458 mensyaratkan keresmian dalam perjanjian hibah. Pasal ini memutuskan, "Janji hibah tidak bisa terjadi kecuali jika dengan berkas resmi." Namun, meskipun keresmian hibah berkaitan dengan sistem umum, dan balasannya adalah batalnya akad, qanun telah menganggap pelaksanaan bebas (tidak terpaksa) sebagai ganti umum dari keresmian. Pasal 457 menyatakan bahwa, "Jika orang yang memberikan hibah atau para ahli warisnya bebas untuk melaksanakan hibah yang batal karena aib dalam format, maka mereka tidak boleh meminta kembali apa yang telah mereka serahkan." Dari bunyi pasal ini, menjadi terbuka bahwa pelaksanaan yang bebas terhadap hibah dari sisi orang yang memberikan hibah atau para ahli warisnya merealisasikan hasil itu sendiri yang direalisasikan oleh keresmian. Hal ini menunjukkan bahwa qanun membuat macam

1550 *Duruusun fil 'Uquud al-Madaniyyah* karya Dr. Aktsam al-Khuli: 9.

1551 Penjelasan mengenai hal ini ada dalam hukum hibah.

baru yang mempunyai pola umum dari format hibah yaitu pelaksanaan secara bebas. Ini lebih menjaga orang yang memberikan hibah daripada keresmian. Pelaksanaan secara bebas mencakup hibah pekarangan dan hibah barang bergerak. Hanya saja, pembuat qanun telah menyatakan penerapan-penerapannya yang paling penting dan paling populer dalam kehidupan praktis. Yaitu, hibah barang bergerak materiil yang telah terjadi serah terima atau hibah tangan.

Demikian juga qanun dalam pasal 456 sebagai pengecualian pensyaratan keresmian membolehkan bahwa hibah terjadi di bawah salah satu akad timbal balik, ini sebagai gambaran. Maka, hibah yang tertutup sah tanpa membutuhkan berkas resmi.

Adapun sikap fuqaha Muslim dari sisi format hibah ada dua arah.

Pendapat pertama,[1552] madzhab Malikiyyah dan Hanabilah mengenai hibah selain takaran dan timbangan. Kelompok ini berpendapat cukup dengan prinsip kerelaan terhadap hibah-hibah. Maka, menjadi sah dan berpindah kepemilikan hanya dengan sekadar pernyataan qabul orang yang diberi hibah. Adapun penerimaan (pemilikan) adalah syarat menurut Malikiyyah demi kesempurnaan dan keharusan terjadinya hibah. Jika tidak terjadi penerimaan, maka hibah tidak harus terjadi, meskipun hibah itu sah.

Pendapat kedua, madzhab Hanafiyyah dan Syafi'iyyah, Imam Ahmad dalam hibah barang yang ditakar dan ditimbang. Artinya, dengan bentuk hibah. Saling rela tidak berakibat syar'i. Hibah meskipun terjadi dengan pernyataan ijab dan qabul, tetapi tidak bisa memberikan konsekuensi hukum (mengikat) kepada orang yang memberikan hibah, tidak pula mengubah kepemilikan kecuali dengan penerimaan. Artinya, pelaksanaan yang bebas dari pihak orang yang memberikan hibah dianggap sebagai inti hibah oleh pendapat ini. Adapun sekadar bertemunya kehendak dua pihak, maka tidak bisa menciptakan hibah dengan maknanya yang shahih. Tetapi, hanya sekadar janji hibah yang tidak mempunyai konsekuensi keharusan kepada orang yang memberikan hibah (tidak mengikat). Jika pelaksanaan janji ini terjadi secara bebas dari pihak orang yang memberikan hibah, maka hibah berlangsung dan akibat-akibatnya terjadi. Yang paling penting adalah perpindahan kepemilikan kepada orang yang mendapatkan hibah.

Faktor pendorong pendapat ini adalah semangat untuk menghormati karakter sedekah bagi hibah yang harus dibedakan dari pemberian-pemberian hak kepemilikan yang lain.

Adapun hukum-hukum objektif hibah yang dikandung oleh qanun sipil dan yang diambil dari fiqih Islam adalah hal-hal sebagai berikut.

a. Definisi hibah

Hibah adalah akad pengelolaan sesuai dengan kehendak orang yang memberikan hibah terhadap hartanya tanpa pengganti (pasal 454). Fuqaha mendefinisikan hibah dengan bunyi, "Akad yang menyebabkan pemberian hak kepemilikan kepada orang lain tanpa imbalan pada saat masih hidup sebagai sedekah sunnah."

Namun, ayat 2 dari pasal ini menyatakan bahwasanya orang yang memberikan hibah—tanpa melepaskan diri dari niat sedekah—boleh mewajibkan orang yang diberi hibah untuk melaksanakan satu komitmen tertentu, seperti mengharuskan orang yang diberi hibah agar membiayai hidupnya sampai mati atau memberikan gaji selama hidup.

Pasal 855 dari *al-Majallah* menyatakan bahwasanya hibah sah dengan syarat adanya imbalan. Tetapi, Imam Syafi'i berpendapat

1552 Masalah ini akan dibahas dalam akad hibah.

bahwa disyaratkannya imbalan dengan sharih bisa membatalkan akad, sebab itu adalah syarat yang menyalahi tujuan akad.

b. Rukun hibah

Pasal 455 menyatakan bahwa hibah terjadi dengan pernyataan ijab dan qabul dan syarat wali orang yang belum mempunyai kepantasan menggantikan penerimaan hibah dan menerima sesuatu yang dihibahkan jika orang yang memberikan hibah adalah wali orang yang diberi hibah atau penerima wasiatnya.

Ini adalah yang ditetapkan dalam fiqih. Pasal 837 dari *al-Majallah* menyatakan bahwasanya hibah terjadi dengan pernyataan ijab dan qabul dan terjadi dengan penerimaan. Fuqaha menyebutkan bahwa wali mewakili orang yang belum mempunyai kepantasan untuk menyatakan penerimaan. Kalau salah seorang wali memberikan sesuatu pada anak kecil, sementara harta itu ada di tangan mereka, maka hibah sah. Mereka menjadi ada dalam posisi menerima hibah untuk anak kecil itu.[1553]

c. Syarat-syarat objektif hibah

Qanun sipil tidak menyebutkan syarat-syarat khusus hibah dari sisi bertemunya pernyataan ijab dan qabul, sehingga wajib menerapkan kaidah-kaidah umum. Kerelaan disyaratkan untuk keabsahan akad, dan kaidah-kaidah umum diterapkan dalam hukum-hukum aib kerelaan. Hibah mempunyai ciri istimewa di mana kesalahan seseorang menjadikan hibah bisa dibatalkan.

Demikian juga mengenai orang yang memberikan hibah disyaratkan hendaklah mempunyai kepantasan sempurna. Sebab, hibah adalah termasuk pengelolaan yang merugikan orang yang memberikan hibah dengan kerugian yang murni. Adapun orang yang diberi hibah cukuplah dia sudah tamyiz. Sebab, hibah adalah termasuk pengelolaan yang bermanfaat pada orang yang diberi hibah dengan kemanfaatan yang murni.

Wali atau orang yang mendapatkan wasiat bisa memberi hibah pada anak kecil dan mewakilinya dalam penerimaan hibah, penerimaan sesuatu yang dihibahkan sebagaimana telah disebutkan (pasal 2/455). Wali tidak bisa bersedekah dengan harta orang yang belum memiliki kepantasan kecuali dengan izin hakim setelah terealisasi hal yang membolehkan, sebagaimana dinyatakan pasal 2/172 qanun al-Ahwal asy-Syakhshiyyah Syria. Demikian juga sedekah orang yang mendapatkan wasiat terhadap harta orang yang belum memiliki kepantasan dianggap batal (pasal 180 dari qanun al-Ahwal asy-Syakhshiyyah Syria). Orang yang bersedekah boleh menjatuhkan wewenang terhadap harta sedekah dengan dalil teks dalam qanun Syria (pasal 171) "Bahwasanya jika disyaratkan—dengan dalil adanya teks pada orang yang bersedekah ini terhadap harta orang yang belum berkapasitas—tidak adanya pengelolaan walinya terhadap orang yang belum berkapasitas, maka pengadilan menunjuk orang yang diberi wasiat secara khusus terhadap harta ini."

Barang yang dihibahkan disyaratkan hendaklah dimiliki oleh orang yang memberikan hibah, ada wujudnya, tertentu, dan disyariatkan (legal). Berdasarkan hal ini, maka hukum hibah milik orang lain adalah seperti hukum menjual milik orang lain. Ini adalah batal nisbi (bisa dibatalkan) demi kemaslahatan orang yang diberi hibah, dan tidak adanya pelaksanaan akad terhadap hak pemilik sejati (pasal-pasal 459, 434, 435).

Pasal 460 menyatakan bahwa hibah harta-harta yang akan datang adalah batal. Hal itu demi mengecualikan kaidah umum dalam qanun yang membolehkan bahwa objek komit-

1553 Masalah ini akan dibahas dalam akad hibah.

men sesuatu yang ada di kemudian hari. Hukum yang dikecualikan ini diambil dari syariat Islam yang mensyaratkan adanya objek akad pada waktu terjadinya akad di setiap akad.

Perlu dicatat bahwa syarat-syarat yang dituntut demi terjadinya akad hibah secara qanun diambil dari hukum-hukum fiqih Islam. Dalam fiqih, disyaratkan kesamaan majelis ijab dan qabul di setiap akad pemberian hak kepemilikan, terpenuhinya kerelaan dan kebebasan. Ini adalah yang dinyatakan oleh pasal 860 dari *al-Majallah* dan hendaklah orang yang memberikan hibah adalah orang yang memiliki kepantasan sedekah atau sempurna kepantasannya. Sebab, hibah adalah sedekah. Ini adalah yang dinyatakan dalam pasal 859 dari *al-Majallah*, dan hendaklah hibah tidak muncul dari orang yang memberikan hibah pada saat dia sakit yang menyebabkan mati. Kalau tidak, maka hibah mengambil hukum wasiat, wasiat tidak bisa dilaksanakan kecuali dalam batas sepertiga harta peninggalan.

Hendaklah orang yang memberikan hibah tidak berutang dengan utang-utang yang menenggelamkan dirinya, meskipun tidak membuatnya terhalang mengatur hartanya. Sebab kalau demikian, hal itu akan bergantung pada izin orang-orang yang berpiutang. Pernyataan mengenai hukum-hukum tersebut dalam pasal-pasal 879-880 dari *al-Majallah*.

Orang yang diberi hibah disyaratkan dalam keadaan hidup. Maka, tidak boleh hibah pada janin atau orang yang tidak ada. Malikiyyah membolehkannya. Secara qanun bagus mengambil prinsip kebolehan hibah pada janin.

Sebagaimana disyaratkan, hendaklah objek hibah ada pada waktu akad. Ini adalah syarat umum untuk setiap akad pemberian hak kepemilikan pada waktu sekarang, demi menjaga akad dari pembatalan ketika terlewatnya konteks.

Pasal 856 dari *al-Majallah* menyatakan hal itu.

Barang tersebut harus milik orang yang memberikan hibah. Jika barang hibah itu bukan harta orang yang memberikan hibah, maka itu adalah hibah orang yang tidak mempunyai wewenang. Hibah ini ditangguhkan pada izin orang yang memiliki.

Pasal 857 dari *al-Majallah* menyatakan hal itu.

Barang yang dihibahkan harus diketahui dan tertentu. Ini adalah yang dinyatakan dalam pasal 858 dari *al-Majallah*.

Adapun hibah saham umum yang bisa dibagi seperti rumah dan bangunan besar, maka mayoritas fuqaha membolehkannya seperti jual beli barang umum. Hanafiyah tidak membolehkannya kecuali dengan membaginya dan menerimanya secara dipisahkan dari yang lain.[1554]

d. Mencabut hibah

Pasal 468-472 menjelaskan mengenai prinsip mencabut hibah dan kondisi-kondisi di mana boleh mencabut hibah, dengan syarat adanya udzur yang bisa diterima untuk melakukannya. Hukum-hukum ini—selain penyaratan adanya udzur—diambil dari fiqih Hanafi yang menganggap mencabut hibah adalah makruh, sebab termasuk kehinaan. Orang yang diberi hibah boleh menolak untuk mengembalikan. Mencabut hibah tidak sah kecuali dengan kerelaan atau keputusan hakim. Sebab, pencabutan hibah adalah pemfasakhan akad.

Tidak boleh mencabut hibah ketika ada salah satu penghalang pencabutan yang tujuh yaitu imbalan, mengajukan pengganti hibah, penambahan yang bersambung seperti bangunan dan tanaman, pengelolaan orang yang diberi hibah terhadap barang hibah, kematian salah satu dari dua orang yang berakad, rusaknya barang hibah di tangan orang yang

1554 Referensi-referensi ada pada pembahasan "Hibah."

diberi hibah atau dikonsumsi, status hibah demi pahala dari Allah seperti shadaqah, atau demi silaturahmi atau hubungan suami istri. Kondisi-kondisi ini disebut oleh qanun pada pasal 470, juga disebut oleh *al-Majallah* pada pasal-pasal 866-847.

5) Perbuatan Orang yang Sakit Keras (Sakit yang Menyebabkan Mati)

Qanun sipil mengambil dari fiqih Islam hukum-hukum jual beli orang yang sakit, yang menyebabkan mati.[1555] Jual belinya dianggap dalam status wasiat, sebagaimana jual beli kepada salah seorang ahli waris dianggap sebagai pilih kasih, karena tunduk pada hukum-hukum wasiat. Maka, jual beli orang yang sakit yang menyebabkan mati karena pilih kasih tidak boleh kecuali jika diperbolehkan oleh para ahli waris, jika jumlah pilih kasih tersebut melebihi sepertiga barang peninggalan. Jika dia mempunyai utang yang menenggelamkannya, maka jual belinya yang mencakup tipuan yang keji bergantung pada izin orang-orang yang berpiutang. Jika tidak berutang sementara jual beli adalah pilih kasih kepada selain ahli waris, artinya kurang dari harga rata-rata, maka jual beli dilaksanakan dari sepertiga barang tinggalan mayyit, jika jual beli tidak mencakup pilih kasih. Yakni, jual beli itu dengan harga rata-rata. Oleh karena itu, jual beli sah dan dilaksanakan.

Adapun jual beli kepada ahli waris meskipun dengan harga rata-rata artinya tanpa tipuan, menurut Abu Hanifah dan tersebut dalam *al-Majallah* bergantung pada izin para ahli waris, karena hak mereka terkait dengan barang peninggalan.

Namun, apakah orang yang sakit menyebabkan mati mempunyai hak berbuat sesuatu kepada ahli waris dalam batas sepertiga barang peninggalan?

Perlu dicatat bahwa pasal 445 qanun sipil Syria yang berkaitan dengan jual beli orang yang sakit menyebabkan mati, diambil dari qanun sipil Mesir yang membolehkan wasiat kepada ahli waris dan orang lain dalam batas sepertiga (dalam pasal 37 dari qanun wasiat Mesir), dan bisa dilaksanakan tanpa izin para ahli waris berbeda dengan apa yang ditetapkan oleh para fuqaha madzhab empat dan mayoritas fuqaha Muslim. Namun, demi mengamalkan pendapat sebagian imam Syiah Zaidiyyah dan sebagian imam Syiah Imamiyyah (Ja'fariyyah) dan Isma'iliyyah.

Pasal ini (445) yang menganggap pilih kasih dalam status wasiat menyatakan hal-hal berikut:

a. Jika orang yang sakit menyebabkan mati, menjual barang kepada ahli waris atau orang lain dengan harga yang kurang dari harga barang pada waktu dia mati, maka jual beli tersebut berjalan dalam hak para ahli waris, jika penambahan harga barang yang dijual dengan harga tersebut tidak melebihi sepertiga peninggalan mayyit, yang masuk di dalamnya barang yang dijual itu sendiri.
b. Jika penambahan ini melebihi sepertiga harta peninggalan, maka jual beli yang melebihi sepertiga tidak berlaku pada hak para ahli waris, kecuali jika mereka mengakuinya. Atau, pembeli mengembalikan apa yang tersisa untuk harta peninggalan sebagai penyempurna dua pertiga.
c. Jual beli orang yang sakit menyebabkan mati berlaku hukum-hukum pasal 877. Berdasarkan pasal ini, jika jual beli dengan pilih kasih tunduk pada hukum-hukum wasiat, maka hal itu bisa dilaksanakan dari orang yang sakit menyebabkan mati jika penambahan harga barang di atas

1555 *Al-Wasith* karya as-Sanhuri: 46.

harga itu ada pada batas sepertiga barang peninggalan mayyit.

Dalil bahwa perbuatan orang yang sakit menyebabkan mati ditetapkan hukum-hukum wasiat di dalamnya adalah apa yang dinyatakan dalam pasal 877. Berikut ini bunyinya.

1. Setiap perbuatan hukum yang muncul dari seseorang dalam kondisi sakit dan dimaksudkan sedekah, maka dianggap sebagai perbuatan yang ditambahkan pada status setelah mati, dan berlaku kepadanya hukum-hukum wasiat, apa pun nama yang diberikan kepada perbuatan itu.
2. Para ahli waris orang yang berbuat tersebut, harus membuktikan bahwa perbuatan berakibat hukum ini memang muncul dari orang yang memberi mereka warisan, sementara dia dalam keadaaan sakit yang menyebabkan mati. Mereka mempunyai hak untuk membuktikan hal itu dengan semua cara. Para ahli waris tidak dituntut untuk menunjukkan tanggal kejadian berkas itu jika tanggal ini tidak ada.
3. Jika para ahli waris membuktikan bahwa perbuatan itu muncul dari orang yang memberi mereka warisan dalam keadaan sakit yang menyebabkan mati, maka perbuatan ini dianggap muncul sebagai sedekah, selama orang yang berbuat itu tidak memunculkan hal yang berlawanan dengan perbuatan itu. Semua ini selama tidak ada hukum-hukum khusus yang menyalahinya.

Mengingat bahwa wasiat tunduk pada hukum-hukum syariat Islam sesuai bunyi pasal 876 qanun Syria, maka hukum-hukum syariat yang diamalkan di Syria—berbeda dengan Mesir—adalah yang ditetapkan dalam qanun al-Ahwal asy-Syakhshiyyah Syria yang terbit pada tahun 1953 yang isinya tidak boleh wasiat kepada ahli waris.

Pasal 238 dari qanun ini menyebutkan hal-hal berikut.

1. Wasiat dilaksanakan kepada bukan ahli waris, sebesar sepertiga dari sisa harta peninggalan mayyit setelah pembayaran utang tanpa izin para ahli waris.
2. Wasiat tidak dilaksanakan pada ahli waris, tidak pula yang lebih dari sepertiga kecuali jika diperbolehkan oleh para ahli waris setelah wafatnya orang yang berwasiat. Sementara, orang yang memberi izin adalah orang yang kepantasannya berakad adalah sempurna.
3. Wasiat tidak dilaksanakan pada batas yang habis oleh utang, kecuali dengan izin orang yang berpiutang yang sempurna kepantasannya berakad atau karena gugurnya utang.
4. Wasiat orang yang tidak punya utang, tidak pula mempunyai ahli waris bisa dilaksanakan terhadap semua yang dia miliki tanpa bergantung pada izin seorang pun.

Dari yang disebutkan di atas, tampak jelas bahwa teks yang ada pada pasal 445 qanun sipil Syria yang membolehkan orang yang sakit untuk menjual dengan pilih kasih kepada ahli waris dalam batas sepertiga harta peninggalan, tidak bisa dilaksanakan. Jual beli bergantung pada izin para ahli waris demi mengamalkan tujuan Ahwal Syakhshiyyah Syria yang tidak membolehkan wasiat kepada ahli waris, kecuali dengan izin para ahli waris.

Demikianlah, *al-Majallah* telah menjelaskan hukum-hukum jual beli orang sakit pada pasal-pasal (393-395) sebagaimana pasal 1595 menjelaskan definisi sakit yang menyebabkan kematian dengan bunyi:

"Sakit yang menyebabkan kematian adalah sakit yang biasanya dikhawatirkan berakhir dengan mati, yang mana orang yang sakit itu tidak mampu melihat kepentingan-

kepentingannya di luar rumah jika dia laki-laki, tidak mampu melihat kepentingan-kepentingan dalam rumahnya jika dia perempuan. Dan orang yang sakit itu meninggal dalam keadaan seperti itu sebelum berjalan satu tahun, baik terbaring di tempat tidur atau tidak.

Jika sakitnya terus-menerus seperti ini dan berlangsung satu tahun, maka dia dalam status sehat. Perbuatannya dianggap seperti perbuatan orang sehat, selama sakitnya tidak keras dan keadaannya berubah. Tetapi kalau sakitnya keras, keadaannya berubah dan mati, maka keadaannya tersebut semenjak berubah sampai wafat dianggap sebagai sakit yang menyebabkan mati."

6) Beberapa Hukum (Pembebasan-Masa Kadaluwarsa)

Qanun sipil mengambil sejumlah hukum dalam beberapa kesempatan dari fiqih Islam, seperti berakhirnya komitmen tanpa kesetiaan, adakalanya dengan pembebasan utang karena kehendak orang yang berpiutang itu sendiri, adakalanya karena taqadum yang menggugurkan utang karena berlalunya masa lima belas tahun pada hak-hak khusus.

Demikianlah, lebih-lebih banyak hukum yang ditetapkan dalam qanun sipil mungkin diambil dan dijustifikasi dengan salah satu prinsip syariah seperti istishlah, istihsan, dan urf. Atau, dikembalikan pada sejumlah pendapat fiqih dari berbagai madzhab, sebagaimana kadang-kadang pendapat itu mempunyai kemiripan atau kesesuaian yang sempurna dengan pendapat fiqih tertentu. Namun seiring dengan semua yang telah disebutkan qanun sipil Syria—asalnya Mesir dengan tipe, gambaran, dan hukum Barat—pembuat undang-undang tidak bisa menahan untuk kembali—dengan terpuji—kepada taman fiqih Islam yang sesuai dengan setiap zaman dan tempat.

Ibra' (pembebasan) artinya pengguguran orang yang berpiutang terhadap hartanya yang ada pada tanggungan orang yang berutang, baik berupa utang seperti harga/uang pembayaran barang atau utang uang. Hal itu berakibat pada berakhirnya komitmen semua utang atau sebagian sesuai dengan pembebasan itu. Tanggungan terhadap utang itu menjadi hilang karena pembebasan tersebut. Pembebasan menurut Hanafiyyah tidak memerlukan penyataan qabul, tetapi sah dengan kehendak orang yang berpiutang saja. Pembebasan menjadi tertolak dengan ditolak. Sebab, pembebasan utang dari sisi pengguguran adalah seperti talak. Pengguguran tidak bergantung pada penerimaan.

Pasal 1568 dari *al-Majallah* menyatakan, "Pembebasan utang tidak bergantung pada pernyataan qabul." Namun, pembebasan yang ditolak menjadi tertolak. Sebab jika seseorang membebaskan orang lain, maka tidak disyaratkan pernyataan qabul. Namun jika pembebasan itu ditolak di majelis itu dengan ucapan, "Aku tidak menerima," maka pembebasan itu tertolak. Artinya, tidak ada konsekuensi hukumnya (tidak mengikat). Tetapi kalau dia menolaknya setelah menerima pembebasan, maka pembebasan itu tidak menjadi tertolak. Dan juga, jika orang yang dialihkan piutangnya membebaskan utang orang yang diberi tanggung jawab pengalihan utang atau orang yang ditanggung, sementara orang yang diberi tanggung jawab pengalihan utang atau orang yang dijamin menolak, maka pembebasan itu menjadi tertolak.

Qanun sipil mengambil prinsip keabsahan pembebasan dengan kehendak orang yang berpiutang itu sendiri. Yaitu, yang ditetapkan dalam fiqih Hanafi. Pasal 369 menyatakan hal-hal berikut, "Komitmen akad berakhir jika orang yang mempunyai piutang membebaskan utang orang yang berutang dengan bebas (tidak terpaksa), dan pembebasan ini terjadi ketika telah sampai pada sepengetahuan orang yang berutang, dan tertolak dengan ditolaknya pembebasan ini."

Taqadum: taqadum (berlalunya masa, berlalunya zaman atau lepas tangan) dalam syariat Islam tidak dianggap sebagai penyebab yang sah dari sebab-sebab memperoleh hak atau pengugurannya sebagai utang. Sebab, "Tidak boleh seorang pun mengambil harta orang lain tanpa sebab syar'i," dan karena hak adalah abadi tidak hilang kecuali dengan pembenar syara' yang bisa diterima. Taqadum hanya menjadi penghalang bagi hakim untuk mendengarkan tuntutan hak lama yang mana pemiliknya mengabaikan dalam tempo lama sekali tanpa adanya alasan. Hal itu karena adanya keraguan pada asal muasal hak tersebut dan dalam pembuktiannya setelah tempo yang lama ini, juga demi menjaga prinsip stabilitas status-status hak dan menghindari membesarnya masalah-masalah dalam pembuktian dan sejenisnya. Hal itu karena pengadilan dalam Islam memperjelas hak bukan membuktikannya.

Hak-hak yang eksis tidak terpengaruh secara tanggung jawab akan berlalunya waktu dan lewatnya masa. Hanya saja, pengadilan dalam hal ini menerima pengkhususan waktu, tempat, dan persengketaan, menerima komentar dengan syarat. Berdasarkan hal itu, maka negara mempunyai hak untuk melarang hakim mendengarkan tuduhan pada seseorang yang telah berlalu penanganannya selama lima belas tahun, misalnya. Keputusannya setelah itu dianggap tidak berlaku.[1556]

Adalah mungkin menjustifikasi hal itu dengan teori maslahah mursalah yang membolehkan hakim untuk mengambil tindakan-tindakan pengadilan yang sesuai dengan keputusan hak-hak dan perhatian terhadapnya, menjauhkan pengadilan dari masalah-masalah yang ruwet dalam penentuan hak-hak yang lama. Pengertian ini adalah dasar pengambilan pemikiran taqadum secara qanun. Para ahli qanun mengatakan bahwa taqadum mendasarkan pada pertimbangan-pertimbangan yang mempunyai karakter umum atau berkaitan dengan kepentingan umum masyarakat semua, bukan mendasarkan pertimbangan-pertimbangan pribadi. Hal-hal yang darurat dalam masyarakat adalah yang menyebabkan adanya keputusan sistem ini.

Qanun mengambil dari fiqih Islam mengenai penentuan masa taqadum yang menggugurkan, di mana pasal 372 qanun sipil Syria menyatakan bahwasanya komitmen menjadi lewat dengan berlalunya lima belas tahun, kecuali kondisi-kondisi yang disebutkan oleh teks khusus qanun, dan selain hal-hal yang dikecualikan berikut ini. Demikian juga dalam taqadum yang dibuat, pasal 919 menyatakan hal-hal berikut.

"Hak pencatatan pengelolaan tanah-tanah dalam pengawasan negara yang tidak tunduk pada administrasi milik negara, bisa diperoleh dalam jangka waktu sepuluh tahun dari pencatatan kepemilikan dengan berkas atau tidak, dengan syarat orang yang memiliki tersebut melakukan penanaman tanah."

Penentuan masa pada dua keadaan di atas diambil dari fiqih Islam, di mana fuqaha menyebutkan bahwa taqadum berlaku pada hak-hak pribadi. Temponya biasanya adalah lima belas tahun. Jika berlalu pada suatu masa yang bisa dipertimbangkan tanpa pengakuan harta dari pihak pemiliknya, maka pengakuannya itu tidak didengar setelah tempo lima belas tahun.[1557]

Adapun harta-harta publik, pengakuan terhadapnya tidak didengar setelah berlalu 33 tahun dalam wakaf dan warisan, setelah 36 tahun pada harta Baitul Mal, dan setelah sepuluh tahun pada tanah-tanah di bawah pengawasan negara.

1556 Lihat kitab kami, *Nazhariyyah adh-Dhamaan*, hlm. 101.

1557 *Al-Madkhal ilaa Nazhariyyah al-Iltizaam fil Fiqh* karya Ustadz Mushthafa az-Zarqa': pasal 156 hlm. 230.

Adapun *al-Majallah* mengambil masa 15 tahun pada pasal 1662 pada semua hak selain wakaf, yaitu 36 tahun dan tanah-tanah di bawah pengawasan negara yaitu sepuluh tahun.

Masa tersebut berlaku mulai dari adanya pelepasan tangan terhadap sesuatu dengan wujud adanya pemilik barang tersebut dan tidak adanya halangan syar'i untuk mengajukan pengakuan seperti kecil, gila, cacat. Inilah yang dinyatakan oleh pasal 1663 *al-Majallah*. Sebagaimana pasal 379 menyatakan mengenai keadaan-keadaan wakaf taqadum dengan bunyi, "1. Taqadum tidak berlaku ketika ada penghalang yang membuat sulit orang yang berpiutang untuk menuntut haknya, meskipun penghalang itu bersifat etis. Demikian juga, taqadum tidak berlaku antara yang asli dan wakilnya. 2. Taqadum yang masanya lebih dari lima tahun tidak berlaku pada hak orang yang tidak terpenuhi di dalamnya kepantasan bertransaksi atau dia dalam status tidak ada, dihukum dengan hukuman pidana jika dia tidak mempunyai wakil yang mewakilinya secara hukum."

4. PENUTUP

Di akhir pembahasan ini, saya ingin menegaskan keharusan kembali pada penetapan syariat Islam dan pengambilan qanun-qanun darinya, selama kita diberi kenikmatan—alhamdulillah—kemerdekaan. Saya telah menjelaskan bagian ini mengenai hukum-hukum yang diambil oleh qanun sipil dari fiqih Islam supaya menjadi petunjuk yang mencerahkan, bukti yang cemerlang bahwasanya dalam syariat kita yang berkilauan ada harta simpanan yang abadi yang tidak membutuhkan kecuali formulasi yang baru dengan ruh modern dan pengertian-pengertiannya sesuai dengan perundang-undangan yang baru. Dr. As-Sanhuri mengatakan, "Sekiranya kita tidak menginginkan duplikasi perundangan-undangan modern, maka kita pergi sejauh mungkin. Jika kita mengatakan mengambil pelajaran tanpa berhati-hati menggunakan perundang-undangan Barat dari sisi format dan bentuk, maka dalam materi dan tema kita sangat berhati-hati mengucapkan hal ini."

Kemudian beliau mengomentari keputusan Kementerian Keadilan Irak dengan menjadikan syariat Islam sebagai perundang-undangan sebelum terbitnya undang-undang itu, "Karena keputusan ini sangat penting, yakni mengumumkan masa baru fiqih Islam, yang sejalan dengan zaman, seiring dengan perkembangan, maka adalah wajib kita berdiri di sampingnya supaya kita memahami tujuan-tujuannya."

Pengaruh pertama dari keputusan ini adalah bahwa syariat yang toleran ini dikembalikan pada posisinya semula setelah hampir menghilang. Kita telah melihat bahwa negara-negara Timur (Arab Timur Tengah) yang meninjau perundang-undangannya telah berpaling dari syariat Islam kepada qanun barat. Dan kaidah ini tetap terjadi semenjak paruh kedua abad sembilan belas sampai sekarang. Mesir kemudian Tunis, Marakish, Turki, dan Lebanon, semuanya adalah negara yang pernah menerapkan syariat Islam. Kemudian mereka meninjau ulang perundang-undangannya lalu berbalik 180 derajat. Barangkali karena pilihannya atau di bawah pengaruh politik. Syariat Islam hijrah ke qanun Barat.

Adapun Irak adalah negara Arab pertama yang bangga dengan peninggalan nenek moyangnya, dan berusaha untuk menghindari hilangnya. Irak mengangkat suaranya tinggi-tinggi bahwa syariat Islam masih menjadi sistem qanun yang hidup dan cocok untuk diterapkan. Seluruh kawasan Arab hanyalah mengikuti pengaruh Irak.

Ada perbedaan substansial antara kita menjadikan sumber hukum yang cocok dengan perundang-undangan Barat, dengan kita menjadikan sumbernya adalah syariat Islam. Pada keadaan pertama kita telah memutus hubungan sejak lama, kita mulai kehidupan qanun baru, di mana kita tergantung pada hukum Barat dan usaha-usahanya. Kita mengambilnya tapi tidak memberinya. Adapun pada keadaan kedua, kita telah menjaganya karena hubungan masa lalu, kita jadikan hubungan ini dasar masa depan. Kita menjaga diri karena kemerdekaan kita secara hukum. Kita tidak bergantung pada hukum Barat. Pada waktu yang sama, kita telah mengambil pelajaran dari hukum ini sejauh mungkin. Sebab, hukum-hukum yang kita pilih dan keluarkan dari hukum-hukum syariat Islam sesuai dengan hukum-hukum qanun Barat yang paling modern dan paling tinggi.[1558]

1558 Lihat artikel Dr. As-Sanhuri dalam *majallah* para pengacara di Damaskus, edisi keenam dan ketujuh, tahun pertama, hlm. 505-508.

INDEKS